

Universidade Federal De Minas Gerais
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – FAFICH
Programa de Pós-graduação em Antropologia

JULIANA MIRANDA SOARES CAMPOS

**O NASCIMENTO DA ESPOSA:
movimento, casamento e gênero entre os calons mineiros**

**Belo Horizonte
2020**

JULIANA MIRANDA SOARES CAMPOS

**O NASCIMENTO DA ESPOSA:
movimento, casamento e gênero entre os calons mineiros**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG como requisito parcial à obtenção do título de Doutora em Antropologia Social.

Orientadora: Dra. Deborah de Magalhães Lima

**Belo Horizonte
2020**

306	Campos , Juliana Miranda Soares.
C198n	O nascimento da esposa [manuscrito] : movimento, casamento e gênero entre os calons mineiros / Juliana Miranda Soares
2020	Campos . - 2020. 369 f. : il. Orientadora: Deborah de Magalhães Lima .
	Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Inclui bibliografia.
	1.Antropologia - Teses. 2. Ciganos - Teses. 3. Casamento – Teses. 4.Relações de gênero - Teses . I .Lima, Deborah. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

**O NASCIMENTO DA ESPOSA:
movimento, casamento e gênero entre os calons mineiros**

JULIANA MIRANDA SOARES CAMPOS

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG como requisito parcial à obtenção do título de Doutora em Antropologia Social.

Aprovada por:

Dra. Deborah de Magalhães Lima – PPGAN/UFMG (orientadora)

Dra. Karenina Vieira Andrade – PPGAN/UFMG

Dra. Ana Maria Ribeiros Gomes – FAE/UFMG

Dr. Martin Fotta - Institute of Ethnology – Czech Academy of Sciences (IE CAS)

Dra. Marcela Stockler Coelho de Souza – DAN/UNB

Belo Horizonte, outubro de 2020



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

ATA DA DEFESA DE TESE DE DOUTORADO EM ANTROPOLOGIA DE JULIANA MIRANDA SOARES CAMPOS (MATRÍCULA N.º 2016651266)

Aos 30 (trinta) dias do mês de outubro de 2020 (dois mil e vinte), reuniu-se em ambiente virtual, pelo canal do Youtube PG-ANTROPOLOGIA UFMG, a Comissão Examinadora para julgar em exame final a Tese intitulada: *"O NASCIMENTO DA ESPOSA: movimento, casamento e gênero entre os calons mineiros"*, requisito final para a obtenção do Grau de Doutor em Antropologia, área de concentração: Antropologia Social - linha de pesquisa: Etnologia Indígena e de Povos Tradicionais. A Comissão Examinadora foi composta pelos professores doutores: Deborah de Magalhães Lima – (PPGAn/UFMG) – Orientadora; Marcela Stockler Coelho (UnB); Martin Fotta (Czech Academy of Sciences); Ana Maria Rabelo Gomes (FAE/UFMG) e Karenina Vieira Andrade (FAFICH/UFMG). Abrindo a sessão, a Presidente da Comissão, Profa. Deborah de Magalhães Lima, após dar a conhecer aos presentes o teor das Normas Regulamentares do Trabalho Final, passou a palavra a doutoranda Juliana Miranda Soares Campos para apresentação da sua Tese. Seguiu-se a arguição pelos examinadores, com a respectiva defesa da candidata. Logo após a arguição dos examinadores, a Comissão se reuniu, sem a presença da doutoranda, para julgamento e expedição do resultado final. Concluída a reunião, os membros da Comissão Examinadora aprovaram a Tese por unanimidade e o resultado foi comunicado publicamente à candidata pela Presidente da Comissão. Nada mais havendo a tratar, a Presidente encerrou a reunião e lavrou a presente ATA, que será assinada por todos os membros participantes da Comissão Examinadora. Belo Horizonte, 30 de outubro de 2020.

Profa. Dra. Deborah de Magalhães Lima - Orientadora

Profa. Dra. Marcela Stockler Coelho

Prof. Dr. Martin Fotta

Profa. Dra. Ana Maria Rabelo Gomes

Profa. Dra. Karenina Vieira Andrade



Documento assinado eletronicamente por Martin Fotta, Usuário Externo, em 30/10/2020, às 18:38, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.739, de 8 de outubro de 2013](#).



Documento assinado eletronicamente por Ana Maria Rabelo Gomes, Professora do Magistério Superior, em 30/10/2020, às 19:31, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.739, de 8 de outubro de 2013](#).



Documento assinado eletronicamente por Karenina Vieira Andrade, Professora do Magistério Superior, em 30/10/2020, às 19:38, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.739, de 8 de outubro de 2013](#).

https://sei.ufmg.br/sei/controlador.php?acao=documento_imprimir_web&acao_origem=arvore_visualizar&id_documento=3850668&infra_sistema=1000010... 1/2



Documento assinado eletronicamente por Deborah de Magalhães Lima, Professora Magistério Superior - Voluntária, em 01/11/2020, às 14:48, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.739, de 8 de outubro de 2013](#).



Documento assinado eletronicamente por Marcela Stockler Coelho de Souza, Usuário Externo, em 25/11/2020, às 14:47, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.739, de 8 de outubro de 2013](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador 0345276 e o código CRC CE03C0FA.

*Para as calins
e para o Otto*

Agradecimentos

Fazer uma tese é um processo ambíguo, em que o frequente sentimento de solidão da escrita se mistura com aquele de que não se escreve sozinho.

Agradeço primeiramente à UFMG, universidade da qual me orgulho de fazer parte e que me proporcionou uma ótima formação. Vida longa à universidade pública brasileira.

Agradeço à minha orientadora, Deborah Lima, por ter me introduzido ao campo entre os ciganos e pelo acompanhamento cuidadoso em todos os caminhos por mim traçados nas ciências sociais e na antropologia, desde a graduação, passando pelo mestrado, até o doutorado.

Ainda na UFMG, gostaria de agradecer a todo o corpo docente do PPGAN, sobretudo alguns professores importantes na minha trajetória, Érica Renata de Souza, Rubens Caixeta, Eduardo Vargas, Andrei Isnards. À Karenina Andrade e à Ana Gomes, um agradecimento especial por aceitarem compor essa banca e pela participação em minhas qualificações. Ao professor e amigo, Rogério Do Pateo, sou grata por todas as refeições, conversas e emoções compartilhadas durante os últimos meses e também pela dedicação com que fez o mapa desta tese. Agradeço à Ana Mercês, pelo carinho e paciência com que resolve todas nossas questões como alunas do PPGAN-UFMG. Aos colegas da turma de doutorado, em especial Daniela Vieira, Ribamar Ribeiro Junior, Igor Drey e Juliana Brandão.

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela bolsa de doutorado de 4 anos, grande privilégio em tempos tão duros para a pesquisa no Brasil.

O mergulho nos estudos ciganos seria solitário se não fossem os parceiros Martin Fotta, a quem deixo meu profundo agradecimento por todo o diálogo, por me apresentar várias leituras, por abrir tantos caminhos e também por fazer parte da qualificação e da defesa; à Helena Dolabela, com quem tive o prazer de realizar grande parte do trabalho de campo e muitos feitos na militância cigana; e à Edilma Monteiro, por todas as trocas de ideias e experiências. O período em que colocamos em prática nosso grupo de estudos “Cigana Esmeralda” foi de muito aprendizado. Agradeço também as trocas estabelecidas com outros pesquisadores do campo cigano, Patrícia

Goldfarb, Cleiton Maia, Márcio Vilar, Igor Shimura, Rodrigo Teixeira, Flavia Arruda, Micol Brazzabeni, Cassi Coutinho, Jucelho Dantas, meus colegas de UFMG Eduardo Mancilha e Hannah Cepik, além disso, todos os participantes do grupo de *Whatsapp* “Estudos Ciganos”.

Agradeço à Marcela Stockler Coelho de Souza por gentilmente aceitar compor minha banca, à Marisol Marini, à Juliana Caruso, à Stefânia Potrandolfo, ao Flávio Tarnovski e ao Douglas Campelo pelos valiosos comentários sobre meu trabalho em congressos durante o doutorado.

Agradeço aos importantes mestres e mestras que tive ao longo de toda minha trajetória, Dona Wanda, Seu Valter, Pai Luis Safé, Ione, Pipica, Lalado e Fernanda, do Quilombo Mangueiras; Mametu Muiandê (Mãe Efigênia) e Makota Kidoialê (Cássia) do Manzo Ngunzo Kaiango; Iyalodè Ósún Ifé World Wide (Nilsia dos Santos) do Ilè Asé Asegún Itèsiwajú Aterossun e Antônio Bispo dos Santos, do Quilombo Saco-Curtume.

Aos amigos, àqueles com quem caminho junto na FAFICH, nas ciências sociais e/ou na antropologia: Fernanda Oliveira, Julia Goyatá, Raquel Rodrigues, Claudia Bongianino, Luisa Reis, Pedro Gondim, Pedro Moutinho, Beatriz Accioly, Renato Jacques, Lucas Cunha, Natália Menhen, Laura Martello, Pedro Pinheiro Chagas, Thales Machado, Inês Queiroga, Flora Gonçalves, Brisa Catão, Camila de Caux, Christina Barra, Clarisse Raposo, Alessandro Pataxó. Um agradecimento especial às amigas Amanda Horta, Flora Botelho e Luisa Girardi, sempre instigantes interlocutoras do meu trabalho.

Às ‘budegueiras’, Bel Brant, Pri Amoni, Julia D’Almeida, Ju Loureiro, Paula Pitangui, Ana Fleming, Ju Aragão, Ju Hermeto, Mariana Pontes, Mariana Drubs, Fê Conde, Fê Oliveira, Flávia Prosdocimi, amigas de uma vida inteira, sempre tão presentes.

Às amigas da turma da maternidade e as suas crias, tão essenciais nos últimos anos na minha vida e na do Otto: Kika Bruno, Carla Maia, Aline Lucien, Ana Paula Mata, Isabela de Lima, Carô Rennó, Isadora Low, Flavia Baltazar, Cris Duque, Debora Coghi, Ana Cristina e, em especial à “marida”, Bianca Magela, que compartilhou comigo a casa e a trajetória do doutorado.

Agradeço o apoio incondicional da minha família. Ao Otto, meu filho, minha fonte principal de força e de alegria. À minha mãe (e melhor amiga) Dulce e meu pai, Fábio, por tudo o que me ensinam e tudo o que fazem por mim, desde sempre. À minha irmã Luiza e à Maria Flor, pela presença fundamental em minha vida. Às minhas avós, Delma e Zuleika, minhas grandes ancestrais, mulheres extraordinárias. Ao Gabi, por ter sido um grande incentivador desde sempre e por compartilhar comigo, de maneira tão intensa, as aventuras da criação de um filho. Aos meus padrinhos, Lucia e Rui, a todos os tios(as), primos (as), ao Chicão, à Uia (minha segunda mãe), à Odette, à Mônica, que sempre torceram por mim.

Ao meu companheiro Edgar Barbosa Neto, por apontar tantos caminhos, por ser minha linha de fuga e minha inspiração. Sou muito grata por cada conversa, pela leitura e contribuições sempre geniais, pela revisão cuidadosa do meu trabalho, pela paciência. E, sobretudo por, diante de uma indagação entre Freud e Deleuze, ter respondido Deleuze.

Agradeço especialmente a todos os meus interlocutores, calins e calons, sem os quais esse trabalho seria impossível. Não poderia deixar de mencionar minha gratidão especial aos amigos que tanto me acolheram: Lira, Claudia, Valdinalva, Itamar, Rará, Mili, Eloá, Adair, Daiana, Janaína, Goiano, Carlos, Toninho, Sueli, João, Adriana, Roseni, Robertinho, Gilberto, Custódio, Judith, Gerson, Ronan, Cristina, Preta, Shirley, Maria, Nelson, Solange, Sandrinha, Luana, Colarina, Reginaldo, Janete, Gumercindo, Gino, Rosa e a todos os outros tantos amigos que fiz entre os ciganos. Como me ensinaram, não há como seguir se não estiver apoiado.

Resumo

A tese é uma etnografia de quatro acampamentos calons em Minas Gerais, que mostra como as relações ciganas são costuradas pelo parentesco, pelo gênero e pelo movimento. Negociar alianças, colocar as coisas e as pessoas em circulação, produzir maridos e esposas são, assim, motores que ajudam a compreender a vida dos acampamentos e os ciclos da vida calon: o desenvolvimento da infância, a passagem para a vida adulta a partir do casamento, os casamentos, ‘juntamentos’ e separações, a morte e o tratamento dado a ela. Com um olhar voltado para o mundo das calins – e interessado no que se pode chamar de suas múltiplas formas de nascer – a tese descreve a maneira cigana de estar e agir no mundo, que tem como centro a mulher.

Palavras-chave: ciganos; calon; movimento; casamento; gênero.

Abstract

The thesis presents an ethnography of four encampments of Calon, a population of Romanies (Gypsies), in Minas Gerais, describing how Gypsy relations are sewn together by kinship, gender and movement. Negotiating alliances, circulating things and people, making husbands and wives are shown to be motors of the community life within settlements and of the life cycle of Calon persons – the childhood development phase, the passage into adulthood through marriage, marriages and separations, death and its treatment. With a focus on the world of Calon women (Calins) – and exploring what can be described as multiple forms of their birth – the thesis captures the Gypsy way of being in, and acting upon, the world, which has women at its centre.

Keywords: gypsies; romani; moviment; marriage, gender.

Convenções

Ao longo da tese, usarei itálico para indicar termos em chibi, palavras estrangeiras e títulos de obras. As aspas duplas serão usadas nas transcrições de discurso direto de meus interlocutores, obtidas através de gravações autorizadas ou de minhas anotações durante o campo. Aspas duplas também serão usadas em citações de autores com até três linhas. Aspas simples indicam o uso de palavras, conceitos, locuções ou expressões comumente usadas pelos meus interlocutores ciganos.

Todas as citações em língua estrangeira presentes na tese foram traduzidas por mim. Preferi mantê-las sempre traduzidas para o português no corpo do texto para não prejudicar a cadência da leitura, sabendo que essa escolha incorre no risco de não conseguir extrair a máxima potência da ideia de um autor. Por isso, coloquei os trechos originais em notas de rodapé.

A identificação de parte de meus interlocutores será mantida, mas em alguns casos que considero demasiadamente íntimos ou que possam trazer qualquer desconforto, optei por criar um nome fictício para resguardá-los.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	18
Sobre os ciganos: no Brasil e na antropologia brasileira	20
Sobre o campo com calons mineiros	27
O começo de uma relação	27
Ampliando territórios, aprofundando relações	31
Comentários sobre o fazer campo entre os ciganos	41
O que move os calons: foco e estrutura da tese	43
PARTE 1	
CAPÍTULO 1. POUSOS	48
1.1 Acampamentos e Turmas	48
São Gabriel, Nova Lima, São Pedro e São José	54
1.2 Histórias mineiras	58
Ciganos mineiros	63
1.3 Políticas do movimento	76
Itinerantes	79
Territórios calon	83
CAPÍTULO 2. OS MORTOS	94
2.1 A morte das cunhadas	94
“A gente queima e muda para não ficar tendo recordação...”	96
“Ele chora o dia todo, noite e dia...”	102
2.2 Respeito, perigo, esquecimento e suas versões	106
“Ninguém gosta de tocar no assunto do parente que morreu”	113
O morto que chama	117
Esquecimento	122
PARTE 2	
CAPÍTULO 3. BREGANHA, CASAMENTO E O VALOR DA NOIVA	131
3.1 A economia da breganha: troca, valor e movimento	131
A ética da breganha – nome, fama e palavra	136
O valor das coisas	141
3.2 Breganhando mulheres	151
Fazendo parentes	154
Valores ciganos: ‘nome’ e ‘vergonha’	157

3.3 Primeiro casamento	166
A prova da honra	169
Breganhas de casamento	173
Festa de Casamento	181
CAPÍTULO 4. SEPARAÇÕES E JUNTAMENTOS	188
4.1 Fazendo e desfazendo alianças por fuga	190
Separação por fuga	190
Juntamento por fuga	194
Fugindo com a mulher do outro	196
4.2 Separando casais e filhos	204
Trair e deixar de ser mãe	205
Quando o homem perde a palavra	217
4.3 Breganhando Juntamentos	220
4.4 Juntando-se com gajins	228
PARTE 3	
CAPÍTULO 5. AS TRAMAS QUE OS TECIDOS TECEM	234
5.1 Os tecidos fora do corpo	236
5.2 Costurando o gênero e a moralidade	240
Primeiras costuras do comportamento e da aparência	240
Corpinho e saia – tecendo a divisão entre alto e baixo-ventre	247
5.3 Puxando os fios: do tecido ao vestido	258
A circulação dos tecidos	260
Produzindo e usando vestidos	264
Os tecidos que não circulam	270
Vestido cortado, amor amarrado	274
5.4 O vestido e a diferença	279
Vestindo-se dentro e fora	279
O vestido e seus sotaques	283
Aparência e legitimidade na militância cigana	285
CAPÍTULO 6. O NASCIMENTO DA ESPOSA	291
6.1 O que faz de um calon um homem e de uma calin uma mulher?	291
Masculino e Feminino	293
6.2 O casamento dentro do útero	298
Mateus, vai nascer sua prometida ainda, viu?!	300
6.3 Filhos nascem, mães crescem	302
Gravidez, Parto e Puerpério	303
O mal da infertilidade	306
6.4 Senioridade e Status	307

6.5 Calins e os feminismos	309
As calins precisam mesmo ser salvas?	314
Tornando-se adulto	322
O valor do doméstico	325
6.6 Complementaridade marido/esposa	327
A cabeça e o pescoço	328
EPÍLOGO: OS MÚLTIPLOS NASCIMENTOS	337
O movimento	337
O casamento	338
O nascimento	339
FOTOS	341
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:	352

ÍNDICE DE IMAGENS

Mapa dos acampamentos.....	17
Figura 1. Croqui de como se configura um acampamento mineiro	54
Figura 2. Um ciclo de catiras da perspectiva de Carlos	150
Figura 3. Acampamento do São Gabriel (Belo Horizonte)	341
Figura 4. Acampamento de Nova Lima	341
Figura 6. Acampamento do São José (Conselheiro Lafaiete)	342
Figura 5. Acampamento do São Pedro (Ibirité)	342
Figura 7. Parte diurna da 'véspera' do casamento	343
Figura 8. Parte noturna da 'véspera' do casamento - o forró.	343
Figura 9. Casamento na igreja	344
Figura 10. Aparelho de som	344
Figura 11. Festa de Santo: reza do terço.....	345
Figura 12. Altar de Nossa Senhora Aparecida.....	345
Figura 13. Festa de Santo	345
Figura 14. Hasteamento da bandeira de santo.....	345
Figura 15. Vestidos	346
Figura 16. Cortinas das barracas.....	346
Figura 17. Cortina interna da barraca	347
Figura 18. Vestidos nos corpos.....	347
Figura 19. Tecidos	348
Figura 20. Tecidos	348
Figura 21. Vestidos durante o forró	349
Figura 22. Vestidos durante o forró.....	349
Figura 23. Vestidos durante o forró	350
Figura 24. Anéis de letras	350
Figura 25. Estilo masculino	351
Figura 26. A liderança Valdinalva (3ª da dir. para esq.) na Audiência Pública na ALMG.	351

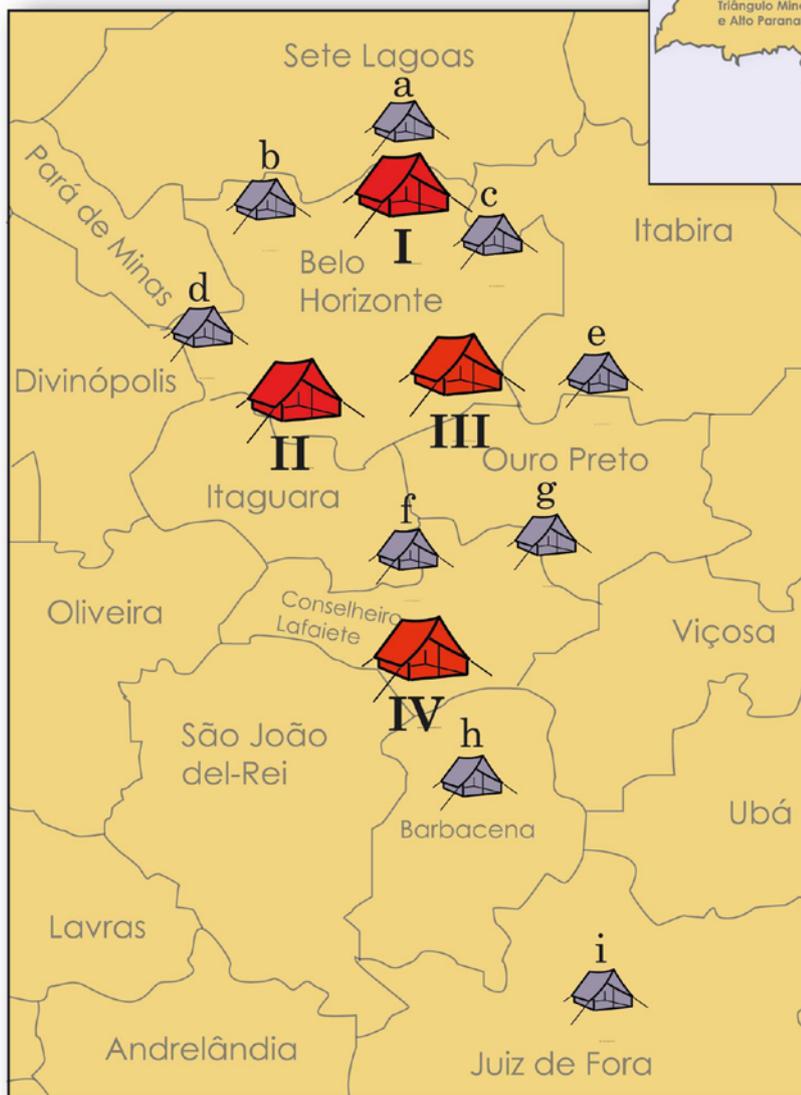
*o outro
que há em mim
é você
você
e você*

*assim como
eu estou em você
eu estou nele
em nós
e só quando
estamos em nós
estamos em paz
mesmo que estejamos a sós*

Paulo Leminski (Contranarciso)

Acampamentos centrais da pesquisa:

- I - Acampamento do Bairro São Gabriel (Belo Horizonte)
- II - Acampamento do Bairro São Pedro (Ibirité)
- III - Acampamento de Nova Lima
- IV - Acampamento do Bairro São José (Conselheiro Lafaiete)



Outros acampamentos mencionados:

- a - Acampamento Lagoa de Santo Antônio (Pedro Leopoldo)
- b - Acampamento de Ribeirão das Neves
- c - Acampamento do Bairro Céu Azul (Belo Horizonte)
- d - Acampamento do Bairro Capelinha (Betim)
- e - Acampamento de Santa Bárbara
- f - Acampamento do Bairro Paulo VI (Conselheiro Lafaiete)
- g - Acampamento do Bairro Satélite (Conselheiro Lafaiete)
- h - Acampamento de Barbacena
- i - Acampamento de Juiz de Fora

Introdução

“Matheus, vai nascer sua prometida ainda viu?!”¹. A frase dita pela cigana era direcionada a um bebê, filho de outra a quem ela fazia uma visita. A promessa de casamento no ventre, referida pela cigana em tom de brincadeira, era a prática corrente entre os calons mineiros até algumas décadas atrás. Se hoje ela não é tão comum, o chiste não deixa de ser uma pista sobre o modo cigano de construção de relações e de produção da pessoa. Arrisco-me a dizer que o argumento central da presente tese está condensado nesta frase, pois se a desdobrarmos, ela explicita que a socialidade dos ciganos calon mineiros é uma costura de relações de alianças de casamento e das negociações que as compõem; e, nesse ínterim, homens e mulheres nascem e crescem – são produzidos – para serem maridos e esposas. A aposta da produção da pessoa para o casamento, no entanto, não deve ser confundida com nenhuma ideia de uma posição de conjugalidade fixa e imutável. Casar uma filha com o filho de alguém não é um contrato vitalício. É produzir relações – sempre instáveis – e garantir o primeiro passo para a vida adulta, que se dá a partir da composição da pessoa como a metade de um par, o casal. Mas ser esposa ou ser marido é um processo cambiável e os calons se casam e se separam o tempo todo: o importante é estar casado. Nos inúmeros agenciamentos da vida cigana nada é fixo, ao contrário, (quase) tudo é posto em movimento: toda sorte de objetos, animais e pessoas. A ‘catira’, ou ‘breganha’ é o modo calon de negociar, é o que põe estes agentes em movimento e produz toda sorte de relações. Outro argumento central deste trabalho é que o casamento é, assim, uma modalidade de ‘breganha’, do tipo mais complexo e importante, o centro de uma série de outras negociações que orbitam em torno dela e o motor das alianças que compõem a socialidade cigana. ‘Breganha’ e movimento são agenciadores da maneira calon de estar e agir no mundo, são produtores de relações e por isso, atravessarão todos os capítulos da tese, amalgamados também entre si.

¹ A frase reaparecerá no capítulo 6, com desdobramentos do tema.

Se o pano de fundo da produção da pessoa calon é a condição de marido e esposa, a construção do gênero deve ser matéria de preocupação deste trabalho. Atenta a esse conjunto de variáveis fundamentais – negociar alianças, colocar as coisas e a vida em movimento, produzir homens e mulheres – tento desenvolver nos capítulos que se seguem vários momentos da vida dos acampamentos, que mesmo sem uma ordem linear, acabam desenhando as fases da vida calon: o desenvolvimento da infância, a passagem para a vida adulta a partir do casamento, os ciclos de casamentos, separações e ‘juntamentos’ posteriores, o aumento de status e respeito de ambos os gêneros advindo da senioridade, a morte e o tratamento dado a ela.

Calons mineiros são ciganos da etnia calon distribuídos em diversos acampamentos espalhados por Minas Gerais, cada um deles mantendo estreitas relações entre si. Calon ou cigano é a maneira como meus interlocutores se referem ao sujeito masculino ou ao etnônimo, quando usado no plural (calons ou ciganos). Já as mulheres se denominam ciganas ou calins. Em consonância com eles, optei por manter o mesmo uso na tese, não aderindo a tendências de grafias neutras de gênero, pois são alheias aos calons. Minha pesquisa abarca um circuito de acampamentos com foco naqueles localizados em quatro cidades (Belo Horizonte, Nova Lima, Conselheiro Lafaiete e Ibirité), mas não só, tendo em vista que as andanças e as relações de meus interlocutores por entre outros acampamentos são intensas. Estes acampamentos são interconectados por múltiplos laços que envolvem parentesco, alianças, negócios, ao mesmo tempo em que são continuamente atravessados por cortes de relações, inimizades, brigas.

A tese é fruto da relação que iniciei com calons e calins mineiros em 2013, com três trabalhos de campo realizados de forma intensiva e sistemática nos anos de 2013, 2017 e 2018. O primeiro deles, realizado em 2013 no Acampamento do São Gabriel em Belo Horizonte durante meu mestrado, teve duração de 7 meses. Meu campo durante o doutorado foi marcado pela abrangência da área de pesquisa, do São Gabriel para outros vários acampamentos, não por uma escolha deliberada – fui levada – conforme veremos. A primeira incursão ininterrupta no doutorado durou 9 meses, de abril de 2017 a janeiro de 2018. A segunda ocorreu entre julho de 2018 a janeiro de 2019, totalizando 6 meses. Durante estes períodos, circulei por entre vários acampamentos calons, conforme contarei com mais detalhes a seguir. Minha relação com muitos de meus interlocutores, sobretudo as mulheres, extrapolou em muito

este período intensivo de campo e desde então mantenho contato quase diário com muitas delas, o que inclui visitas aos acampamentos, idas a eventos do poder público e conversas por telefone e redes sociais, o que me faz considerar que o campo para esta tese teve um término compulsório somente no dia em que finalizei também a escrita.

Sobre os ciganos: no Brasil e na antropologia brasileira

Sem a pretensão de fazer aqui um balanço historiográfico aprofundado sobre a chegada de povos ciganos no Brasil ou sobre o desenvolvimento dos estudos sobre estes povos, apresento apenas uma brevíssima introdução sobre o tema. Há um consenso entre os trabalhos acadêmicos (Teixeira 2009, Ferrari 2010, Toyansk 2019) e entre lideranças de associações e movimentos ciganos brasileiros de que a presença cigana no Brasil atual pode ser dividida em três grandes etnias: os rom, os calon e os sinti. Segundo fontes históricas (Teixeira 2009, Borges 2007, Coutinho 2016), os primeiros a chegarem ao Brasil foram os hoje conhecidos como calons, vindos de Portugal, a partir de políticas de deportação da coroa para suas colônias. A presença de ciganos na Península Ibérica, principalmente Portugal e Espanha, é comprovada desde o ano de 1415, através de documentos que autorizavam sua circulação temporária em Aragão. A partir do século XVI, a documentação dessa região mostra uma mudança de postura em relação aos ciganos, quando leis e regulamentos passam a degradá-los ou obrigá-los a se integrar à sociedade europeia (Borges 2007: 22). O documento conhecido como o primeiro a atestar a política de envio de ciganos para Brasil data de 1574 e foi encontrado em Portugal. Nele, consta que o cigano João de Torres foi preso apenas pelo fato de ser cigano e condenado a ser deportado para o Brasil junto com a mulher e filhos. Não há, entretanto, documentação que comprove que ele de fato tenha chegado às terras brasileiras (Teixeira 2009: 27, Moonen 2007:115). Este marco pode ser questionado a partir do trabalho da historiadora portuguesa Elisa Maria Lopes da Costa, que apresenta outro documento, uma carta de perdão, referente a uma pena de degredo de um cigano, datada de 1562 (Costa apud Coutinho 2016:48). Neste registro também não há comprovação de que o referido cigano tenha chegado à colônia, mas sugere, no entanto, o início de uma prática de deportação de ciganos de Portugal para terras brasileiras.

Segundo Teixeira, a documentação disponível indica que a deportação mais sistemática de ciganos ibéricos para o Brasil se iniciou a partir de 1686, especificamente para a Capitania do Maranhão, para que “ajudassem a ocupar extensas áreas dos sertões nordestinos, então ainda ocupada por índios (Teixeira 2009: 29). A partir de 1718 aparecem documentos que atestam o envio de ciganos para outras capitanias do país, sempre com justificativas higienistas, de controle social e seleção da população portuguesa. A deportação de ciganos de Portugal para o Brasil durou até o final do século XVIII (Ibid., p. 37).

No Brasil, se a origem dos calons remete às deportações transatlânticas desde o início da colonização portuguesa, as outras duas grandes conhecidas etnias estão ligadas à posterior chegada de ciganos de outras regiões da Europa. O etnônimo ‘rom’ é utilizado para se referir a uma grande variedade de famílias² cujas histórias se ligam a vários países da Europa Central e da região dos Balcãs, e que, a partir do século XIX, migraram para a Europa Ocidental e para as Américas (Teixeira 2009:19). Segundo Teixeira, provavelmente o maior número de ciganos não-ibéricos chegou ao Brasil no final do século XIX, não a partir de políticas de deportação, mas seguindo a onda migratória de italianos, alemães, poloneses, russos e gregos. Neste período, a entrada de ciganos no Brasil havia sido proibida pela polícia portuária, fazendo com que entrassem de maneira clandestina, apresentando apenas sua nacionalidade sem mencionar sua origem rom (Ibid., p. 51). A terceira grande etnia, os sinti, sobre os quais quase nada foi escrito no Brasil, possuem populações principalmente na Alemanha, Holanda, França, Itália, Bélgica e Áustria (Toyansk, 2019: 16) e, segundo Teixeira (2009:23) a chegada de famílias sinti ao Brasil provavelmente remete ao mesmo período dos rom, no final do século XIX durante a onda migratória europeia.

Um fato notável sobre os ciganos é que toda sua história, nos mais variados contextos, é construída sob o pano de fundo povoado e dominado pelo não cigano, não havendo jamais um tempo caracterizado pelo isolamento, observação crucial em toda a bibliografia cigana. A ênfase nessa relação e na dependência do mundo não cigano é que irá variar de acordo com cada autor (cf. Stewart 2013, Ferrari 2010). Os calons mineiros chamam a alteridade representada pelo não cigano de *gajons/ garrons*

² Alguns exemplos de famílias que se identificam como rom são os Kalderash, Matchuara, Lovara, Tchuara, Rorarranê, Kastijere, Mordovaia (Teixeira 2009, Sant’Ana 1983).

ou sua inflexão feminina *gajins/garrins* – palavras do chibi³ – sobretudo quando estão conversando entre si. Quando estão conversando diretamente com um não cigano, traduzem estes termos como ‘brasileiro’ e ‘brasileira’.

Até o momento, não há estimativas confiáveis de quantos ciganos existem no país, um sintoma da persistente invisibilidade destes povos frente ao poder público brasileiro. No *Guia de Políticas Públicas Para Povos Ciganos*, lançado pela SEPPIR⁴ em 2013, fala-se em “mais de meio milhão” de ciganos, número que também aparece em algumas publicações ou sítios eletrônicos de ativistas, mas em nenhum caso há referências de onde efetivamente saíram estes dados⁵. Fato é que nenhum grande levantamento demográfico sobre eles foi feito até hoje no Brasil. Os ciganos aparecem pela primeira vez no censo de 2010, que incluiu uma pesquisa sobre a presença de acampamentos ciganos em municípios brasileiros. O resultado de 291 municípios ao longo de todo o território nacional contrasta com outro levantamento feito em 2014 pela SECADI⁶, que encontrou 419 municípios com a presença de ciganos. A diferença nos números apresentados pelos dois levantamentos escancara a ineficiência do censo e de suas metodologias para o mapeamento dos acampamentos ciganos. Além disso, as duas pesquisas ignoram os ciganos que não vivem acampados, sendo de nula serventia para se estimar a população total no país. O documento da SECADI fala em “cerca de 800 mil ciganos”, mas tampouco explica como se chegou a esse número.

A escassez de dados oficiais sobre a população cigana no país é consequência de uma inclusão bastante recente destes povos no radar do Estado brasileiro e de suas políticas públicas. Diferente dos povos indígenas e quilombolas, os ciganos não possuem legislação específica nem menção alguma na constituição de 1988. Alguns

³ Chibi ou ‘linguagem cigana’ é a língua usada pelos calons de todo Brasil, com vocábulos que derivam do romani e do caló falados na Península Ibérica nos séculos XVII e XVIII (Ferrari, 2010: 194).

⁴ Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial do Governo Federal.

⁵ Ver: Duas cartilhas informativas produzidas pelo poder público em parceria com lideranças ciganas: *Cartilha O Povo Cigano – Direito em suas mãos* (SEDH) – da Secretaria Especial de Direitos Humanos do Governo Federal), publicada em setembro de 2007. Disponível em <http://static.paraiba.pb.gov.br/2016/05/cartilha-ciganos.pdf>

E ainda a cartilha, *Brasil Cigano: Guia de Políticas Públicas para Povos Ciganos* (SEPPIR) -Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial Brasília, publicada em maio de 2013. Disponível em: http://www.seppir.gov.br/comunidades-tradicionais/copy_of_povos-de-cultura-cigana

⁶ Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão, vinculada ao Ministério da Educação. O levantamento está em um documento orientador para os sistemas de ensino e foi fruto do trabalho do GT-Ciganos, grupo formado para acompanhar a implementação da Resolução CNE/CEB nº 03/2012, que institui as diretrizes para o atendimento de educação escolar às populações em situação de itinerância, em especial as populações ciganas.

autores consideram o Decreto de 25 de maio de 2006 que criou o Dia Nacional dos Ciganos no Brasil (24 de maio) como o marco de entrada dos povos ciganos nas políticas de reconhecimento por parte do Estado (Netto Junior 2020, Dolabela 2019). Já o Decreto 6.040/2007 que amplia a definição do conceito de Povos e Comunidades Tradicionais, mesmo não citando nominalmente os ciganos, é compreendido como o instrumento legal que oficializa a inclusão dos ciganos na categoria de povos tradicionais⁷. Nas últimas duas décadas, vemos florescer progressivamente movimentos sociais ciganos em busca de políticas e legislações específicas e alguns avanços, com destaque para os casos bem sucedidos de regularização fundiária de acampamentos – mencionarei alguns mais à frente –, ou ainda, a luta pela aprovação da criação do Estatuto dos Povos Ciganos, através do projeto de Lei do Senado n. 248 de 2015, que encontra-se atualmente em tramitação no congresso nacional (cf. Rothenburg & Stroppa 2020, Andréa 2020). Apesar disso, como sentencia o Procurador da República Edmundo Antônio Dias Netto Junior em seu artigo sobre direitos ciganos no Brasil, os avanços nas políticas que contemplam estes povos, além de ainda serem poucos, são bastante frágeis (Netto Junior, 2020:38).

Na esteira da inclusão tardia dos ciganos no cenário das políticas públicas específicas, o meio acadêmico brasileiro também demonstrou pouquíssimo interesse nestes coletivos ao longo do século XX e começos do XXI. São escassos os historiadores que se dedicaram ao tema (ver cap. 1) e, na antropologia, apesar do aumento do número de trabalhos e GTs⁸ em congressos na última década, o volume de teses e dissertações produzido até o momento e o acanhado empreendimento teórico e etnográfico de grande parte desta produção levanta questões sobre se já podemos dizer que os estudos ciganos representam um campo consolidado dentro da disciplina no Brasil. Duas grandes contribuições contemporâneas para a antropologia cigana no Brasil são a tese de Flôrencia Ferrari (2010) sobre calons no interior de São Paulo, defendida na USP e a obra de Martin Fotta (2012, 2018), antropólogo eslovaco que fez seu doutoramento na University of London, realizando

⁷ No decreto 6040/2007 (art. 3º, I), povos e comunidades tradicionais são definidos como: "grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição". Para uma discussão mais aprofundada desses marcos legais ver: (Dolabela, 2019) e ainda, a coletânea *Povos Ciganos: direitos e instrumentos para sua defesa* (2020), organizada e editada pelo Ministério Público Federal (MPF). Disponível em: <http://www.mpf.mp.br/atuacao-tematica/ccr6/publicacoes>

⁸ Grupos de trabalho.

trabalho de campo com calons no interior da Bahia. Trata-se de trabalhos com densidade etnográfica, pioneiros em articular questões particulares ao seu campo com os *romani studies* na Europa e Estados Unidos, abrindo possibilidades para este tipo de comparação. Os estudos ciganos possuem uma maior tradição nas antropologias europeia e americana, com títulos importantes como as obras de Anne Sutherland (1986), Judith Okely (1983), Leonardo Piasere (1985, 2015), Patrick Williams (1984, 2003), Michael Stewart (1997), Paloma Gay y Blasco (1999), apenas para citar algumas das clássicas etnografias sobre ciganos⁹. Uma mirada sobre essa bibliografia deixa claro como muitas práticas e questões análogas – ligadas à concepção de pessoa, de família, de corpo, de gênero, ao tratamento da morte, a construções morais em torno das noções de honra e vergonha, entre outros aspectos – atravessam os coletivos ciganos nos mais diferentes contextos, incluindo aí os ciganos brasileiros. No entanto, até o momento ainda são poucos os trabalhos brasileiros preocupados em estabelecer um diálogo com a vasta bibliografia cigana disponível na antropologia ao redor do mundo.

Quanto ao desenvolvimento da temática cigana na antropologia brasileira, foram também Ferrari e Fotta os responsáveis pelo balanço mais completo feito até o momento em um artigo denominado *Brazilian Gypsology: a view from anthropology* (Ferrari & Fotta, 2014). Nele, os autores localizam o século XIX como o início do que chamam de “ciganologia brasileira” – um campo transdisciplinar –, a partir de descrições de ciganos em textos de viajantes. O autor que marca a inauguração desse campo é Mello Morais Filho, médico e folclorista que escreveu duas obras inteiramente dedicadas aos ciganos: *Cancioneiro dos ciganos: poesia popular dos ciganos da Cidade Nova* (1885) e *Ciganos no Brasil* (1886)¹⁰. A primeira reúne um conjunto de canções e poesias coletadas pelo autor entre calons no Rio de Janeiro oitocentista e a segunda descreve ritos, costumes e tradições dos mesmos calons. Um material rico em informações, incluindo o inventário mais antigo que se tem sobre a língua calon, ou ‘chibi’, mas que carrega as essencializações, simplificações e preconceitos comuns aos folcloristas do século XIX. O próximo trabalho de relevância para os estudos ciganos brasileiros foi publicado cinquenta anos depois, em 1936, por José Baptista d’Oliveira China, com o título: *Os ciganos do Brasil*. Como chamam atenção Ferrari e

⁹ Na Europa e EUA, convencionou-se usar o termo *roma* como genérico, para aglutinar esses diversos povos, ao invés de *cigano*. Discuto melhor essa escolha no capítulo 1.

¹⁰ As duas obras foram reunidas e publicadas em um único volume em 1981, parte de uma coleção da Editora Itatiaia (Morais Filho, 1981).

Fotta, foi “até muito recentemente, o único estudo abrangente de ciganos no Brasil (...) unindo dados etnográficos, históricos e linguísticos através de uma rede de colaboradores em todo o Brasil (Fotta & Ferrari, 2014:117).

Quase todo o século seguinte foi caracterizado por um desinteresse acadêmico pelos povos ciganos no Brasil, sendo a literatura produzida até a década de 1980 resumida a menções em algum trabalho com outra temática, ou, quando dedicada aos ciganos, marcada pela ausência de trabalho de campo, com uso de dados secundários. Havia ainda publicações não acadêmicas, geralmente com conteúdo místico ou folclórico (Ferrari & Fotta, 2014:113). A reconstituição feita por Ferrari e Fotta mostra que entre 1936 e 1981, apenas quatro artigos sobre ciganos foram publicados no Brasil¹¹. A partir da década de 1980 vemos despontar algum interesse etnográfico pelos ciganos e duas dissertações de antropologia aparecem como marco dessa nova fase, a de Moacir A. Locatelli (1981), sobre ciganos do Rio Grande do Sul e Maria de Lourdes Sant’Ana (1983), sobre ciganos em Campinas, mas ambos baseados em trabalhos de campo tímidos, com reflexões bastante superficiais e contribuições teóricas duvidosas.

Nos anos de 1990 temos um aumento de trabalhos acadêmicos sobre ciganos na antropologia; com destaque para o livro de Sergio Paulo Adolfo (1999) sobre um coletivo Rom Horarranê em Londrina e ainda a dissertação de Patrícia Goldfarb (1999) sobre os calons do município de Sousa, na Paraíba. Como chamaram atenção Ferrari e Fotta (2014:121,128), as duas obras inauguram um modo mais sistemático de fazer pesquisa sobre ciganos na antropologia, sobretudo o trabalho de Goldfarb, considerado o primeiro baseado em pesquisa de campo contínua¹². Antes dela, Franz Moonen também havia trabalhado com os calons de Sousa, publicando um pequeno artigo (Moonen 1994), mas sua obra que fez fama foi *Anticiganismo: os ciganos na Europa e no Brasil* (2007). No decorrer dos anos 2000 há um aumento progressivo do número de dissertações e teses sobre ciganos.

¹¹ São eles: um curto balanço sobre os ciganos baseado sobretudo na revisão dos trabalhos de Moraes Filho e Oliveira China em um livro de introdução a antropologia de Arthur Ramos, de 1947; um artigo intitulado “Os ciganos em Minas Gerais”, publicado em 1948 pelo historiador mineiro João Dornas Filho, baseado em reportagens de jornais e ocorrências policiais. Depois disso, só em 1965 e 1971 o professor e folclorista Ático Vilas-Boas da Mota publica dois artigos sobre a vida dos ciganos no estado de Goiás e, em 1982 publica um livreto chamado Contribuição à história da Ciganologia no Brasil (Ferrari & Fotta, 2014:118).

¹² A tese de Goldfarb (2004) é também sobre os calons de Sousa, publicada em livro com o título: Memórias e Etnicidade entre os Ciganos Calon em Sousa – PB (2013).

Preocupe-me em fazer referência, no entanto, apenas aos trabalhos que abriram portas para o desenvolvimento de uma antropologia cigana no Brasil. Entre as etnografias mais recentes, além de Ferrari (2010) e Fotta (2018), menciono também aqui a dissertação e tese de Edilma Monteiro (2015, 2019) sobre calons da Paraíba, a tese de Helena Dolabela (2019) sobre calons mineiros e a dissertação de Flávia Arruda (2018) sobre calons no Espírito Santo, pois forneceram uma interlocução crucial na feitura da presente tese¹³. Temos, além destes, outros trabalhos com importantes contribuições¹⁴, mas, fazendo um balanço geral, são ainda poucos que se dedicaram a um trabalho de campo intensivo entre ciganos e que empreenderam esforços de produzir um conhecimento em diálogo com a bibliografia já existente no Brasil e em outras partes do mundo. Curioso notar também que a imensa maioria dos trabalhos publicados até agora se referem aos calon, tendo ainda pouquíssimo conhecimento produzido na antropologia sobre as famílias e as redes rom e sinti no Brasil.

A presente tese, como já indiquei, não tem a pretensão de fazer um balanço ou uma minuciosa revisão bibliográfica. Sua contribuição para a antropologia dos ciganos no Brasil pretende ser aquela de uma etnografia detalhada que compartilhe um pouco das experiências que vivi ao longo dos últimos sete anos de convívio com os calons. Levando em conta o já mencionado rendimento em se comparar as experiências singulares da etnografia àquelas aparentemente distantes de outros contextos ciganos, a tese se constrói em um diálogo intenso tanto com as mencionadas etnografias brasileiras, quanto com as obras internacionais já clássicas, além de outras mais recentes como Ada Engebritsen (2007) e Cătălina Tesăr (2012).

Esta tese é, portanto, uma tentativa de tradução dos ensinamentos que recebi das mulheres e homens ciganos, das crianças e dos velhos, e uma narrativa sobre como os calons produzem relações a partir das relações que eles produziram comigo. Se, como comecei a argumentar no início, pensamento e ação calon são agenciados pelo movimento, pela aliança e pela ‘breganha’, tentarei mostrar como relacionar-me com eles me demandou movimentar-se à maneira calon, criar alguns tipos de alianças e aprender a ‘breganhar’.

¹³ Esta última, a dissertação de Arruda, foi defendida no departamento de arquitetura, mas tem um diálogo estreito com a antropologia.

¹⁴ Destaco os seguintes trabalhos: Souza (2006, 2017); Vilar (2016), Shimura (2017); Maia (2019); Silva (2015).

Sobre o campo com calons mineiros

“Não há diferença entre aquilo de que um livro fala e a maneira como é feito”

(Deleuze e Guatarri, 2011:18)

O começo de uma relação

Se esta tese é um relato de minhas andanças entre vários acampamentos de calons mineiros, tudo começou no Acampamento do São Gabriel, na região nordeste de Belo Horizonte. As trajetórias deste acampamento e do Núcleo de Estudos de Populações Quilombolas e Tradicionais da UFMG (NUQ-UFMG)¹⁵, do qual faço parte, se cruzaram a partir de 2011, através de um pedido da Defensoria Pública da União de atuação antropológica em uma ação de retirada dos ciganos do São Gabriel do terreno onde moravam, mesmo estando há pelo menos 30 anos no bairro. Ameaçados de expulsão pela Prefeitura de Belo Horizonte, os ciganos do São Gabriel, sob a liderança¹⁶ de Carlos Rezende (presidente da *Associação Cigana Guiemos Kalon*), iniciaram um movimento de resistência. Firmaram parcerias com diversas entidades governamentais e não governamentais, o que culminou não apenas na anulação da ação de despejo, como no avanço em direção à regularização fundiária deste mesmo terreno, pertencente à União. Após um longo processo, em 2014 foi firmado um termo de compromisso entre Ministério Público e a União, garantindo a posse e usufruto do terreno. Falta ainda um passo importante para a conclusão do caso, a assinatura da *concessão de direito real de uso coletivo*, mas, mesmo assim, representa um feito inédito e crucial em um cenário ainda incipiente no que diz respeito à garantia de direitos dos povos ciganos no Brasil, pois trata-se do primeiro caso brasileiro de reconhecimento de um terreno cigano em área da União¹⁷.

¹⁵ O NUQ é vinculado ao Departamento de Antropologia e aos programas de pós-graduação em Antropologia e Arqueologia da UFMG e é coordenado pela professora titular do departamento, Dra. Deborah de Magalhães Lima. O NUQ possui um reconhecido trabalho com populações tradicionais, destacando-se a elaboração de relatórios antropológicos de comunidades quilombolas, parte dos RTIDs que compõem os processos de regularização territorial quilombola.

¹⁶ Nos capítulos 1 e 6 discuto as noções calon de chefia e liderança e suas diferenças. Por hora, basta compreender que uma liderança não possui autoridade sob os outros, seu principal papel é o de mediação entre o acampamento e o Estado.

¹⁷ Voltarei ao caso da regularização fundiária deste acampamento no capítulo 1.

O NUQ-UFMG desempenhou um papel de relevância neste caso, já que produziu dois relatórios antropológicos que serviram como estudos que embasaram os processos decisórios favoráveis à comunidade. O primeiro deles, feito a pedido da Defensoria Pública da União em 2011, trazia uma caracterização histórica, social e cultural dos calons do São Gabriel. O segundo, solicitado pela Superintendência do Patrimônio da União em Minas Gerais (SPU-MG), foi feito em 2013 com vistas à produção de uma avaliação antropológica sobre o tamanho da área necessária para a reprodução social do acampamento¹⁸. Meu primeiro contato com os calons do São Gabriel e também com a temática cigana foi através da minha participação na elaboração deste segundo relatório antropológico. No momento das incursões a campo para sua realização, em 2013, eu estava no primeiro ano de mestrado, no departamento de Antropologia da UFMG. Meu plano ao ingressar na pós-graduação era continuar minha pesquisa iniciada na graduação sobre a temática quilombola. No entanto, aquele pequeno trabalho de campo com os ciganos ocasionaria uma reviravolta em minha trajetória acadêmica. A imediata conexão com meus novos interlocutores, junto com a instigante constatação de que muito pouco sobre o tema cigano estava sendo produzido na antropologia brasileira foram fatores determinantes para essa mudança.

Acompanhar e participar do processo que culminou na garantia de permanência dos ciganos do São Gabriel em seu terreno me proporcionou – além da satisfação pessoal de estar incluída em um momento tão importante para aqueles calons e tão singular para os direitos ciganos no Brasil – um olhar de confiança pelos moradores da época e outros que viriam a chegar no acampamento. Foi neste clima de acolhimento e gratidão pela nossa atuação (no processo ainda em curso) que iniciei o trabalho de campo para o mestrado, em maio de 2013, com duração até dezembro do mesmo ano. Junto comigo estava minha colega Helena Dolabela, também uma das autoras do segundo relatório antropológico sobre o São Gabriel, integrante do NUQ e advogada. Seu trabalho de campo resultou em sua tese de doutorado em antropologia, defendida em 2019 pela UFMG, já mencionada na sessão anterior (Dolabela, 2019).

¹⁸ Lima et al. 2011. *Relatório Antropológico sobre o Grupo Cigano Calon do Bairro de São Gabriel, Belo Horizonte*, e Lima et al. 2013. *Relatório Antropológico de Avaliação da Demanda de Ocupação dos Ciganos Calon do Bairro São Gabriel, Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil*.

Com a autorização de Carlos Rezende, Helena e eu começamos a fazer visitas diárias ao acampamento do São Gabriel, que se localiza na mesma cidade em que resido. Ainda durante o rápido campo para a elaboração do relatório, aprendemos que era mais educado chegar às barracas após o almoço, que ocorre cedo, entre 8 e 9 da manhã, para que não deixássemos as famílias ciganas pouco à vontade com nossa presença. Apontávamos no acampamento, então, a partir das 10 horas e lá peregrinávamos pelas barracas, esperando um convite para entrar e tomar um café. Ao contrário do almoço, para o qual, no começo, nunca éramos convidadas, qualquer barraca tinha sempre um cafezinho para nos oferecer. O convite para entrar partia sempre de uma calin e era imprescindível que ela estivesse ali o tempo todo nos acompanhando, para que nunca ficássemos na constrangedora e suspeita situação de estar a sós com um homem calon.

Com o passar do tempo fomos descobrindo que as ciganas nos evitavam no almoço pois ficavam ‘envergonhadas’, pensavam que não iríamos gostar da comida, que acharíamos simples, humilde, que teríamos algum tipo de aversão a ela. Esse era um indício interessante de como éramos vistas ali. Se por um lado nossa atuação no processo fundiário nos abria portas, ajudando a conquistar a confiança dos ciganos em nosso trabalho, por outro, eles nos viam como ‘autoridades’, ‘*gajins* importantes’, o que nos dificultava a sair de uma relação formal e protocolar. Helena ficou conhecida como ‘advogada dos ciganos’ e, muitas vezes, eu também, mesmo não sendo formada em direito. Para os calons, isso pouco importava, nós duas éramos colocadas em um mesmo lugar, o de ‘*gajins* estudadas’, ‘as *gajins* que ajudam a conseguir terreno’. Muitas vezes éramos chamadas também de ‘*gajins* da prefeitura’, já que para vários ciganos não há diferenciação entre as instituições ‘brasileiras’, são todas um bloco homogêneo. Essa conclusão muitas vezes levava (e ainda leva) os calons a nos pedirem auxílios como, por exemplo, “tampar um buraco que abriu no meio de uma rua do acampamento”. Se no caso de Helena, por ter formação em direito, seu ofício de advogada fazia um sentido mais claro para os calons, minha formação em antropologia era algo um tanto abstrata, o que levava muitos interlocutores a me chamarem de ‘colega da advogada’. Alguns dos efeitos dessas especulações reversas no sentido dado por Wagner (2010) são trabalhadas de maneira mais cuidadosa na tese de Helena (Dolabela (2019)).

Aos poucos fomos ganhando mais intimidade com algumas famílias e já conseguíamos mapear aquelas barracas onde éramos recebidas com mais

naturalidade, onde a conversa rendia mais e seus moradores se tornaram mais próximos. Passávamos a maioria das tardes nas barracas dos calons que exerciam papel de ‘liderança’, como Carlos Rezende, ou do casal Cristina e Ronan (ele era o vice-presidente da *Associação Guiemos Kalon*) e em conversas com casais mais idosos. Nesta primeira experiência em campo, a marcada diferenciação do gênero, de seus papéis e do espaço ocupado por cada um deles no acampamento já chamava atenção, prenunciando que, a partir do meu lugar de mulher, seria com as calins que eu iria ter uma relação mais próxima. Rapidamente aprendemos que não era aconselhável conversar com um calon sem a presença de sua esposa, e que teríamos que ter um cuidado com nossas vestimentas e com os passos dados no acampamento para não passarmos qualquer impressão equivocada sobre nossas intenções ali. Mesmo assim, algumas de nossas atitudes de ‘gajin’ sempre os intrigava e geravam questionamentos diretos, como o fato de andarmos sozinhas sem nossos maridos e filhos. No primeiro campo, no entanto, marcado pela eminência da questão territorial em curso, foi possível estabelecer uma relação de amizade com alguns homens, principalmente as lideranças mais inteiradas no processo, como Carlos e Ronan. Com eles, os assuntos que começavam em torno do terreno, como reuniões, documentação, estratégias, logo transbordavam para outros mais pessoais, ligados aos parentes, às ‘catiras’, às festas, traições ou qualquer outro. Os calons idosos também gostavam de puxar uma prosa. Já os mais jovens, naquele contexto afastados dos temas que envolviam *gajons* do poder público, limitavam-se a nos cumprimentar de longe, quando muito.

Passamos também a ser convidadas para alguns festejos calons, o que foi crucial para a minha pesquisa de mestrado, focada na festa de casamento. Durante este primeiro campo, conheci mais dois acampamentos, o de Céu Azul, também em Belo Horizonte, e outro em Pedro Leopoldo. Fomos até este último na ocasião de uma grande festa de casamento, minuciosamente descrita em minha dissertação de mestrado (Campos, 2015). Contudo, até o término do primeiro campo, as idas a outros ‘pousos’ eram esporádicas, e minha interlocução se dava quase exclusivamente com os moradores do Acampamento do São Gabriel.

Uma experiência mais prolongada e profunda entre os calon demonstra, por sua vez, a quase impossibilidade de se fechar em um acampamento só, na medida em que cada um deles está conectado a vários outros por múltiplos laços de várias naturezas, formando um circuito pelo qual as pessoas estão em intensa circulação. Depois da finalização da pesquisa de campo para o mestrado, mantive contato com

os amigos que fiz no São Gabriel, atualizando nossas relações através de visitas espaçadas, pequenos trabalhos filmicos, reuniões em algum órgão público, ligações e redes sociais. Acompanhei, um pouco de longe, as mudanças ocasionadas na paisagem do acampamento após a assinatura do termo de garantia do terreno, várias barracas sendo substituídas por casas, o aumento das invasões nos terrenos que margeiam o acampamento, a chegada de novas ‘turmas’¹⁹ ciganas. Mas foi em abril de 2017 que retomei as visitas diárias ao São Gabriel para a realização de um segundo trabalho de campo, agora para o doutorado. Neste início, Helena, já em fase mais avançada do doutorado, retornou a campo junto comigo, ainda sem imaginar que compartilharíamos novas demandas de regularização fundiária. Trabalhamos juntas durante algum tempo, até ela finalizar seu período de campo, e em seguida continuei sozinha.

Ampliando territórios, aprofundando relações

Era uma tarde de abril de sol quente e céu azul em 2017, quando adentrei o acampamento de baixo²⁰ do São Gabriel para dar início ao trabalho de campo para o doutorado. A paisagem mudara um pouco desde o campo do mestrado; a barraca de Seu João, um velho amigo, continuava na entrada dando boas-vindas aos visitantes, assim como a de outros ciganos conhecidos destes tempos. Outra parte delas, porém, era de ciganos recém-chegados. As notícias eram de que o acampamento de baixo havia acabado de passar por uma intensa reconfiguração, devido à partida de uma ‘turma’ de ‘ciganos cariocas’²¹ depois de uma grande briga ocorrida ali. Foi justamente esta súbita debandada dos ‘ciganos cariocas’ que abriu caminhos para que Lira fosse montar sua barraca em um espaço abandonado pelos moradores anteriores, bem ao lado da barraca de Claudia, sua filha, recém ‘juntada’ com um cigano que reside no acampamento há mais tempo. Neste mesmo dia de abril, Helena e eu, assim que avançamos em direção ao centro do acampamento de baixo, fomos abordadas por esta cigana, que levantou os braços nos convidando a entrar em sua barraca. Lira é uma calin de cinquenta e poucos anos e vestia uma saia rodada de um tom laranja forte,

¹⁹ No primeiro capítulo discorro sobre o conceito calon de ‘turma’.

²⁰ O Acampamento do São Gabriel é dividido em duas partes – a de baixo e a de cima, conforme mostrarei no capítulo 1.

²¹ Os calons usam o tempo todo este referencial identitário: os ‘calons mineiros’, ‘calons cariocas’, ‘calons baianos’ (ver cap. 1).

com uma camiseta colada ao corpo (diferente da maioria das ciganas, ela não gosta de vestidos, prefere saia e blusa como peças separadas). Possui os cabelos pintados de preto na altura dos ombros, corpo magro e uma voz rouca, que chama atenção quando profere frases no ritmo cantado que pertence aos calons. Viúva, vivia em sua barraca com dois netos que ela ajudava a criar. A maneira calorosa com que Lira nos chamou para entrar por si só não era um prelúdio de nossa intensa amizade. Como mencionei, meu trabalho de campo para o mestrado foi realizado a partir de uma dinâmica semelhante, de chegar ao acampamento e esperar o primeiro convite para um papo e um café na varanda de alguma barraca, o que sempre ocorria. No entanto, mesmo estabelecendo muitos laços de amizade no acampamento, eu sempre tinha a sensação de que quando a conversa esfriava, pouco me restara a fazer ali além de atrapalhar a vida e a rotina daquelas pessoas. O fato de não residir no campo me fazia sentir sempre como uma visitante em cada barraca que eu percorria, e, como toda visita, não tarda a chegar a hora em que se percebe que é melhor ir embora.

O convívio na barraca de Lira, no entanto, foi o início de uma mudança que marcou a dinâmica do trabalho de campo para a tese. Depois do dia em que nos conhecemos, quando ela me via apontar no acampamento, já me gritava, mostrando fazer questão de que eu fosse para sua barraca passar o dia com ela. Em pouco tempo a gentileza já tinha se transformado em uma espécie de compromisso – que eu cumpria com gosto – e se eu ousasse passar a tarde em outra barraca que não a dela, ela ficava enciumada. Os outros moradores do acampamento já me relacionavam a ela, como se eu pertencesse mesmo àquele núcleo familiar. Quando eu chegava, já logo me avisavam: “oi Ju, a Lira está lá te esperando”. Ou: “a Lira ainda não chegou do posto de saúde”. Logo eu já participava de todos os momentos e assuntos do seu núcleo familiar, ouvia confidências, fofocas sobre outras ciganas, sobre as *gajins* vizinhas. Passei a ter um acesso mais livre em sua barraca, sendo convidada para descansar em sua cama, usar a parte de trás da barraca, sempre restrita aos moradores (ver cap. 5), abrir a geladeira e finalmente era convidada a participar das refeições. Íamos juntas às festas, eu a levava para visitar parentes em outros acampamentos, participava dos cultos evangélicos realizados em sua barraca, ajudava a resolver qualquer problema relacionado a documentos e burocracias brasileiras de seus netos. Em algumas ocasiões, principalmente quando havia festas e, portanto, muita cerveja, para não voltar para casa dirigindo, eu dormia em sua barraca.

Entendo que a possibilidade de estar presente de forma mais intensa dentro da barraca de Lira deve-se, em grande medida, ao fato dela ser viúva. Dificilmente eu seria bem-quista durante tanto tempo na barraca de um casal. Como mencionei, uma mulher, seja ela calin ou não, nunca deve ficar sozinha na presença de um homem que não faça parte de sua ‘turma’, isso é motivo para ela ficar ‘mal falada’, para desconfiarem de suas intenções, ‘é vergonha’ para ela. Assim, minha convivência excessiva em um lar de um casal sempre me pareceu inviável, pois exigiria um cuidado redobrado da esposa em relação a mim, que deveria ficar sempre por perto e certamente geraria dúvidas em relação aos meus propósitos ali. Percebi também que o fato de Lira não ter um marido foi definidor da intimidade e liberdade que se deu entre nós, se comparadas às minhas interlocutoras anteriores. Mesmo que seu neto, um jovem de 17 anos, estivesse muitas vezes por ali, conversávamos de muitos assuntos impossíveis de serem abordados caso Lira fosse casada.

A relação que criei com Lira, por outro lado, ajudou a me aproximar de várias outras calins do acampamento, na medida em que a primeira impressão que causei durante o trabalho de campo do mestrado, de uma ‘*gajin* da prefeitura’ foi se diluindo consideravelmente. Todos sabiam que eu ‘tinha estudo’, que eu ‘era útil’ em questões que envolviam as burocracias e o Estado *gajon*, mas minha presença diária ali me colocou na condição de ‘*gajin* amiga’, de modo mais parecido a algumas vizinhas não ciganas que acabam criando laços de amizade com as calins. Mas, segundo as calins, eu ainda tinha vantagens sobre as outras vizinhas *gajins* por conhecer melhor as normas de comportamento calon, e, assim, muitas de minhas ações e minhas vestimentas (sempre usei calças nada justas ou saias compridas) foram me credenciando entre minhas interlocutoras, como uma ‘gajin’ muito confiável, uma ‘*gajin* com vergonha’.

Minhas primeiras relações mais próximas foram com as parentes de Lira. Veremos ao longo da tese que há um rígido controle do acesso às barracas no interior de um acampamento, de modo que apenas parentes próximos, pertencentes a uma mesma ‘turma’, se visitam com frequência, fato que influenciou o primeiro ciclo de amizades mais intensas que criei. A filha de Lira, Claudia, e seus netos, são os únicos que possuem acesso irrestrito à sua barraca e assim passávamos muitos dias juntos. Muitas vezes, Lira me pedia para levá-la até o acampamento do Céu Azul para visitar sua irmã Teresa. Nestas ocasiões, passávamos o dia com ela, que preparava um generoso almoço enquanto atualizavam as notícias dos acampamentos uma para a

outra. Aos poucos, fui fazendo amizade com outras calins do entorno de Lira e sinto que minha condição de ‘gajin’ foi me conferindo uma certa neutralidade para frequentar outras barracas, sempre com os devidos cuidados que pede a etiqueta cigana (visitas mais rápidas e mais cerimoniosas). Maria, que vive com o marido ao lado da barraca de Lira, me convidava para ir até a sua conversar, tomar um café e às vezes íamos juntas visitar a casa de Preta, uma cigana que vive com sua família em um terreno há cerca de um quilômetro do acampamento. Alguns metros à frente de Lira, mora a costureira Janete, outra calin que eu passei a visitar para bater papo ou quando precisava fazer pequenos reparos em alguma roupa. Sua sogra, Dona Colarina, vive ao lado de Lira e passávamos algumas tardes conversando embaixo da sombra da sibipiruna que fica em frente à sua barraca. Do lado oposto do acampamento de baixo, há Luana, uma tímida calin que também parece gostar de minha companhia. Fiz também amigos homens, cuja proximidade e meu acesso a certos assuntos foi sempre limitada por minha condição de mulher. No entanto, alguns, mais que outros, sentam comigo e com as calins para jogar conversa fora no dia a dia.

No acampamento de cima, por sua vez, eu mantive uma relação mais próxima com meus interlocutores do primeiro campo para o mestrado, principalmente o casal Cristina e Ronan e também Carlos. As visitas ao acampamento de cima, no entanto, eram bem mais esporádicas e grande parte do meu campo no São Gabriel para o doutorado se passou na parte de baixo. Lira quase não frequenta a parte de cima, pois não tem parentes próximos ali. Só sobe quando tem festa e todo acampamento se mistura. “Não gosto de ir lá, o povo comenta, gera conversinha”, ela sempre diz.

Se essas eram as barracas nas quais eu passava a maior parte do tempo, também não me faltaram oportunidades de frequentar outras, com as quais eu não tinha tanta abertura, por motivos diversos. O meu lugar, nesses casos, continuava a ser o de alguém que pode ajudar a resolver problemas de diversos tipos. Eu era então chamada por vários ciganos para ler bulas de remédios, marcar exames médicos, ajudar a tirar documentos, dentre outros pequenos auxílios. Grande parte dos ciganos acima dos 40 anos não sabem ler ou lêem muito pouco e, claro, têm dificuldade para compreender as enfadonhas explicações burocráticas de quaisquer *gajons* de órgãos públicos, hospitais ou postos de saúde ao fazerem alguma consulta. Em certa ocasião, a falta de atualização das famílias no cadastro do Programa Bolsa Família do Governo Federal resultou no bloqueio do benefício em diversas casas e barracas. Eu fui

solicitada para tentar ajudar a resolver o problema de uma família, e, ao ligar para o telefone do Bolsa Família, no MDS (Ministério do Desenvolvimento Social), consegui descobrir a razão do bloqueio e consultar a data do desbloqueio. Minha simples ação – o desbloqueio já estava previsto, só descobri a data que isso iria ocorrer – foi noticiada com um estrondoso sucesso e ecoou para além do São Gabriel. Fiquei conhecida como ‘a *gajin* que desbloqueia o bolsa família’. A partir daí, quase diariamente eu recebia um recado para ir a uma barraca ajudar a consultar e a resolver a situação do bloqueio do benefício, o que me possibilitava novas relações. Durante meses recebi também ligações de parentes de vários outros acampamentos de Minas Gerais que ficaram sabendo da minha ‘fama’ e me pediam auxílio.

A ideia inicial era continuar o campo apenas no São Gabriel, aprofundando as relações já feitas e aproveitando as potencialidades desses novos encontros. No entanto, ainda no início do trabalho de campo em abril de 2017, dois pedidos de assessoria nos foram feitos por duas ‘turmas’ diferentes, indicando o começo de uma mudança de planos. Helena e eu andávamos pelo acampamento quando Dona Jandira, uma calin já idosa, nos abordou, dizendo que a ‘turma’ de sua filha em Nova Lima (local onde ela também morava) queria nossa ajuda para conversar com a prefeitura sobre a questão do terreno. Helena passou seu contato para Jandira e, alguns dias depois, o cigano Toninho ligou para ela explicando a situação. Ele e o irmão João nasceram em Nova Lima – município colado em Belo Horizonte – e viviam no mesmo terreno há mais de dez anos com suas famílias. Ao todo são três barracas neste acampamento: a de Toninho, sua esposa Sueli e um filho solteiro; a de João, sua esposa Adriana e dois filhos solteiros; e a de Dona Jandira, mãe de Adriana. Todos possuem parentes no São Gabriel e em períodos de andanças já viveram por lá. Eles, no entanto, tentavam regularizar o terreno em Nova Lima para poderem construir sua tão sonhada casa, nos moldes daquelas recém construídas pelos parentes do São Gabriel. Mas o diálogo com a prefeitura não avançava e eles ficavam receosos com uma proposta feita pelo município alguns meses antes em que lhes ofereceram a doação de apartamentos populares em prédios, o que lhes causava arrepios. Diziam que a vida cigana era em lugar aberto, tinham horror à ideia de morar um em cima do outro, além do mais, a criação e catira de cavalos era sua atividade principal, e para isso, precisavam de espaço.

Estávamos ali diante de uma nova demanda de regularização fundiária de um terreno cigano, o que, após a experiência bem-sucedida no São Gabriel, nos deixou

animadas. O terreno nesse novo caso pertencia à prefeitura de Nova Lima, o que exigiria adaptações na argumentação, modificações no embasamento legal, mas, por outro lado, poderia facilitar a negociação. Começamos então um trabalho de campo naquele acampamento e ao longo deste tempo realizamos uma série de reuniões com a prefeitura para a tentativa de regularização do terreno. Fizemos um memorial antropológico daquele acampamento, endossado pelo NUQ, apresentando as famílias e sua histórica relação com a cidade, produzindo o argumento a favor da regularização e uma proposta de regularização fundiária, já incluindo no documento o embasamento jurídico necessário. Envolvemos também o Ministério Público Federal, que foi um importante parceiro no processo de regularização do terreno do São Gabriel. Após um ano de tratativas e negociações com a prefeitura de Nova Lima, a Câmara Municipal da cidade aprovou a Lei 2.653 de 27 de setembro de 2018 que autorizava a doação da área de 865 m² para a comunidade cigana, sendo estabelecido que o imóvel não poderá ser penhorado, alienado, nem ter sua destinação habitacional alterada, garantindo assim a destinação social do terreno para aquelas famílias ciganas²².

O outro pedido de assessoramento a que me referi veio da barraca do calon Seu João, no mesmo abril de 2017. Sua esposa estava hospitalizada e por conta disso a família de seu filho Roberto, que vive em um acampamento em Conselheiro Lafaiete, passava alguns dias no São Gabriel. Ao conhecermos a ‘turma’ de Robertinho, eles, já sabendo da nossa atuação no processo de regularização do terreno do São Gabriel, nos pediram para ajudá-los. Contaram-nos que a família vive no município de Conselheiro Lafaiete há cerca de 20 anos e depois de algumas mudanças forçadas de pouso, estabeleceram-se em um terreno público em uma região rural da cidade, por indicação da própria prefeitura, onde estavam há cerca de 10 anos. Por referência ao bairro onde se encontra o ‘pouso’, são conhecidos como calons do São José, já que há ainda mais dois acampamentos calons na cidade. Mesmo sem sofrerem uma iminente ameaça de despejo, eles nos relataram as dificuldades impostas pela irregularidade do acampamento, que contava naquele momento com 12 barracas. O que mais os incomodava no momento era a impossibilidade de obterem um padrão de água regularizado, obrigando-os a ter que comprar água de uma vizinha, que lhes cedia a mangueira para encherem suas cisternas uma vez ao

²² Este processo de regularização, assim como o do São Gabriel, é narrado em detalhes na tese de Helena Dolabela (2019).

dia, quando muito. Além de cobrar-lhes preços abusivos, muitas vezes as famílias ciganas ficavam sem água parte do dia ou mesmo por vários dias.

Helena e eu, então, iniciamos com eles um trabalho semelhante ao de Nova Lima, que incluía o trabalho de campo no acampamento e reuniões com a prefeitura para apresentação da demanda de regularização. Como Conselheiro Lafaiete era um pouco mais distante – fica a 115 quilômetros de Belo Horizonte – era mais produtivo fazer visitas que incluíam passar a noite no acampamento, o que nos proporcionou uma relação bastante intensa com alguns moradores, especialmente com nossa anfitriã, Sueli, esposa de Roberto e com seus pais, Dona Judith e Seu Custódio. Pela primeira vez eu dormiria em uma barraca de um casal, o que nesse caso não causou nenhum constrangimento pois, além de serem Helena e eu – e não apenas uma *gajin* sozinha – todo o acampamento sabia que estávamos ali para o trabalho relacionado à regularização da área, a pedido dos próprios moradores. Nossa relação ficou tão amistosa que mesmo findado o campo direcionado à questão do terreno, Sueli constantemente me ligava convidando a passar alguns dias com eles e, assim, por várias vezes eu fui para Conselheiro Lafaiete dormir alguns dias em sua barraca.

Produzimos, como pesquisadoras do NUQ, mais um memorial, do Acampamento Calon do Bairro São José, contendo um estudo antropológico e pedido de regularização do terreno e apresentamos à prefeitura de Conselheiro Lafaiete. Nos reunimos com o secretário de habitação, o de cultura e os membros do departamento jurídico da câmara municipal e da prefeitura e foram dados encaminhamentos para o caso. Até o momento, no entanto, esta regularização ainda não obteve um desfecho. A própria prefeitura chamou a atenção para a necessidade de olhar para os dois outros acampamentos ciganos da cidade, um do Bairro Satélite e outro no Bairro Paulo VI e incluí-los na discussão sobre regularização, o que complexificou o processo. No ano de 2018, fui procurada por Gino, uma das lideranças do acampamento do Paulo VI para que atuássemos ali também. O caso era mais complicado do que o do Bairro São José, pois o terreno onde vivem há dez anos, já tendo inclusive uma casa de alvenaria construída, foi alvo de uma notificação de despejo da prefeitura, solicitando a saída da comunidade em um prazo de trinta dias. As notícias dos jornais locais diziam que a área do acampamento será destinada a ampliação do parque industrial de Lafaiete. Diante desta nova demanda, realizei mais um trabalho de campo – mais curto e pontual – com este acampamento e com o terceiro da cidade, o do Bairro Satélite, para elaboração dos memoriais de cada um deles, para serem incluídos no pleito de

regularização dos terrenos ciganos da cidade de Conselheiro Lafaiete. A junção das três demandas foi importante para contemplar todos os acampamentos da cidade, no entanto, devido às particularidades de cada um, este tende a ser um processo mais demorado, que depende também, e principalmente, do interesse da prefeitura no andamento da regularização.

É possível notar que os bem-sucedidos casos de São Gabriel e Nova Lima vêm incentivando novas procuras por regularização de terrenos ciganos em Minas Gerais. A rede de relações muito conectada entre os acampamentos e a proximidade entre as histórias de cada um deles resultaram em uma explosão de demandas, antes reprimidas. Além destes, já chegaram até nós pedidos de assessoramento para tentativas de regularização de terrenos de acampamentos nas cidades mineiras de Pedro Leopoldo, Juiz de Fora, Santa Bárbara e Ibirité. Todos estes casos já estão em andamento, em graus distintos de avanço e estão sendo acompanhados pelo Ministério Público, Defensoria Pública e pela Associação Estadual Cultural de Direitos e Defesa dos Povos Ciganos, da qual falarei a seguir. O caso de Ibirité foi o que acompanhei mais de perto e será objeto das próximas linhas, pois se tornou um dos acampamentos centrais da presente pesquisa.

Na esteira dos pedidos de auxílio de regularização fundiária, Lira sempre me falava que eu tinha que conhecer o acampamento de Ibirité, onde vivia parte de sua família, para ajudá-los com o terreno. Ibirité é um município da região metropolitana de Belo Horizonte e o Bairro São Pedro, onde se encontra o acampamento, está há 31 quilômetros do acampamento São Gabriel. Lira possui uma estreita relação com uma das ‘turmas’ residentes há mais tempo neste acampamento, composta por alguns primos e pela enteada Juma, filha do seu ex-marido Tião. Em setembro de 2017 fui pela primeira vez ao Acampamento São Pedro. Lira iria passar alguns dias com a ‘turma’ de lá e pediu que Helena e eu a levássemos. Argumentou que poderíamos aproveitar a ida para conversar com os moradores sobre a questão do terreno, além de provar o churrasco que estavam preparando naquele dia. Ao chegarmos, os parentes de Lira já estavam todos reunidos em uma das barracas, tomando cerveja e assando a carne. Lira nos apresentou um tanto orgulhosa, fazendo questão de contar que “não saímos de sua barraca”, “éramos igual irmãs para ela”. Com seu estilo generoso e poético, Lira resumiu para os parentes sua visão sobre nosso ofício: “a profissão delas é andar pelo mundo e ajudar quem precisa de lugar”.

Nesta ocasião conhecemos Valdinalva Barbosa – conhecida como Nalva – e seu marido, Itamar Soares, pertencentes à outra ‘turma’ residente do acampamento. Nalva, muito simpática e desenvolta, foi quem nos explicou a situação do terreno e nos contou que tinha muita vontade de reativar uma associação cigana que havia fundado quando vivia em Conselheiro Lafaiete, na ‘turma’ de seu marido anterior. Ela nos trouxe uma pasta com diversos documentos sobre a associação, atas, estatuto e recortes de jornal, mostrando animada as ações políticas e culturais que tinha conseguido promover no município. Mas com a separação, teve que deixar a ‘turma’ do marido e a cidade, paralisando seu trabalho com a associação. No entanto, agora queria retomar sua militância em prol da causa cigana e lutar pelo território de Ibirité. Helena e eu ficamos bastante impactadas com a postura e presença de Nalva, pois até então só havíamos conhecido lideranças masculinas entre os calons. As calins com as quais convivíamos não mostravam muito interesse em encabeçar questões que envolviam a política, a militância cigana e a esfera extra acampamento. Pensávamos inclusive que não seria possível uma calin ocupar esse lugar, dada a marcada diferenciação dos papéis e posições de gênero entre os calons. A convivência com Nalva, no entanto, fez estremecer essas conclusões precipitadas e os anos que se seguiram foram marcados pelo florescimento de outras lideranças femininas, bem como pela consolidação de Nalva como liderança estadual, como irei mostrar no capítulo 6.

Voltando à primeira visita ao acampamento de Ibirité, Valdinalva nos contou que o terreno no qual vivem pertence à prefeitura e as primeiras famílias fixaram ‘pouso’ ali há cerca de 15 anos. Entre elas, estava a família de Tião, ex-marido de Lira, considerado o fundador daquele acampamento. Depois disso as famílias circularam por outros bairros da cidade, voltando para aquele terreno há aproximadamente dez anos. O pedido de Nalva era para que atuássemos na tentativa de diálogo com a prefeitura de Ibirité para uma tratativa de regularização. Helena e eu nos comprometemos a ajudar, mas em um futuro próximo, pois estávamos totalmente ocupadas com os casos de Conselheiro Lafaiete e de Nova Lima. Eu conciliava meu tempo entre os três acampamentos, São Gabriel, no qual eu passava a maior parte, e os outros dois. Naquele momento os moradores do acampamento de Ibirité ainda não sabiam, mas já havia sido endereçada à comunidade uma liminar de reintegração de posse do terreno com data de 27 de abril de 2017, mas que eles só teriam ciência

um ano depois, quando foi convocada uma audiência de conciliação para o dia 21 de maio de 2018.

No restante do ano de 2017 mantive um contato esporádico com Nalva pelo telefone e nosso combinado era que, assim que eu conseguisse arrumar um tempo livre, trataria de assessorá-la com as questões do terreno de Ibirité. Finalizei a primeira fase do meu trabalho de campo em janeiro de 2018 e meus planos eram dedicar-me no primeiro semestre desse mesmo ano à organização do meu material, leituras para a tese e minha qualificação, para retornar ao campo no segundo semestre. Ao longo desses meses, fiz visitas esporádicas aos acampamentos, para ir a alguma festa ou visitar os amigos. Em junho, às vésperas do meu retorno oficial ao campo, um acontecimento inesperado propiciou uma curva nos meus planos: Lira decidiu se mudar para perto dos parentes do acampamento de Ibirité, levando seu neto. Eu que imaginava passar novamente a maior parte do campo no São Gabriel, acabei então seguindo meu principal núcleo familiar até o município vizinho. A ida de Lira para Ibirité, por outro lado, confluiu para que eu cumprisse a promessa feita a Nalva de assessorá-la com o processo do terreno e assim o último trabalho de campo teve Ibirité como centro. Nalva e Lira me abriram as portas do Acampamento São Pedro, a primeira fazendo questão de me introduzir a todos os moradores e a segunda sendo minha fiel anfitriã. Durante a semana eu ia e voltava diariamente para Belo Horizonte e em alguns finais de semana eu ia dormir em sua barraca. Como retribuição pela hospitalidade, minha estadia incluía buscar a filha e a neta no acampamento do São Gabriel para passarem o fim de semana com a avó. Nós quatro dormíamos juntas na barraca e o intenso convívio em Ibirité me presenteou com mais uma série de relações com ciganos e ciganas, da ‘turma’ de Lira e da de Nalva.

No período em Ibirité, acompanhei de perto a rápida ascensão de Valdinalva como liderança cigana. Como mencionei, o acampamento foi alvo de uma ação de despejo que culminou em uma audiência de conciliação em maio de 2018. Nesta audiência, a prefeitura de Ibirité não apresentou nenhuma alternativa viável para as famílias ciganas diante da possibilidade de remoção do acampamento. Diante desse cenário, Nalva iniciou uma intensa luta para suspender a liminar e para garantir a permanência dos calons no terreno do Acampamento São Pedro. Na esteira desses acontecimentos, fundou junto com seu marido a Associação Estadual Cultural de Direitos e Defesa do Povo Cigano, no mesmo ano de 2018 e deu início a uma série de movimentos de articulação política pela causa cigana (ver cap. 6). A amizade e

parceria com Nalva colocou ainda mais um acampamento no meu circuito de campo: o de Barbacena, onde está a ‘turma’ de seu primeiro marido, pai de seus dois filhos já casados que também residem ali. Juntas, fizemos algumas viagens até lá para visitar seus filhos e netos, onde ficávamos hospedadas na barraca de sua filha, Shirlei. Foi a partir desse cruzamento entre minhas posições de *gajin* que ajuda no terreno, de *gajin* amiga e de *gajin* caroneira que fui levada a expandir a pesquisa para essa ampla rede de acampamentos. A intensa conexão entre eles demonstra a impossibilidade de falar de um sem falar sobre os outros. Ao longo dos anos em que acompanho os calons mineiros, são inúmeras as idas e vindas de famílias que circulam por entre essa rede de acampamentos.

Comentários sobre o fazer campo entre os ciganos

A descrição de minha trajetória de campo e de construção das relações com os ciganos mineiros já contém em si vários esclarecimentos metodológicos da tese. Muitos trabalhos narram as dificuldades de se fazer campo entre ciganos, pelo caráter fechado desses povos ao não cigano, sua suspeição em relação a estes e a preferência pelo distanciamento ou o desejo de permanecerem invisíveis aos olhos *gajons* (cf. Stewart 2013). Ferrari (2010), por exemplo, narra em sua tese um episódio em que chegou a ser expulsa de um acampamento por um deslize (ela entrou a pedido de uma criança em uma barraca sem a presença da calin anfitriã) que gerou a ira das mulheres. Minhas condições de entrada no campo, ligadas aos processos de regularização fundiária, certamente facilitaram a aceitação por parte dos calons da minha presença ali e a autorização da minha pesquisa. Ao mesmo tempo, viver esta experiência e pensar sobre ela contribuiu para a delimitação de um entendimento próprio do meu trabalho como uma via de mão dupla, da tese como resultado de um “pacto etnográfico” como definiu Bruce Albert (Kopenawa & Albert, 2015: 522) sobre a relação com os yanomami; um pacto implícito, dirá ele, no sentido de compreender que a confiança depositada no etnógrafo pelos seus interlocutores implica expectativas de que ele lhes seja também útil como mediador entre estes dois mundos (cf. Dolabela, 2019). Ciente destes desafios, meu trabalho tentou se guiar pelo que Albert muito bem resumiu como “três imperativos indissociáveis do trabalho etnográfico”:

Em primeiro lugar, evidentemente, fazer justiça de modo escrupuloso à imaginação conceitual de meus anfitriões, em seguida, levar em conta com todo rigor o contexto sociopolítico, local e global, com o qual a sua sociedade está confrontada; e, por fim, manter um olhar crítico sobre o quadro da pesquisa etnográfica em si (Kopenawa & Albert, 2015:520).

Os anos de pesquisa e a diversidade de situações pelas quais vivenciei o trabalho de campo se refletem também em uma multiplicidade de formas de relação com meus interlocutores/as e de registro do material etnográfico. Nos momentos em que o trabalho de campo estava focado na coleta de material etnográfico para a elaboração de relatórios e memoriais antropológicos com vistas à regularização de terrenos, foi possível realizar diversas entrevistas, gravar conversas com autorização dos meus interlocutores e produzir pequenos censos dos acampamentos. No entanto, a parte mais robusta da pesquisa foi fruto de uma relação cotidiana mais intensa e mais íntima, onde não parecia caber perguntas estruturadas, gravações ou anotações. A não ser nestes momentos pontuais em que eu estava realizando algum levantamento ou entrevista, poucas vezes portava um caderno durante o trabalho de campo. Para mim, soaria constrangedor e artificial durante um almoço ou em uma conversa cotidiana, por exemplo, abrir o caderno para registrar uma fala. Por outro lado, para não deixar escapar os detalhes do dia, meu caderno de campo era impreterivelmente escrito durante as noites, ao longo de todos os períodos de campo.

Assumir que ser marido e esposa é o mote pelo qual se dá a construção da pessoa calon coloca conseqüentemente a construção do gênero como um dos pontos que fundamentam a filosofia e a ação calon e esta é sem dúvida uma questão central desta tese. Minhas percepções sobre a construção calon da diferenciação de gênero são influenciadas pela minha posição ali como mulher, não cigana, pesquisadora e pelas conexões que pude estabelecer com minhas interlocutoras e interlocutores a partir deste meu lugar, o que me permite assumir o resultado dessas interações como produtor de um conhecimento situado e corporificado (Haraway, 1995).²³ O fato de eu ser mulher imediatamente me abriu a possibilidade de maior interlocução com o universo das calins, mas minha condição de mulher não cigana e as condições de

²³ A produção de um conhecimento localizado, assim como aponta Donna Haraway (1995) não é uma espécie de opção epistemológica e sim um posicionamento político, neste caso, de uma agenda acadêmica feminista que assume a marcação dos corpos dos seus pesquisadores e todos os riscos implicados nesta assunção, em um movimento de desconstrução de uma certa ideia de objetividade científica.

minha entrada em campo também contribuíram para uma interação mais próxima com alguns homens, como já mencionei.

É principalmente o controle sexual que regula e proíbe a aproximação entre homens e mulheres de núcleos familiares diferentes, como veremos ao longo da tese. Mas, no meu caso, desde minha primeira chegada a campo, em 2013, como pesquisadora para produção de relatório antropológico peça do pleito territorial do acampamento do São Gabriel (BH), o contato com as lideranças masculinas foi muito facilitado. Ao longo do campo para a pesquisa de doutorado, também pude estreitar laços com alguns calons, principalmente os mais idosos – que me viam como uma filha ou sobrinha – e alguns bem jovens, com idade entre quinze e vinte e poucos anos, que estabeleceram comigo uma relação de amizade e certo grau de confiança. Certamente, o fato de, em ambos os casos, os homens estarem em faixas etárias diferentes da minha, possibilitaram nossa proximidade. As faixas etárias são determinantes para relações conjugais entre os calons mineiros e são pouquíssimos os casos em que essa prescrição não é respeitada. Um homem preferencialmente deve se casar com uma mulher um pouco mais nova e a diferença de idade de um casal nunca deve ser muito grande, na grande maioria dos casais que conheci, não passando de cinco anos. Os poucos casos que acompanhei de homens casados com mulheres mais velhas não são bem vistos pelos calons e as calins fazem comentários críticos e jocosos sobre esses casais. Assim, uma conversa entre uma mulher de trinta e poucos anos e um ancião não levanta grandes suspeitas de qualquer interesse sexual de alguma das partes, assim como não há muitas desconfianças na relação de amizade entre uma mulher da minha idade e um garoto de cerca de 20 anos: eu estou na faixa etária de suas mães. Mas foi entre as mulheres que estabeleci maior e mais aprofundada interlocução e é, sobretudo, a partir do ponto de vista delas que este trabalho pensa as dinâmicas das relações de gênero nos acampamentos calons mineiros.

O que move os calons: foco e estrutura da tese

O pequeno relato sobre meu trabalho de campo mostra como a atuação nos processos de regularização de acampamentos calons teve um lugar privilegiado em minha inserção, o que não implica, contudo, que essa seja a questão central da

presente tese²⁴. Mas acompanhar a maneira como os calons manejam seus pleitos de território e outras demandas junto ao Estado me ajudou a compreender o modo calon de relação – com os não ciganos, mas também entre ciganos. Lembro que ainda no início do processo de luta pelo território do São Gabriel, Carlos Rezende nos explicava que “cigano não invade terra, negocia”. Sempre foi assim, segundo ele, desde os tempos em que peregrinavam a cavalo. Quando a tropa chegava em um novo município, procurava o prefeito ou algum fazendeiro para negociar um pouso e o tempo de permanência. A negociação, em sua versão calon nominada ‘catira’ ou ‘breganha’, é, portanto, a chave para se entender a compreensão cigana acerca das relações em diferentes situações.

Desde o início da minha estadia entre os calons, o casamento, as separações e os ‘juntamentos’²⁵ mostravam-se como assuntos onipresentes, por isso mesmo, o casamento e seus ritos foram objeto principal de minha dissertação de mestrado. Nas fases iniciais da pesquisa, cheguei a cogitar que o casamento aparecia para mim com tanto protagonismo por eu estar constantemente entre as mulheres, imaginando que entre os homens outros temas ganham mais evidência. Faltava-me compreender, com esta hipótese, a importância de uma frase que durante o campo também fora repetida a mim por diversas vezes: “tudo é catira”. Se ‘catirar’ é produzir relações, o casamento está no centro e no topo deste sistema de negociações, ele se conecta a tudo. Voltando à afirmação do início, calons e calins, nascem, crescem e vivem para serem maridos e esposas. A tese parte assim deste mote central, tentando costurar ao longo de todos os capítulos as relações entre aliança, movimento e catira, todas variações em torno de um mesmo mecanismo de produção de relações.

A tese se divide em três partes e cada uma delas trata de um aspecto vinculado ao modo calon de produzir relações. Cada parte contém dois capítulos, totalizado seis capítulos. A primeira parte da tese destaca o movimento como fio narrativo. O primeiro capítulo, “Pousos”, dedica-se a uma apresentação dos acampamentos da pesquisa, os quais, somente aí aparecerão de maneira separada, pois a movimentação entre parentes forma uma rede imbricada. Discute-se os modos específicos dos calons mineiros de se relacionar com o espaço em que habitam e circulam e, como

²⁴ As relações de negociação calon com os *gajonse* com o Estado é foco da tese de Helena Dolabela (2019). Como fizemos parte do trabalho de campo juntas, nossos trabalhos podem funcionar como obras complementares.

²⁵ Nome dado às uniões conjugais posteriores ao primeiro casamento. Ver capítulo 4.

constroem a partir do movimento, noções próprias de territorialidade. No capítulo 2 “Os mortos”, movimentar-se é um dos preceitos fundamentais no tratamento dos parentes que falecem. O capítulo acompanha os processos de luto em um acampamento que perdeu duas mulheres em um curto intervalo de tempo e mostra como movimento e esquecimento se imbricam como peças chave para o corte das relações com parentes que morrem e para a continuidade da relação entre os vivos.

A ‘breganha’ ou ‘catira’ conduzem a segunda parte da tese. No capítulo 3, “Breganha, casamento e o valor da noiva”, introduzo o funcionamento e os modos de negociação calon – protagonizadas pelos homens, mas que não exclui as mulheres – mostrando como os circuitos de ‘breganha’ põem em uma intensa circulação objetos e pessoas. Em seguida, o casamento é apresentado como o ponto mais alto deste circuito, resultado de negociações entre famílias dos valores mais caros aos calons, o ‘nome’ e a ‘vergonha’. Se o casamento é o idioma da produção do parentesco, o capítulo 4, “Separações e juntamentos”, mostra como estes processos de feitura e desfeitura de relações conjugais são dinâmicos, estão sempre em movimento. Enquanto o primeiro casamento é o passo crucial para se tornar adulto, após ele ocorrer, calins e calons se separam o tempo todo, de formas também singulares, que envolvem outros modos de negociação, fuga e ocasionam reconfigurações importantes nas relações de parentesco, sobretudo nas relações entre mães e filhos.

A terceira parte da tese é dedicada às calins e a seu mundo, aquele no qual eu estive mais presente. No capítulo 5, “As tramas que os tecidos tecem”, para apresentar os principais aspectos que agenciam e movem a vida das mulheres ciganas, escolhi o tecido, e mais especificamente o vestido cigano como narrador da etnografia do feminino, justamente por ser ele um importante mediador de todos os tipos de vínculos. Através dele, o capítulo trata a relação das calins com as barracas, espaços que cuidam e habitam, a construção da feminilidade focada no comportamento e na aparência, a produção do corpo dividido entre alto e baixo ventre, as práticas de produção, (não) circulação e os diversos usos dos vestidos. O capítulo 6, “O Nascimento da Esposa”, que fecha e também intitula a tese, discute a produção do gênero e da pessoa calon sempre apontando para a produção de um casal, como já indicado nas antigas práticas de prometer os filhos para o casamento ainda no ventre. O capítulo se propõe ainda a apresentar uma mirada sobre o status da calin na socialidade cigana em um debate com a bibliografia de gênero e feminista, contrariando uma pré-concepção exógena, muitas vezes difundida, sobre uma

incontestável opressão de gênero nesse contexto. A tese termina discutindo os múltiplos sentidos implicados na ideia de nascimento. Antes de mais nada, meu objetivo foi levar a sério a perspectiva e os ensinamentos de minhas interlocutoras.

PRIMEIRA PARTE: SOBRE O MOVIMENTO

Capítulo 1. Pousos

1.1 Acampamentos e Turmas

A história de Margarida na última década atravessa todos os acampamentos que compõem esta pesquisa. Quando a conheci, em 2013, ela morava no São Gabriel com o terceiro marido. Ficou viúva do primeiro, pai de seus dois filhos, com quem passou mais tempo, dezesseis anos. Depois ‘se juntou’ com outro cigano e viveu com ele alguns anos no acampamento de Ibirité. Cada separação promovia o retorno para perto de ‘parentes de sangue’. Cada novo ‘juntamento’ a levava para o acampamento do marido. Quando se separou do terceiro, pediu ‘apoio’ para a ‘turma’ de sua Tia Daise no Acampamento São José, em Conselheiro Lafaiete. Passou um curto tempo ali, mas segundo ela, não se adaptou: “o pessoal lá é muito parado e lá faz muito frio”. Nesse interim, o neto se separou e foi viver em sua barraca. Eles rumaram para o acampamento do Céu Azul, em Belo Horizonte, ‘apoiados’ pela ‘turma’ da irmã de Margarida. Poucos meses depois, o neto tentou fugir com uma calin casada, ocasionando uma grande querela entre as duas famílias e obrigando-os a sair dali. Margarida voltou com o neto para o acampamento do São Gabriel, dessa vez para perto da barraca de sua filha, mãe do rapaz. No tempo em que passaram lá – cerca de um ano – o neto ‘se juntou’ a outra calin (montando uma nova barraca), meses depois se separou e voltou para a barraca da avó. A próxima saída foi impulsionada por um ciclo de vingança iniciado pelo assassinato de um cigano do acampamento por um *gajon* da vizinhança. Em seguida, esse último foi morto em circunstâncias nunca esclarecidas, mas a suspeita que pairou no bairro sobre os ciganos fez com que muitas famílias se mudassem com medo de uma represália, mesmo aquelas com pouca relação com o cigano assassinado. Margarida e o neto foram para perto de parentes no acampamento de Ibirité, onde o neto rapidamente arranjou uma nova esposa e montou barraca ao lado da avó. Menos de um ano depois, após uma sucessão de desentendimentos com outra ‘turma’, Margarida decidiu voltar para Céu Azul ‘apoiada’ por sua irmã. O neto e a nova esposa não poderiam acompanhá-la, já que

ele era proibido de pisar naquele acampamento por conta da briga ocasionada anos antes pela tentativa de fuga com a calin casada. “O Céu Azul é território inimigo”, dizia. Ele então foi buscar apoio novamente junto a parentes no São Gabriel²⁶.

Jurandir é o chefe de uma ‘turma’ formada por três núcleos familiares, o dele e o de seus dois filhos. Em 2013, viviam no São Gabriel e foram um dos primeiros a construir casas quando saiu o documento de garantia do terreno. Entretanto, no ano de 2017, alugaram suas casas para parentes e foram morar ‘de barraca’ durante 9 meses em um lote atrás do acampamento de Nova Lima para negociar 24 cavalos que trouxeram da Bahia. A escolha do local não foi aleatória, lá eles teriam ‘apoio’ dos parentes que vivem neste pouso e foram eles que lhes avisaram que o mercado da cidade estava bom para catirar cavalos. A ideia era ficar um ano nessa cidade, mas um problema de saúde de Jurandir os obrigou a voltarem mais cedo para suas casas no acampamento de Belo Horizonte, já que o hospital da capital possuía mais recursos. A volta para o acampamento onde possuíam casas, contudo, durou menos de um ano, já que, assim como no caso de Margarida, sua ‘turma’ rumou para outro pouso após a morte de um cigano no São Gabriel.

Acompanhar a vida de algum calon será certamente assistir a uma trajetória de andanças, que não se dão sem rumo, tampouco são trajetos feitos de maneira solitária. O movimento acontece guiado por uma cartografia de acampamentos interligados por múltiplos laços que envolvem alianças, parentesco, negócios – e também cortes de relações, inimizades, brigas, morte e vingança –, pelo compartilhamento de uma história comum e por um fluxo constante de ciganos que circulam entre eles. A denominação ‘acampamento’ ou ‘pouso’ – que remete a uma ideia de impermanência – vem desde os tempos em que os calons andavam em tropas de cavalos, armando e desarmando suas barracas em um ritmo mais constante que o atual. Mesmo que nas últimas décadas venha ocorrendo uma crescente estabilização desses pousos em uma mesma cidade, bairro ou área, o termo ‘acampamento’ ou ‘pouso’ não perdeu seu sentido, uma vez que, como já se pode constatar, o movimento ainda é parte constitutiva da vida dos calons. O adjetivo ‘mineiro’ que aparece em seguida, remete à localização e à relação com o Estado de Minas Gerais, mas de maneira mais complexa do que simplesmente origem ou residência, conforme veremos.

²⁶ Vários destes acontecimentos serão desdobrados ao longo da tese.

Todos os acampamentos que compõem esta pesquisa se entendem como ‘pousos mineiros’ ou ‘acampamentos mineiros’, assim como vários outros²⁷. No centro dela estão os acampamentos do bairro São Gabriel (Belo Horizonte) o do bairro São Pedro (Ibirité), o de Nova Lima e o do bairro São José (Conselheiro Lafaiete), por serem aqueles nos quais realizei a maior parte do trabalho de campo. Conectados a esta rede de acampamentos, a pesquisa abarca também, de maneira tangencial, os acampamentos de Céu Azul (Belo Horizonte), Barbacena e do bairro Paulo VI (Conselheiro Lafaiete), por fazerem parte do roteiro de visitas a parentes das minhas interlocutoras nas quais eu frequentemente estava presente.

“É tudo parente, é tudo primo”. Ouvi essa resposta ser proferida pelos calons inúmeras vezes diante do questionamento feito por algum *gajon* sobre o tipo relação que conecta os acampamentos mineiros. Os trabalhos de Florência Ferrari (2010), sobre calons em São Paulo e Flávia Arruda (2018), sobre calons no Espírito Santo registram resposta idêntica de seus interlocutores quando questionados sobre ciganos de outros acampamentos que mantêm relações entre si. Arruda (2018:77) chama atenção para o fato dessa afirmação sobre o parentesco generalizado ser feita principalmente quando aquele que lança a pergunta é um *gajon* desconhecido, demonstrando a intenção dos calons de passar a imagem de um grupo unido que se protege mutuamente. No entanto, à medida que o interlocutor ganha intimidade, o discurso sobre o sentido do parentesco se torna mais estrito e a segmentaridade vai aparecendo paulatinamente. De fato, esses sentidos são múltiplos e incluem esse entendimento, cruzando também como uma noção genealógica, conforme veremos nas páginas que se seguem e ao longo da tese.

É facilmente observável entre os moradores dos acampamentos calons mineiros uma constante e múltipla conexão no que diz respeito aos laços de parentesco cognático. Entendo por cognáticas as relações de tipo genealógicas, que envolvem uma conotação substancializada no parentesco (Viveiros de Castro, 2002a: 123), longe de ser, no entanto, as únicas que interessam aos calons, conforme mostrarei. A prescrição de casar os filhos preferencialmente no interior desse circuito de acampamentos forma uma configuração genealógica altamente conectada entre os

²⁷ Outros inúmeros acampamentos fazem parte deste conjunto interligado de pousos mineiros, muitos dos quais eu não tenho conhecimento. Os que mais frequentemente apareceram na minha pesquisa foram: um terceiro em Conselheiro Lafaiete (o do bairro Satélite), outro em Ibirité (o do bairro Cascata), o de Santa Bárbara, um em Pedro Leopoldo, um em Betim (o do Bairro Capelinha), o de Juiz de Fora.

pousos. A maioria dos calons idosos que conheci sabe estabelecer a (s) relação (s) de parentesco com outro calon de sua geração em outros acampamentos, fortalecendo a hipótese de que grande parte destas famílias possuem descendentes comuns. Florência Ferrari observou uma organização social bastante similar entre os calons do interior paulista:

(...) podemos falar de ‘implexos’, ou o que Lévi-Strauss chama de ‘feixe de relações’ (relações de relações) ([1955] 2008:2007), e eles indicam uma rede ‘muito conectada’. Nessas circunstâncias, dois indivíduos são parentes ‘por vários lados’: por terem um bisavô comum, por seus primos terem se casado entre si, e por uma série de casamentos intermediários que reforçam essas uniões (...) (Ferrari 2010: 217).

Martin Fotta, em sua etnografia sobre acampamentos calons da Bahia, também fez uma observação semelhante: “uma vez que um calon normalmente se casa com outro calon conhecido, a maioria das pessoas possui algum tipo de relação de parentesco nos acampamentos dessa região (Fotta 2018:42).

Apesar de considerarem esse circuito de acampamentos mineiros como conectados por uma grande rede de ‘parentes de sangue’, para ser considerado parente é preciso uma atualização contínua de relações de proximidade. Os parentes próximos serão assim, primeiramente, aqueles núcleos familiares que se aglutinam formando uma ‘turma’, que reside em um mesmo espaço. Um núcleo familiar é formado por um casal e seus filhos solteiros que vivem em uma mesma barraca ou casa.

A ‘turma’ geralmente se constitui a partir dos núcleos familiares de um grupo de irmãos do gênero masculino. Cada homem é considerado ‘chefe’ ou ‘cabeça’ de sua unidade familiar e o calon mais velho é normalmente o ‘chefe’ dessa ‘turma’. Para ser um ‘chefe’, a senioridade possui um peso grande, mas também é necessário ser um homem que possui ‘respeito’, ‘boa fama’, ‘bom nome’, um conjunto de atributos que constroem a reputação de um calon (ver cap 3, 4 e 6). Um ‘chefe’ possui ingerência apenas sobre sua ‘turma’, nunca mantendo o controle sobre outras. Os calons diferenciam o conceito de ‘chefia’ e o de ‘liderança’, sendo este último termo usado para se referir àqueles calons ou calins que possuem um papel de mediação com o Estado. Nesse sentido, há ‘lideranças’ mulheres, mas os ‘chefes de turma’ são sempre homens (ver cap. 6).

Seguindo uma tendência virilocal, o calon que se casa, sai da barraca dos pais para montar a sua ao lado da deles, constituindo assim mais uma unidade familiar dentro daquela ‘turma’. A calin que se casa, por sua vez, vai morar ao lado dos sogros, passando a fazer parte da ‘turma’ do marido. As pessoas que fazem parte de uma ‘turma’ se compreendem coletivamente e formam uma unidade quando entram em relação com outra ‘turma’. Cada uma delas sempre se movimenta de maneira conjunta. Se os homens empreendem uma viagem para fazer negócios em outra cidade ou se mudam de um acampamento para outro por conta de uma briga, por exemplo, a ‘turma’ inteira tende a acompanhá-los. Mas ela também possui sua dimensão destacável²⁸, já que se organiza e se reorganiza a partir de uma dinâmica de intensa segmentaridade e dispersão, quando, por exemplo, uma filha é ‘dada a outra turma’ através de uma aliança matrimonial ou um grupo de irmãos por algum motivo se separa e cada um vai viver com seu núcleo familiar em acampamentos distintos. Neste caso, a separação dos irmãos produz duas ‘turmas’ distintas.

A condição de viuvez também pode conferir uma certa fluidez na posição de uma calin entre sua ‘turma’ de origem, a ‘turma’ dos filhos e a do novo marido, caso se case novamente. Vejamos o caso de Margarida: depois que o primeiro marido morreu, ela continuou na ‘turma’ do pai de seus filhos. Quando ‘se juntou’ com outro calon, foi para a ‘turma’ dele. Ao se separar, foi viver com a ‘turma’ do marido da filha, já que seus pais já faleceram e os irmãos não vivem nos acampamentos mineiros. E assim ela vai alternando entre a ‘turma’ do marido (quando ‘se junta’ com algum calon) e a ‘turma dos parentes de sangue’ (seja a da filha, a da irmã, a da tia). Veremos que a dimensão destacável da ‘turma’, produzida pela segmentaridade, é um mecanismo que torna possível ter parentes próximos vivendo em outros acampamentos e, mesmo à distância, os vínculos de parentesco estão constantemente sendo atualizados. E essa atualização se mostrará crucial para o funcionamento da dinâmica de circulação das ‘turmas’ por entre estes pousos, ancorando o ‘apoio’, noção cara aos calons, conforme mostrarei mais à frente.

Um acampamento deve ser entendido não como uma unidade social discreta e encerrada em si mesma, mas como uma unidade espacial, uma base territorial que

²⁸ A escolha do termo ‘destacar’ é uma referência à Strathern (1992) [*made detachable*], em sua discussão sobre o valor e a troca na Melanésia, conforme mostrarei no capítulo 3. Mas aqui já é importante adiantar que quando falo em destacar a mulher de sua ‘turma’ através do casamento não se trata de uma alienação e não significa que ela deixa de ser parte de sua ‘turma’ de origem.

abriga uma ou várias ‘turmas’ dentro dele que se relacionam entre si e que o transbordam (Fig.1)²⁹. O acampamento de Nova Lima, por exemplo, o menor dentre os que compõem essa etnografia, é formado por uma única ‘turma’, com três barracas. Já o maior, o acampamento de São Gabriel, ao longo dos cinco anos desta pesquisa já se reconfigurou diversas vezes em um vai e vem de ‘turmas’ distintas, chegando a ter mais de dez delas compartilhando a mesma área. Veremos como essa coabitação de várias ‘turmas’ em um mesmo espaço produz diversos tipos de interações entre elas, muitas vezes fortalecendo relações, via negociações, amizades, casamentos, e muitas outras gerando fofocas, brigas e cisões. Se, por um lado, elas estão em constante interação, por outro, formam seus próprios microcosmos dentro de um mesmo acampamento, estabelecendo limites no convívio entre as ‘turmas’ e entre a circulação de pessoas no perímetro espacial socialmente definido para cada uma delas.

As próximas páginas apresentam um retrato dos quatro principais acampamentos da pesquisa, sem perder de vista que ele é fruto de um recorte bem específico no tempo. Como tudo na socialidade calon, um acampamento nunca está parado, todas as pessoas e as coisas que o atravessam e o compõem estão em constante circulação. Este será o único momento em que os acampamentos serão retratados de forma separada; no decorrer da tese aparecerão assim, misturados, cruzando-se a todo momento, formando um circuito por onde os calons mineiros passam, param, trocam, permanecem, vão e voltam.

²⁹ Em algumas situações, ‘acampamento’ e ‘turma’ podem ser utilizados em um sentido que parecerão sinônimos. Um calon que vive em outro acampamento eventualmente poderá se referir à ‘turma do São Gabriel’, englobando todas as famílias que vivem naquele espaço. Este seria um uso metonímico do termo ‘turma’. Privilegiarei, ao longo da tese, o uso do termo ‘turma’ em seu sentido mais usado pelos calons, ou seja, aquele restrito a um aglomerado de parentes próximos, para marcar as importantes discontinuidades existentes entre estes agrupamentos familiares e os espaços onde habitam.

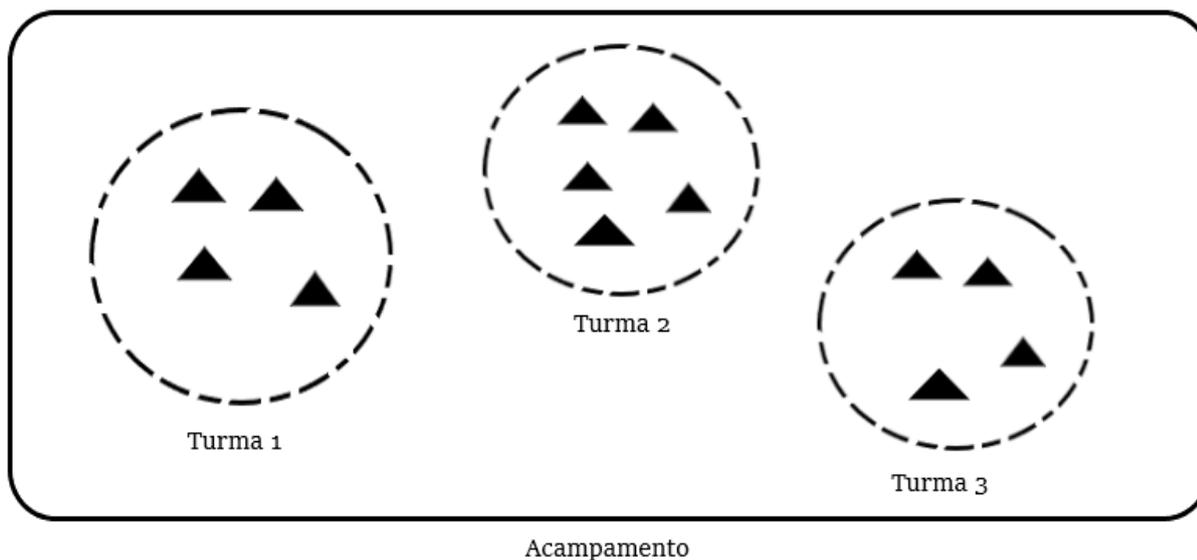


Figura 1. Croqui de como se configura um acampamento mineiro

São Gabriel, Nova Lima, São Pedro e São José

Um bairro da região nordeste da capital Belo Horizonte dá nome ao acampamento do São Gabriel, cuja paisagem é formada por barracas e casas ciganas que se intercalam às casas de *gajons*, em uma área de aproximadamente 35 mil metros quadrados (foto 3). A longa avenida que abriga o acampamento é uma das principais do bairro e sua ocupação vem crescendo vertiginosamente nos últimos anos, com casas, pequenos estabelecimentos comerciais, mercadinhos, padaria, posto de saúde e igrejas evangélicas. Ao longo do terreno dos ciganos, o relevo muda bruscamente, constituindo uma divisão quase natural entre duas partes do acampamento: a de baixo e a de cima. Tal separação geográfica acompanha também uma divisão na organização social: as várias ‘turmas’ que habitam cada uma das partes estão em sua maioria mais conectadas entre si do ponto de vista do parentesco. A quantidade de ciganos moradores do Acampamento São Gabriel variou consideravelmente ao longo dos anos de pesquisa, mas, considerando o pequeno censo feito no início do trabalho de campo para o doutorado, em maio de 2017 o acampamento de cima contava com 14 casas e 2 barracas, organizadas em 5 ‘turmas’ e o acampamento de baixo com 4

casas e 16 barracas, organizadas em 6 ‘turmas’, totalizando 82 moradores naquele momento.

O acampamento de cima é conhecido por ter muitos ‘homens de nome’ (ver cap. 3), exímios negociadores (‘catireiros’) que possuem boa situação financeira, uma grande quantidade de dinheiro circulando e, portanto, conseguem obter maior prestígio entre os calons dali e de outros acampamentos. Alguns são conhecidos na vizinhança por oferecer empréstimos a juros para os *gajons*. As mulheres de cima possuem vestidos em maior número e com os tecidos mais nobres que as de baixo. Também possuem mais joias. As festas de casamento, noivado, aniversário ou festa de santo do povo de cima são maiores e mais caras. Essa condição abastada dos homens do acampamento de cima faz com que as mulheres dali sejam as que menos trabalham em atividades que exigem a saída do acampamento. Algumas calins costumam, vendem tecidos, peças íntimas femininas, colchas e cortinas, mas o fazem dentro do acampamento, entre calins ou para *gajins* que circulam por ali. Os calons costumam me dizer que uma calin só deve sair do acampamento para vender algo quando o núcleo familiar passa necessidades, o que não é o caso das famílias do acampamento de cima. Quase a totalidade dos moradores de cima já construiu casas desde o início da regularização deste terreno. As casas possuem todas o mesmo padrão, com um formato quadrado e os cômodos em seu interior divididos em banheiro, cozinha, sala e, em geral, dois quartos – o que representa uma inovação para grande parte das famílias, acostumadas ao ambiente unificado da barraca. As cortinas coloridas, presentes nas barracas, passam agora a enfeitar as janelas. Há ainda uma varanda na frente, reproduzindo de certa maneira a sensação de abertura proporcionada pela barraca. É na varanda que as calins e os calons gostam de passar a maior parte do dia. Muitos dizem que ainda não se acostumaram com o fechamento das casas, acham abafado e manifestam uma sensação claustrofóbica. Ao mesmo tempo, comemoram o conforto de poderem dormir em quartos separados dos filhos, de terem um banheiro, de não sofrerem com a entrada de chuva, vento ou de poeira, como acontecia anteriormente.

No acampamento de baixo a maioria das ‘turmas’, em maior e menor grau, possuem uma condição financeira mais precária, se comparadas ao de cima. Ali, o dinheiro circula menos entre os ‘chefes’ de família e muitas mulheres tem que auxiliar na renda familiar, principalmente vendendo panos de prato no bairro ou arrecadando mantimentos. Mesmo que grande parte dos moradores manifeste a

vontade de viver em casas, as barracas compõem a maior parte do cenário desta parte, justamente porque seus moradores ainda não conseguiram juntar dinheiro para a construção de alvenaria. As barracas são montadas a partir de um conjunto de estacas de madeira fixadas ao chão. Depois, lonas bem resistentes são presas nesta estrutura, conferindo forma ao teto e tampando as laterais. Na parte frontal da barraca são instaladas cortinas coloridas (produzidas pelas calins) que ficam amarradas durante o dia, deixando seu interior à mostra. Ao anoitecer, elas são desatadas e uma lona acaba de fechar a barraca, para que a família durma em segurança. O interior das barracas é arrumado e enfeitado seguindo um padrão que se repete em todos os acampamentos que conheci, composto com muitas cores, tecidos e muita organização (para detalhes sobre a barraca, ver cap. 5).

Cerca de 27 quilômetros separam o São Gabriel do acampamento de Nova Lima, município contíguo à cidade de Belo Horizonte (foto 4). Este pouso, como mencionei acima, abriga uma ‘turma’ formada por três barracas. Na primeira vivem o casal Antônio, Sueli e um filho solteiro; na segunda, o irmão deste calon, João e a esposa Adriana com dois filhos solteiros; e na terceira vive apenas uma cigana viúva, Dona Jandira, mãe de Adriana. O terreno de quase 900 m² se encontra em uma região próxima à área central deste município de cerca de 90 mil habitantes e é considerado pelos calons estrategicamente localizado: escapa da confusão do centro da cidade, mas ao mesmo tempo possui um bom comércio, está ao lado do posto de saúde e próximo à escola onde as crianças estudam. Rodeados por uma bonita área verde, o terreno dos ciganos fica exatamente em frente a um campo de futebol municipal e quando há partidas de times locais, as barracas possuem uma visão privilegiada. Atrás do campo há uma antiga ocupação que foi regularizada no mesmo período em que a área cigana e cujos moradores *gajons* possuem uma relação amigável com os ciganos, apesar de distante. Há ainda, um pouco à frente, um campo que serve de pasto para que os irmãos criem seus animais (cavalos, galinhas, porcos, cabritos) cuja compra, venda e ‘catira’ com *gajons* da região representa grande parte do sustento das famílias. As esposas fabricam produtos de limpeza e vendem para a vizinhança não cigana. Alguns meses após a regularização do terreno, Antônio e João começaram a construir casas de alvenaria, nos mesmos moldes dos parentes do São Gabriel, realizando o sonho de poderem finalmente trancar sua casa, garantindo a segurança do lar quando saem de viagem.

Outro município da região metropolitana de Belo Horizonte, Ibirité, com cerca de 170 mil habitantes, abriga o acampamento do bairro São Pedro (foto 5). O terreno plano fica à beira de uma avenida repleta de grandes casas e comércios, em uma central e cobiçada área da cidade, por isso, nos últimos anos, os moradores do acampamento vêm sofrendo pressão do poder municipal para saírem dali. O atual acampamento do casal Itamar e Valdinalva – que tem se destacado no cenário da militância cigana nacional (ver cap. 6) – era composto, no momento da realização de minha contagem, por 12 barracas, organizadas em 3 ‘turmas’ e um total de 35 pessoas. Além das barracas, há uma casa ao lado do acampamento que abriga um núcleo familiar calon mais endinheirado. Além de atividades de ‘catira’ de animais e outros artigos, vários calons deste acampamento trabalham com compra, venda e desmonte de sucata. A maioria das mulheres que vivem ali realiza algum tipo de venda: panos de prato, produtos de limpeza, algumas costuram e outras saem em busca de mantimentos e doações nos bairros vizinhos.

O acampamento São José fica no município de Conselheiro Lafaiete, há quase 100 quilômetros da capital. São José é um bairro afastado do centro e o pouso cigano se localiza nos limites deste bairro com uma região rural do município (foto 6). Apesar disso, o bairro conta com escola, posto de saúde e um bom comércio local que abastece satisfatoriamente os moradores do acampamento. A maioria das mulheres trabalha exclusivamente nas atividades domésticas e cuidando das crianças. Já os calons possuem uma rede de ‘catira’ e comércio que se estende para outras cidades próximas, como Barbacena, Ouro Branco e Congonhas, para os quais vão e voltam no mesmo dia. Negociam carros, eletrônicos, maquitas e furadeiras, artigos para cavalos (cabresto, laço, sela, chicote de couro) e animais, sendo o terreno onde vivem propício para a criação, por ter muita área de pasto à sua volta. Alguns calons do São José fabricam chicotes de couro. No início do meu trabalho de campo havia neste acampamento 3 ‘turmas’, totalizando 8 barracas e 32 pessoas. Em todos estes acampamentos, grande parte das famílias é também beneficiária do programa Bolsa Família do Governo Federal.

1.2 Histórias mineiras

Os calons contam que os acampamentos mineiros são originados por dois ou três ‘trancos’ familiares. A proximidade genealógica e a origem comum de grande parte das ‘turmas’ que circulam por entre os pousos mineiros refletem na história de fundação de cada acampamento mineiro. Ao cruzarmos as informações dadas pelos calons que habitam há mais tempo em cada um destes pousos, constatamos uma semelhança nos relatos sobre a época e as condições de chegada das famílias ciganas nas cidades em que estabeleceram acampamento. Os calons mais velhos, que acompanharam o processo de maior estabilização dos acampamentos nestas cidades, costumam contar sua história tendo como um marco divisório o período de desaceleração do movimento. Referem-se ao ‘tempo das tropas’ ou ‘tempo dos antigos’ como aquele em que ‘andavam pelo mundo’ em tropas de cavalos, movendo-se de cidade em cidade em um ritmo acelerado. Já o ‘tempo atual’ é marcado por uma certa diminuição das andanças, pela permanência prolongada dos acampamentos em uma mesma cidade. Outras etnografias calon no Brasil já apontaram o uso de termos semelhantes para falar de seu passado e presente (Ferrari 2010, Goldfarb 2013). A percepção da mudança do tempo pela mudança no padrão de movimento, no entanto, não é colocada pelos calons em termos absolutos, como uma divisão entre passado nômade e presente sedentário. Ferrari (2010) e Fotta (2020, no prelo) já argumentaram pela suspensão deste tipo de imagem fronteiriça. Percebo que falar do tempo dos antigos é sim, por um lado, falar de um outro tempo em seu sentido histórico, que pode ser usado para distanciar alguns modos e práticas de hoje daquelas do passado, mas por outro, a expressão também é usada no sentido de juntar passado e presente, mostrando que as práticas de hoje, mesmo se modificadas, têm relação com o tempo e os parentes de outrora.

No ‘tempo das tropas’, pelos relatos dos calons mineiros, o que chamam de ‘andar pelo mundo’ correspondia a percorrer Minas Gerais e, no máximo, os estados que o margeiam, como Espírito Santo, Rio de Janeiro, São Paulo, Goiás ou interior da Bahia. O passado para os calons não costuma ir longe, vai até onde foi a memória dos antepassados que um calon conheceu. A lembrança de um calon costuma ser, portanto, composta pelas informações de, no máximo, duas ou três gerações anteriores a ele. Assim, a primeira resposta que um velho cigano geralmente dá quando alguém lhe indaga sobre de onde vieram seus ancestrais é: “daqui de Minas

mesmo”. Mas, se o interlocutor não satisfeito insiste, perguntando sobre a origem dos ciganos, a resposta costuma ser: “dizem que veio do Egito”, dito assim, de forma breve e um pouco desinteressada³⁰.

Moonen (2007), assim como uma série de autores, demonstra a relação entre a etimologia da palavra *gypsy*, cigano e a disseminação de uma suposta origem egípcia dos ciganos (Moonen 2007), origem essa, refutada por pesquisas históricas e linguísticas mais atualizadas, que apontam na direção de uma provável origem indiana destes povos (Fraser 1992, Hancock 2002, Toyansk 2019). Autores como Stewart (1997), Okely (1983) e Ferrari (2010) chamam a atenção para a obsessão de grande parte dos pesquisadores com o tema da origem dos povos ciganos e o contraste com os próprios ciganos, a quem essa questão nunca interessou genuinamente. “Primeiro, falar sobre origens indianas exotiza desnecessariamente os ciganos e segundo, ignora sua visão de si mesmos” (Stewart 1997:28). De modo semelhante, essa discussão sobre origem pouco importa aos calons mineiros. Na narrativa calon, sua memória começa mesmo em Minas Gerais e em seus arredores.

Senhor Custódio – um calon de mais de 80 anos, morador do Acampamento São José em Conselheiro Lafaiete – enquanto espalhava cuidadosamente o fumo dentro da palha para confeccionar um cigarro, gostava de contar sobre a vida no tempo em que andavam em tropas de cavalo. “Desde que eu estou na barriga da minha mãe eu estou andando (...) sofrendo pro mundo afora”. Ele nasceu no Espírito Santo em 1935, enquanto sua tropa fez uma rápida passagem por uma cidade capixaba, que, junto a tantas outras cidades, compõem uma rota pela qual sua ‘turma’ andava em busca de um ‘pouso’. De lá, não guarda nada além do nome. Senhor Custódio passou toda a infância e a juventude caminhando de cidade em cidade. De acordo com sua narrativa sobre a logística de encontrar um ‘pouso’, ao chegar em um município o ‘chefe da tropa’ se dirigia ao dono de alguma propriedade para pedir autorização para armarem as barracas. “Tinha (dono) que dava 10 dias, 5 dias, 3 dias, 4 dias. Tem uns que falavam: só dou até amanhã” (Senhor Custódio).

Durante o tempo em que passavam na cidade, faziam negócios com moradores, vendendo cavalos e artigos relacionados (como chicotes ou selas), pediam ajuda nas casas ou fazendas da região e as mulheres faziam leitura de mãos. Quando

³⁰ Vários outros trabalhos de diferentes regiões do Brasil registram resposta semelhante diante da pergunta sobre a origem dos ciganos (Ferrari 2010, Goldfarb 2013, Shimura 2017, Silva, 2015).

o tempo permitido findava, desarmavam acampamento e pegavam a estrada novamente, sempre em grupo, rumo à próxima parada. Ao longo de uma vida de itinerância, a ‘turma’ de Senhor Custódio foi criando relações em algumas dessas cidades e, assim, sabiam onde seria mais fácil conseguir um pouso, onde os negócios com os *gajons* eram mais prósperos. Essas pequenas seguranças ajudavam a guiar o próximo caminho a seguir. Com o avançar da urbanização das cidades nas últimas décadas e a conseqüente diminuição das grandes áreas de fazenda, ficou cada vez mais difícil conseguir autorização para ‘pouso’. Por volta da década de 1990, a inviabilidade de se conseguir áreas para acampar fez com que a ‘turma’ de Senhor Custódio se estabelecesse de maneira mais contínua dentro dos limites do município de Conselheiro Lafaiete, local pelo qual ele passava desde criança e no qual já vinha sendo construída uma rede de relações com outros moradores e serviços públicos. Neste período, a prática de acampar em terrenos privados já vinha sendo substituída pela busca de áreas públicas desocupadas nas periferias e arredores das cidades. A instalação do acampamento naquele município foi acompanhada por uma crescente consolidação das relações tanto com *gajons* da vizinhança, proporcionando boas oportunidades de compra, venda e catira, quanto com os serviços públicos como posto de saúde e escola. Mesmo instalados há décadas em Conselheiro Lafaiete, o poder público, contudo, os obrigou a mudar de terreno algumas vezes, empurrando-os para outros bairros da cidade. Eles então se readaptavam e reconstruíam suas relações com o novo entorno. Há cerca de dez anos o acampamento se encontra na mesma área localizada no bairro São José.

O relato de Seu Custódio é muito semelhante às histórias contadas em todos os acampamentos que fazem parte desta pesquisa. Em todos eles há uma confluência entre as cidades mineiras por onde passavam, o modo como se organizavam as tropas e a forma como pediam autorização para pouso. A época e os motivos relatados por Seu Custódio sobre a diminuição da itinerância também se aproximam daqueles citados pelos ciganos moradores de outros acampamentos calons mineiros, variando entre duas a quatro décadas. Conforme mostra Arruda (2018), a paulatina diminuição da itinerância das famílias calons – também observada por ela no contexto espírito-santense – está intimamente ligada à crescente urbanização e industrialização brasileiras presentes na última metade do século XX. A diminuição das áreas de fazenda e o êxodo dos proprietários rurais para as cidades minaram o principal modo de negociar um espaço pelos calons, levando-os a mudar de estratégia. A

popularização dos automóveis também reconfigurou a maneira calon de se locomover, substituindo os cavalos pelo carro. Como também chamam atenção Dolabela (2019) no contexto mineiro e Fotta (2018) no contexto baiano, os carros, bem mais rápidos que as carroças, possibilitam aos calons andar maiores percursos em busca de negócios em muito menos tempo, desobrigando-os de terem que empreender constantes mudanças.

Entre os calons que vivem em Belo Horizonte, os relatos apontam que as primeiras famílias ciganas, formadas por dois ‘troncos’ familiares – Soares e Amaral – se firmaram na região nordeste da capital por volta da década de 1970. A família Soares acabou se estabelecendo nas imediações do Bairro Céu Azul e a família Amaral, entre os bairros São Paulo e São Gabriel, dando origem aos dois acampamentos atuais: os Calons do São Gabriel e os Calons do Céu Azul. Os mais velhos do São Gabriel são testemunhas desse período de transição. Referindo-se aos tempos das tropas como uma época difícil, de muita pobreza e dificuldades, contam que, quando chegaram ao terreno baldio no qual hoje está construída a estação de metrô São Gabriel, fixaram-se ali e “foram ficando”. No entanto, algum tempo depois veio o primeiro despejo pelo poder público, justamente para a construção da estação de metrô. Ao longo dos anos, o acampamento foi sendo redirecionado pelo poder público para outros terrenos no mesmo bairro, na medida em que o local no qual estavam passava a ser visado para algum fim. Os calons que residem no São Gabriel contabilizam nestas últimas três décadas, ao menos quatro mudanças compulsórias, até conseguirem estabilidade jurídica no terreno atual³¹.

O Acampamento São Pedro, em Ibirité, foi fundado pelo morador Sebastião Vieira. A história deste pouso se soma às anteriores: Sebastião e sua ‘turma’, depois de acumularem uma vida errante pelo interior de Minas Gerais, pararam em Ibirité há cerca de 20 anos, ocupando um terreno público e, aos poucos, outras ‘turmas’ foram se agregando ao mesmo terreno. Depois de algumas mudanças forçadas pela prefeitura, há 15 anos se fixaram no terreno onde hoje as ‘turmas’ residentes empreendem uma luta no município pela tentativa de sua regularização. Já o acampamento de Nova Lima é formado por apenas uma ‘turma’, composta por dois irmãos e suas famílias nucleares. O primogênito Antônio nasceu no município em 1974, em uma estadia da ‘tropa’ por ali. Nova Lima, no entanto, mesmo sendo seu

³¹ Para uma leitura detalhada sobre a história do Acampamento do São Gabriel, ver Dolabela (2019).

local de origem, foi durante muito tempo apenas um entre vários pontos seguros de ‘pouso’ quando sua ‘tropa’ passava pela região. O estabelecimento definitivo da sua ‘turma’ nesse município foi em meados dos anos 1980, quando o pai, ainda vivo, decidiu: “vamos embora pra Nova Lima, pois lá a gente tem mais conhecido, lá o custo de vida é mais caro, mas tem jeito de desapertar”, conta Antônio. Segundo ele, a fixação possibilitou melhoras na infraestrutura do acampamento, no acesso a bens de consumo e na qualidade de vida da família: “lá a vida começou a desembolar. A gente comprou um gás, que é difícil comprar. Tem a mercearia ali, que a gente compra fiado” (Antônio). Do mesmo modo que nos outros municípios, a prefeitura local os obrigou a mudar de área pelo menos quatro vezes. Da última, ocorrida há aproximadamente 17 anos, eles foram redirecionados para o terreno no qual se encontram atualmente e para o qual obtiveram, no ano de 2018, a certidão de posse.

Além de um passado comum, todos esses acampamentos compartilham o desejo de regularização das áreas onde estão instalados, como uma garantia de que suas relações com as instituições *gajons* do entorno – a escola, o posto de saúde, as maternidades – sejam asseguradas, assim como o acesso à infraestrutura nos acampamentos: água, energia elétrica, saneamento. A regularização dos terrenos também se relaciona a uma crescente demanda pela construção de casas de alvenaria, que, segundo os calons, é mais segura e confortável. Isso não implica em abandonar as barracas, pois mesmo aqueles que vivem em casas, possuem barracas para passar temporadas em outros municípios fazendo negócios, ou para ir a casamentos, entre outros motivos que os fazem se movimentar constantemente. Mas muitos calons reclamam dos estragos causados nas barracas em períodos de chuva intensa, e também mostram o risco que representa deixar as barracas sozinhas, em situações nas quais a ‘turma’ precisa sair do acampamento. Como me disse uma vez Antônio: “casa a gente tranca e está tudo certo”. Para além desses motivos, o que parece mais importante para impulsionar a vontade de regularizar essas áreas se relaciona à necessidade de “viver junto”, de estar entre parentes. Diante de um ambiente hostil, representado pelo enchimento das cidades, pela especulação imobiliária, pelo individualismo *gajon* que concebe a propriedade como um bem privado e pessoal, a possibilidade de viabilizar juridicamente a seguridade da vida em família se mostra interessante aos calons. Conforme argumenta Arruda “a propriedade do terreno não é o fim em si mesmo, mas é o meio para possibilitar a vida entre parentes” (Arruda, 2018: 256).

O desejo de regularização, no entanto, não necessariamente modifica as concepções calon de movimento, territorialidade e sua organização social segmentarizada, conforme veremos mais à frente. Era de se esperar que uma ‘turma’ que foi beneficiada no momento da regularização do Acampamento do São Gabriel, por exemplo, se fixasse definitivamente por lá, deixando de circular entre outros acampamentos, garantindo seu espaço. Porém, a experiência entre os calons mineiros vem mostrando que não há garantias de identificações definitivas entre uma ‘turma’ e um acampamento. As inúmeras contingências da vida acabam fazendo com que as ‘turmas’ estejam em constante movimento no interior deste circuito de pousos. Tentarei demonstrar a existência de uma noção de territorialidade calon expandida para toda esta rede de acampamentos, nos quais eles têm ‘apoio’ e parentes. O que modifica com a consolidação da área destes acampamentos nas últimas décadas e as recentes conquistas do plano jurídico não é a relação dos calons com o espaço e sim a própria cartografia de pousos, que passa a ser cada vez mais fixa.

Ciganos mineiros

Acadêmicos e ativistas no contexto internacional, principalmente europeu, vêm nas últimas duas décadas problematizando os efeitos políticos e epistemológicos dos usos dos termos ciganos ou *romani* para aglutinar essa multiplicidade de realidades etnográficas, cada qual com suas particularidades, na medida em que são categorias exógenas, que foram inventadas pelos não ciganos para se referir a inúmeros coletivos de maneira a homogeneizá-los e marginalizá-los (Oliveira e Poueyto, 2018:11). A emergência de movimentos roma internacionais desde a década de 1970 culminou na adoção do termo *romani* para abarcar em uma escala macro política a heterogeneidade de grupos que compõem o cenário cigano europeu³², sob o argumento principal de que o termo *gypsy* é historicamente carregado de discriminação. Essa heterogeneidade assim caracterizada como *romani*, compõe uma das minorias mais perseguidas em toda a Europa dos últimos séculos e seus representantes e estudiosos argumentam que ainda hoje são vistos predominantemente a partir de um paradigma de “população problemática” ou “anomalia sócio-cultural” (Ibid., p. 4). Como mostram Oliveira e Poueyto, diante

³² A autodenominação desses coletivos presentes em várias regiões da Europa é variada: Roma, Sinti, Kale, Travelers, Dom, Lom, entre outros.

desse cenário, a antropologia sobre ciganos produzida na Europa está constantemente tensionada pelas discussões acerca das causas e efeitos dos atos de nomeação dessas minorias em relação ao grave fenômeno de sua exclusão social naquele contexto. As discussões atuais continuam atualizando – de diversas maneiras – dois pontos de vista sobre os ciganos, já colocados desde o surgimento, a partir do século XIX, do que hoje se conhece como estudos romani [*romani studies*]:

De um lado, há uma abordagem que compreende a marginalização social e econômica dos ciganos como uma ‘consequência’ de uma identidade étnica/cultural que é mal compreendida e pouco aceita. Para esses autores, a realidade mais importante é a ‘identidade cigana’ que precisa ser melhor entendida e respeitada no intuito de combater a discriminação contra os ciganos. De outro lado está uma abordagem que vê a marginalização histórica dos ciganos como a ‘razão’ pela qual as fronteiras étnicas foram erguidas – a realidade mais importante é a ‘condição cigana’, que precisa mais bem entendida e mudada para se combater a discriminação (Oliveira e Poueyto, 2018:6).³³

Esta oposição entre “identidade cultural” versus “condição social” é um contraste exagerado, mas que aparece como base para a discussão sobre o estatuto sociológico destes coletivos, mesmo em autores que de certa forma conjugam estas dimensões. Em muitos casos, a predileção por uma delas está implícita, grosso modo, em dois tipos de abordagens, como dividiu Stewart (2013): aquelas que enfatizam uma dependência nas relações com os não ciganos na formação da organização social romani, como por exemplo os trabalhos do próprio Stewart (1997) e de Ada Engebriksen (2007); e aquelas que se afastam de uma mirada com foco nas fronteiras com o não cigano, como no caso de Leonardo Piasere (1985), Patrick Williams (1984, 2003) e Paloma Gay y Blasco (1999).

A pretensão aqui não é a de aprofundar essa discussão, mas chamar a atenção para uma pergunta que ela inevitavelmente suscita: o que coloca em conexão essas

³³ “On the one hand, there is an approach that perceives the social and economic marginalization of Gypsies as a “consequence” of an ethnic/ cultural identity that is both misunderstood and poorly accepted. For these writers, the most important reality is “Gypsy identity,” which needs to be better understood and respected in order to fight against discrimination against Gypsies. On the other hand, there is an approach that sees the historic marginalization of Gypsies as the “reason” why ethnic border have been put up—the most important reality is the “Gypsy condition,” which one needs to understand better and change in order to fight discrimination” (Oliveira e Poueyto, 2018:6).

diversas realidades ao redor do mundo, a ponto de as agruparmos em um só campo de estudo? As respostas, portanto, podem variar, indo desde o compartilhamento de traços culturais, de uma língua comum ou de experiências de exclusão aglutinadas como anticiganismo (Moonen 2007, Piasere 2015), como também as que refutam a ideia de que esses denominadores comuns devam ser aglutinados, uma vez que são artificiais. Essa parece ser a posição de Patrick Williams. Segundo ele: “ciganos não existem. Eles são uma invenção das sociedades nas quais eles vivem (...)” (Williams 2011 apud Oliveira e Poyeto 2018:12). Seu argumento é que os indivíduos não se compreendem como ciganos, mas como parte de uma comunidade que compartilha história, traços culturais e laços de parentesco. O termo cigano não passaria, assim, de uma categoria analítica cuja abrangência varia dependendo do ponto de vista: para os chamados ciganos, o termo abarcaria muito menos gente (apenas sua comunidade) do que da perspectiva ampliada do antropólogo. Segundo Williams, tais coletivos ainda precisariam lidar com essa mistura de perspectivas, sendo confundidos com aquela categoria imaginada dos ciganos como um grande grupo carregado de estereótipos que atravessaria fronteiras nacionais e continentais.

Acompanho a alegação de Williams no que diz respeito ao aspecto de que os sentidos do termo cigano diferem sensivelmente entre os que se encontram fora daquilo que a categoria engloba. O que o autor parece ignorar, no entanto, ao postular a categoria apenas em termos analíticos e negar a sua apropriação pelos povos aos quais ela designa, é o poder de refluxo destes atores, ou seja, sua “capacidade de pensar e de elaborar conceitos circularmente” (Santos, 2015:95). Antônio Bispo dos Santos, lavrador quilombola e tradutor do pensamento de seu povo, defende que a forma de pensamento circular dos que ele chama de povos contracolonizadores – ao contrário do pensamento linear do colonizador – é capaz de retomar denominações exógenas e negativas e subvertê-las em potências de afirmação e de direitos, assim como o fizeram os povos quilombolas e indígenas no Brasil³⁴. De maneira análoga,

³⁴ Para deixar mais claro o que Santos compreende como pensamento circular dos povos contracolonizadores, transcrevo aqui um trecho de seu texto *Somos da Terra*: “Como eles [o povo eurocristão monoteísta] só têm um deus, eles só olham numa direção. Então o olhar deles é vertical, é linear, não faz curva. Assim é o pensar e o fazer deles. Como nós temos várias divindades, conseguimos olhar e ver a nossa divindade em todos os cantos. Vemos de forma circular, pensamos e agimos de forma circular e, para nós, não existe fim, sempre demos um jeito de recomeçar. Nosso pensamento é um pensamento que nos permite dimensionar melhor as coisas, os movimentos e os espaços. Nos espaços circulares cabe muito mais do que nos espaços retangulares. E isso nos permite conviver bem com a diversidade e nos permite sempre achar que o outro é importante, que a outra é importante” (Santos, 2018:47).

defendo que os povos ciganos no Brasil se reconhecem a partir do termo cigano resignificando-o à sua maneira, fazendo o mesmo tipo de refluxo na sua experiência do qual fala Bispo dos Santos. Para os calons mineiros, 'cigano' é um termo que designa seu lugar de diferença dos não ciganos, assim como 'calon', e talvez até mais usado que este último termo. Eles dirão que são ciganos, 'de um tipo', 'de uma raça' específica, apontando as diferenças, mas admitindo a coexistência de outros ciganos, 'calons de outros estados', ou de outra raça, 'ciganos tacheiros', modo como chamam os rom.

Um dos motivos do interesse em recuperar os modos como os ciganos aparecem na historiografia de Minas Gerais é justamente para mostrar como a utilização do termo 'cigano' pelos calons mineiros é resultado de uma experiência histórica para qual o refluxo é uma operação importante. A intenção aqui não é tentar estabelecer uma ligação direta entre os calons da pesquisa e os ciganos que aparecem na documentação histórica, mas sim acompanhar o desenrolar deste movimento de retomada positiva de uma denominação quase sempre vista como negativa pelos olhos do poder colonizador, para usar os termos de Bispo dos Santos (2015). Desde a colonização de Minas Gerais até a primeira metade do século XX, o termo cigano aparece na documentação oficial, sempre escrita pela polícia ou por agentes da lei e do Estado, carregado de conotações ruins e hostis, muitas delas fruto dos estereótipos discriminatórios trazidos da Europa para o Brasil (Teixeira 2009, Coutinho 2016). Aqui, pouco importa se os indivíduos ou grupos documentados eram calons, rom, ou se eram estrangeiros *gajons* de países do Leste Europeu, comumente chamados de ciganos nas chegadas migratórias dos séculos XIX e XX (Teixeira 2009). A visão produzida pela documentação disponível é majoritariamente negativa e diversas práticas persecutórias registradas no estado ecoam nas populações ciganas do presente.

Assim como a produção antropológica sobre ciganos no Brasil, a historiografia sobre a chegada e o estabelecimento destes povos no país é também escassa e cheia de lacunas. Os historiadores que se debruçaram sobre o assunto são unânimes quanto ao comentário sobre o pouco volume de documentação sobre os ciganos no Brasil e as dificuldades de encontrar este material. No conjunto dos trabalhos disponíveis Minas Gerais ganha um destaque, aparecendo como um dos Estados no qual mais se encontrou acervos documentais sobre ciganos calons até o momento. Há dois trabalhos de grande relevância, responsáveis por parte desse levantamento e pela

sistematização do material junto às informações históricas disponíveis em textos de historiadores, cronistas e viajantes de séculos anteriores³⁵. O livro do historiador Rodrigo Teixeira *Ciganos no Brasil: uma breve história* (2009), resultado de sua dissertação de mestrado (Teixeira, 1998), é considerada a obra mais abrangente, até o momento, sobre a história dos ciganos no Brasil. Grande parte de sua pesquisa documental foi realizada no Arquivo Público Mineiro e a obra conta com dois capítulos sobre os ciganos em Minas Gerais no século XIX. Abrangendo um período histórico posterior, a tese de doutorado de Cassi Ladi Reis Coutinho, defendida no departamento de história da UNB, é intitulada *Os ciganos nos registros policiais mineiros (1907-1920)* (2016) e, como o nome já diz, baseia-se majoritariamente em boletins feitos por autoridades policiais da época. Ambos os autores, diferente de grande parte de seus antecessores, conseguem fazer uma análise mais crítica das fontes disponíveis, distanciando-se da adesão à narrativa estigmatizada e parcial dos ciganos como ladrões, trapaceiros e vagabundos.

Segundo Teixeira (2009), inicialmente deportados de Portugal para as capitânicas do nordeste brasileiro – primeiro Maranhão, depois Pernambuco, Ceará e Bahia – a ordem da Coroa era que os ciganos em alguns casos fossem direcionados à África, em outros que ficassem longe das regiões mais nobres da colônia, ocupando apenas aquelas em que “poderiam prestar algum serviço na conquista do gentio bravo” (Costa 1983: 299-300 apud. Teixeira 2009: 300). Na sequência, vieram proibições de seus costumes e do uso da língua. Documentos de 1718 mostram que várias famílias ciganas foram degredadas de Portugal para a Bahia, e Salvador se tornou em pouco tempo uma das cidades com mais ciganos do Brasil: “De Salvador saíram muitos ciganos rumo à região das minas (hoje Minas Gerais), causando grande incômodo às autoridades” (Ibid., p. 31). De acordo com Teixeira, os historiadores Augusto de Lima Júnior e João Dornas Filho, ainda que sem indicar suas fontes bibliográficas, já atestam a presença de ciganos nas regiões de minas de ouro no final do século XVII.

Desde os registros mais antigos encontrados por Teixeira até aqueles dos finais do século XIX, os ciganos são retratados como organizados a partir de grupos

³⁵ Entre as fontes usadas por estes historiadores estão os trabalhos pioneiros sobre ciganos no Brasil: *Os ciganos no Brasil* (1981 [1886]) do folclorista e cronista Mello Moraes Filho, *Os ciganos do Brasil: subsídios históricos, etnográficos e linguísticos* (1936) do filólogo e etnólogo José B. D’Oliveira China e *Os ciganos de Minas Gerais* (1948) do historiador João Dornas Filho.

familiares que se movimentam juntos; utilizando-se de cavalo e mulas como transporte e tendo como principal atividade, no caso dos homens, o comércio de diversos tipos de mercadorias e, no caso das mulheres, a leitura de mãos (ou *buena-dicha*). A interação com o não cigano, para além da hostilidade das autoridades, se dava sobretudo a partir dessas duas atividades. O comércio masculino envolvia cavalos, objetos de ouro e prata, tecidos ou qualquer outro artigo. As mulheres ciganas pouco aparecem nestes registros sobre Minas Gerais, havendo menções sobre a prática da leitura de mãos, ofertadas aos não ciganos nas ruas das cidades. “Além de praticarem a quiromancia, as ciganas também ocupavam-se com ‘a cura ou o ‘exorcismo de doenças’” (Ibid., p. 90).

Nos episódios de perseguição policial aos acampamentos mineiros, comuns durante o século XIX, Teixeira afirma que em muitos casos os homens fugiam e deixavam mulheres e crianças nos acampamentos para que suas chances de escapar aumentassem. Apostavam que elas teriam mais chances de despertar a piedade dos policiais para que não lhes fizessem mal (Ibid., p. 70). Para Isabel Cristina Borges (2007) e Cassi Coutinho (2016:152), ao contrário dessa interpretação, eram as mulheres, as crianças e os idosos os mais prejudicados nessas situações, uma vez que por ficarem para trás, estavam mais suscetíveis a agressões policiais, prisões e assassinatos. Cassi Coutinho aponta como uma possibilidade da negligência das mulheres e crianças nos documentos e boletins policiais, o fato de que a caracterização das tropas ciganas como famílias enfraqueceria a narrativa vigente que os colocava necessariamente como bandos desordeiros, gatunos e perigosos (Coutinho 2016:66).

A maioria da documentação disponível até as primeiras décadas do século XX retrata os ciganos de maneira pejorativa, como ladrões, vagabundos, e perturbadores da ordem, os define como estrangeiros e impõe sanções a seus modos de vida, costumes e uso da língua. Uma lei de 1720 que proíbe a entrada de estrangeiros na colônia é amplamente usada para justificar perseguições aos ciganos (Coutinho 2016:51). Em um decreto de 15 de julho de 1723 de Vila Rica (atual Ouro Preto) assinado por Dom Lourenço de Almeida, os ciganos encontrados em Minas Gerais são chamados de “ladrões salteadores” e sentenciados a serem enviados para o Rio de Janeiro para, em seguida, serem deportados a Angola. O documento autoriza qualquer cidadão a entregar os ciganos para a polícia e tomar-lhe todos os seus bens, roupas, cavalos e ouro (Coutinho, 2016: 32). Em 1737 o governador de Minas Gerais

retifica o entendimento vigente, recomendando que prendam aqueles que praticarem furtos (Ibid., p. 33).

Já no século XIX, a partir da Lei de 1º de outubro de 1828, os municípios passam a organizar suas regras e proibições através das Posturas Municipais. Em sua pesquisa no Arquivo Público Mineiro, Rodrigo Teixeira encontrou 61 Posturas Municipais oitocentistas contendo artigos contra ciganos. Ele chama a atenção, no entanto, para o fato de que muitas delas não foram conservadas, sendo impossível estimar se existiam mais e qual a porcentagem disso em relação à totalidade das posturas da época (Teixeira 2009:56). Um dos artigos encontrados em 1829 está em uma postura de Queluz de Minas, hoje Conselheiro Lafaiete, o que mostra que desde aquela época já haviam tropas ciganas passando por aquela cidade. A partir da análise desses documentos encontrados, Teixeira mostra que com o passar do tempo, o foco do conteúdo vai se alterando, sem deixar, no entanto, de ser extremamente persecutório:

Nas posturas da primeira metade do século, há ênfase em colocar o cigano como indivíduo suspeito por barganhar escravos e animais adquiridos ilicitamente. No transcurso do século, isso vai se alterando, e no último quartel do século XIX preocupa-se mais com a simples presença dos ciganos na cidade, considerada ameaçadora para a saúde pública (Ibid., p. 57).

Quando tolerados nas cidades, os acampamentos deveriam se estabelecer nas áreas mais periféricas, longe dos centros em pleno crescimento e urbanização. Além do medo de roubo, a concepção das autoridades oitocentistas era de que os ciganos eram sujos, insalubres e poderiam transmitir doenças ao resto da população. Algumas posturas, como uma de Sabará (1829) e outras da Zona da Mata (1898), indicam a colaboração de proprietários de fazendas, que cediam espaços para tropas ciganas acamparem em suas propriedades (Ibid. p. 59). A leitura de Teixeira sobre a distribuição espacial das caravanas ciganas em Minas Gerais e suas inter-relações naquele século possui paralelos com o momento atual, quando mostra que os acampamentos se configuravam:

(...) como um ‘arquipélago’ de pequenos territórios. Nos diversos locais onde costumeiramente acampavam, os ciganos chegavam e saíam sazonalmente, ainda que pudesse haver algumas famílias ciganas sedentárias. Assim, os espaços vividos eram mais referentes aos acampamentos, aos itinerários e aos pontos de pernoite do que aos elementos urbanos ou rurais marcantes para a sociedade mineira (Ibid., p. 64).

Ao analisar relatórios da polícia mineira do século XIX e recortes jornalísticos da época, Teixeira encontrou em ambos a recorrência do termo “correria de ciganos”, referindo-se a constantes ações policiais de invasão dos acampamentos e tentativas de expulsão dos grupos para fora dos limites do município, o que ocasionava fugas e também diversos confrontos entre a força policial e ciganos. “Muitas vezes eram presos, torturados, tinham confiscados seus bens e enfrentavam tiroteios apenas por serem ciganos” (Ibid., p. 70). Segundo Dornas Filho (1948) e Coutinho (2016), o governo mineiro incentivou as perseguições policiais às tropas e acampamentos ciganos até o século XX. Cassi Coutinho afirma, a partir da leitura de China (1936), uma intensa movimentação de ciganos calons saídos do Rio de Janeiro para os sertões de Minas Gerais no final do século XIX e início do XX (Coutinho 2016: 51). Ofícios policiais atestam a preocupação das autoridades com um grande fluxo de ciganos que se movimentavam entre as fronteiras de São Paulo, Rio de Janeiro e Minas Gerais e demonstram a existência de acordos entre forças policiais dos estados para penetrarem nos territórios uns dos outros com a finalidade de capturar ciganos (Ibid., p. 52-53).

O começo do século XX em Minas Gerais foi marcado pela consolidação da economia cafeeira no estado – concentrada na região Sul e na Zona da Mata –, pelo fortalecimento do coronelismo local – depois da autonomia conquistada pelos estados após a proclamação da República em 1889 e a Constituição de 1891³⁶ –, e também pela inauguração de sua nova capital, Belo Horizonte, projetada para ser uma cidade “moderna”, “civilizada”, numa tentativa – de romper com o “passado atrasado (escravagista e agrário) da antiga capital Ouro Preto” (Coutinho 2016: 77). Este ímpeto de modernização do estado junto com ações que motivavam a população a se

³⁶ “O coronel possuía trânsito nas regiões com poder de voto e articulação política o que facilitava sua permanência no poder e os tornavam importantes para os partidos estaduais que controlavam as políticas dos estados. (...) O coronel estabelecia entre a população o sentimento de dependência, um misto de paternalismo e vigilância que controlava, com pulso firme, as pessoas da região” (Coutinho 2016: 75).

enquadrar em um modelo de valorização do trabalho era acompanhado de um aumento da preocupação em segregar parcelas da população consideradas ociosas, desordeiras. Cabia assim à polícia o recrudescimento das ofensivas a essa parcela em nome da “manutenção da ordem”³⁷. Em sua pesquisa documental, Cassi Coutinho observa a permanência de uma tendência persecutória das forças policiais do estado, apesar de não aparecer de maneira tão recorrente a denominação “correria de ciganos”, usada no século anterior (Ibid., p. 126). As ocorrências policiais analisadas mostram casos de acusação aos ciganos de roubo de animais, fabricação de moedas falsas, entre outros delitos, muitos deles baseados apenas em suposições discriminatórias.

Por outro lado, Coutinho demonstra uma série de relações de cooperação, apadrinhamento e troca de favores entre ciganos, fazendeiros e políticos em diversas regiões do estado. Alguns coronéis concediam permissão para pousar em suas fazendas, garantiam o trânsito de tropas de um lugar para outro, ajudavam a dar cobertura para que os ciganos não fossem pegos em casos de ofensivas policiais; em troca, muitos ciganos por sua vez, prestavam serviços temporários nas fazendas, geralmente relacionados à segurança das áreas e dos grupos políticos envolvidos com o coronel (Ibid., p. 78).

A historiografia disponível em Minas mostra, por um lado, a construção e reprodução de uma narrativa que produz uma concepção do cigano unívoca e discriminatória, a partir da unilateralidade dos registros produzidos, sempre do ponto de vista das autoridades, da polícia e dos jornais. Por outro, podemos encontrar nesta documentação certa continuidade com as narrativas dos próprios calons do presente, no que diz respeito às práticas do poder público, a relação entre ciganos e não ciganos e entre ciganos e os locais por onde passam. A história documental demonstra que a prática de se locomover tem íntima ligação com as constantes expulsões promovidas pelo poder estatal de um lugar para outro.

Na lembrança dos calons mineiros, sua relação com os *gajons* do Estado está historicamente associada às atitudes de expulsão e à violência policial. Todas as ‘turmas’ têm na memória episódios de destruição de acampamentos e batidas policiais, algo corriqueiro até tempos recentes, mostrando que práticas semelhantes

³⁷ Coutinho não identificou legislação específica deste período do século XX que citasse os ciganos, considerando assim que a ação policial se baseava nas leis, decretos e posturas vigentes desde o século XIX (Coutinho 2016: 179).

àquelas do século XIX descritas como “correria de ciganos” perduraram pelos dois séculos seguintes. Muitos calons mineiros descrevem o final da década de 1980 e começo de 1990 como um período de muita perseguição policial contra ciganos em Minas Gerais. A narrativa do cigano Rômulo situa um episódio ainda do tempo em que andavam em tropas, envolvendo a violência policial contra uma calin de sua ‘turma’ e a reação dos ciganos que mataram os policiais responsáveis pela agressão, como o estopim para dar início a este ciclo persecutório:

Há uns 25 anos atrás, quando eu era criança, chegaram policiais procurando cavalos e acusando nossa tropa de ter roubado os animais. Eles começaram a bater muito nos nossos homens. Uma senhora, chamada Isolda, veio pedindo pra não bater nos filhos dela. Dois policiais vieram e bateram nela. Quebraram o braço dela. Aí aconteceu uma tragédia, os dois filhos dela mataram os policiais. Na hora que um bateu nela, um dos filhos já atirou nele, na hora. Naquela época, tinha cigano que andava armado. Cigano de Minas Gerais inteiro sofreu por causa disso, cigano até fora do estado de Minas. Aonde eles encontravam um acampamento cigano, eles entravam, batiam, até mulher eles levavam presa [...]. Os ciganos mataram os policiais na hora e fugiram. Isso tem uns 30 anos, a gente estava em Itaquaraçu. Os homens fugiram, uns foram presos e as mulheres ficaram. Aí começou uma perseguição aos ciganos de MG. Minha mãe fala que não ficou uma roupa pra vestir. Alguns ficaram um tempo presos. Diz que apanhavam demais. Meu pai foi um que, graças a Deus, eles não conseguiram pegar. Ele fugiu mais de 12 dias a pé. Chegou na fazenda de um conhecido, o fazendeiro deu abrigo pra ele. Nessa época a gente estava acampado lá, meu irmão tinha meses de idade. Minha mãe conta que prenderam eles tipo num pátio. Aí pra cozinhar feijão, pegava essas latinhas de Neston, fazia um furinho pra fazer tipo uma panela de pressão. Minha mãe fala que foi a época que mais sofreu. Tinha esses dois policiais, o Sargento Machadinha e o Cachimbinho. Até hoje quando você fala deles pros ciganos mais velhos, os ciganos têm medo (...). Esses dois que começaram a nos perseguir depois que os dois policiais morreram. Teve um cigano que eles bateram tanto com um pau nas costas dele, que ele anda encurvado. Ele só dorme de lado, não consegue dormir de costas, de tanta pancada que deram nele (Rômulo).

Testemunhei também relatos atuais de incursões policiais hostis em alguns acampamentos, sob a justificativa de “busca de drogas e armas”. Segundo os calons, os policiais entram, reviram as barracas, tiram tudo do lugar. Contudo, os calons

ponderam que esses episódios têm diminuído muito nos últimos anos, o que mais ou menos coincide com a recente entrada oficial dos ciganos na agenda do Estado. No São Gabriel, por exemplo, todos relatam que depois que conseguiram o termo de garantia do terreno, houve um giro na relação da polícia com eles, passando a serem tratados com mais respeito.

Presenciei um episódio nesse acampamento. Estava na barraca de Lira quando quatro policiais adentraram o território cigano e estacionaram a viatura, andando em direção às barracas. Passaram reto e entraram em um pequeno beco perto da barraca de Janete, como se estivessem buscando alguma coisa. Um clima de tensão se instaurou e logo chegaram outros calons elucubrando o que poderia ter acontecido. A notícia era que foram disparados tiro por ali e a polícia veio verificar o ocorrido. Quando os policiais despontaram novamente, vindo na nossa direção, eu me aproximei e os cumprimentei acenando com a cabeça. Lira logo tomou as rédeas da conversa, me apresentando:

– “Ela é nossa amiga e trabalha na prefeitura”.

Era uma clara tentativa de usar minha posição como escudo para protegê-los de qualquer tentativa de abuso. Mas os policiais logo abriram um sorriso e começaram a puxar conversa. Um deles me perguntou o que eu fazia e quando expliquei meu ofício de antropóloga ele tentou um exercício comparativo:

– “Nosso trabalho é igual! Fazer campo nas comunidades! Só que a gente não precisa fazer relatório”!

Disse dando uma risada. Olhou então para as calins e disse também em tom de brincadeira:

– “Por que toda cigana é bonita?”

Lira, já aliviada com a abordagem, entrou no clima, deu-lhe um tapinha nas costas e respondeu:

– “Por que todo policial é bonito?”

Outro nos indagou se era verdade mesmo que casamento cigano durava uma semana. Ao respondermos positivamente, disseram para os ciganos os convidarem para a próxima festa.

– “E com que cigano trabalha?”

Perguntaram, puxando um novo assunto. Lira tomou rapidamente a palavra:

– “Vendemos uns paninhos de prato”!

O policial, então, completou por conta própria:

– “Os homens gostam de um negocinho né? Tem uns que vendem arma, mas a gente sabe que não são todos não. Cigano é boa gente... A gente tinha medo quando criança, pois diziam que roubavam criançinha.”

E Lira quis reforçar:

– “Não, aqui a gente não faz nada errado, em nome de Jesus! Sou evangélica, curei um câncer na igreja... Vocês podiam inclusive passar mais aqui para fazer patrulha para nós”.

Depois da conversa, os policiais perguntaram se alguém sabia algo sobre os supostos tiros e diante da negativa geral, foram embora. Os calons se juntaram para comentar o ocorrido. Lira dizia que havia brincado com eles para despistar. Seu neto comentava que essa história de tiro parecia “conversa fiada”. Outro cigano completou, aliviado: “pelo menos foram embora rápido sem mexer em nada”.

Para além da violência, intolerância e acossa estatal, a partir da documentação histórica também podemos averiguar uma atitude ativa e inventiva dos ciganos diante do cenário *gajon* que o cercava. Como defende Coutinho, ao longo dos últimos séculos, os ciganos estavam presentes:

[...] em disputas políticas, relações econômicas e sociais demonstrando que apesar da documentação tentar apontá-los, tão somente, como indivíduos que estavam à margem do processo histórico, este grupo estava inserido na sociedade, mesmo que em alguns momentos atuasse de maneira marginal” (Coutinho, 2016: 178).

Ou seja, mesmo que a relação com as autoridades fosse altamente negativa e o imaginário discriminatório se estendesse à grande parte da população, os ciganos estavam o tempo todo produzindo conexões positivas e redes de relações com *gajons* à sua volta. Isso é importante para compreender inclusive sua relação com o espaço e

o movimento. Se, por um lado, eles se movimentavam primordialmente porque eram expulsos, ao mesmo tempo, os circuitos pelos quais as tropas caminhavam não eram aleatórios, foram sendo desenhados a partir das relações que os ciganos iam tecendo, com outros ciganos, com os lugares e com os não ciganos. Essa caminhada por lugares conhecidos, por territorialidades produzidas a partir dessas relações, pode dar pistas para compreendermos como foram se construindo as diferenciações entre calons mineiros e calons de outros estados. Os calons mineiros parecem se entender dessa maneira principalmente porque a história de suas ‘turmas’ foi produzida em território mineiro e em intensa relação com os *gajons* mineiros. O que muitas vezes fora chamado pelo não cigano de nomadismo era um modo de se mover para não ter que sair dessa região conhecida, familiar, em que tinham relações. Atualmente os calons mineiros continuam se movimentando sobretudo por entre cidades mineiras, às vezes cruzando fronteiras com outros estados, mas as relações com os *gajons* e com os espaços de Minas Gerais são cruciais para esta identificação.

Por outro lado, não há entre os calons mineiros um sentimento unívoco e engessado de unidade, existindo múltiplas diferenciações internas entre eles e, como veremos nas páginas seguintes, a prevalência de uma organização altamente segmentar. O circuito que conecta os acampamentos da pesquisa com outros acampamentos é também um entre outros circuitos mineiros que se conectam entre si, se cruzando, produzindo pontos de interseção entre eles. É possível, por exemplo, escutar entre meus interlocutores referências a ‘calons mateiros’, aqueles que vieram ou que vivem em regiões mais rurais, diferenciando-se daqueles que vivem em centros mais urbanizados. Esse tipo de diferenciação feita pelos próprios calons a partir de regiões dentro de um estado também aparece em Fotta (2018). Os calons baianos se diferenciam entre os ‘mateiros’, ‘recôncavos’, ‘praianos’ ou ‘caatingueiros’. Segundo o autor: “essas distinções não denotam nações, clãs, ou mesmo grupos, e sim possuem relação com as biografias afetivas pessoais [...] (Fotta 2018: 45)³⁸. De modo semelhante, entre os mineiros, a indicação de que uma determinada ‘turma’ é de ‘calons mateiros’ não determina nenhum tipo de divisão taxativa entre ela e outra ‘turma’ que eventualmente viva na cidade. Os ‘mateiros’ podem fazer parte de uma mesma rede de acampamentos destes últimos. Eles podem estar conectados por

³⁸ “These distinctions do not denote nations, clans, tribes, or even ‘groups’, but rather speak of personal-affective biographies [...]”. (Fotta 2018: 45)

vínculos de parentesco, negócios, mas o fato de viverem em regiões distintas, segundo os calons, influencia na diferenciação de alguns aspectos de seus modos de vida.

1.3 Políticas do movimento

O mundo roda, roda, roda e acaba no mesmo lugar.
Vinícius Cesario (calon)

Uma ‘turma’ pode se considerar mais próxima de uma outra que vive em um acampamento diferente, do que de uma terceira com a qual divide o mesmo território. Diante desta constatação, o que faz com que duas ‘turmas’ se unam no interior de um mesmo acampamento? Uma resposta direta para esta questão poderia ser: as relações conjunturais que tais ‘turmas’ estabelecem naquele espaço temporal. Mas essa configuração pode ser mudada a qualquer momento, diante de algum abalo nas suas relações ou da necessidade de intensificação dos vínculos com outra ‘turma’ que se encontra em outro local. Como sugeriu Fotta “[...] acampamentos emergem como objetificações de uma harmonia temporária composta pelos interesses de diversas famílias” (Fotta, 2018:61)³⁹, harmonia esta, facilmente quebrada por eventos imprevistos, como brigas entre ‘turmas’, morte de um parente, etc. A intensidade nas experiências de deslocamento é assim produzida por uma constante alternância entre estabilidade e instabilidade nas relações entre ‘turmas’. Por um lado, duas ‘turmas’ se unem em um mesmo espaço para firmar um casamento, para estreitar parcerias de catira ou simplesmente porque uma ofereceu ‘apoio’ à outra recém-chegada de outro ‘pouso’. Por outro, a convivência de ‘turmas’ distintas em um mesmo acampamento pode ser um convite à concorrência e à hostilidade. Além disso, as relações que transbordam os acampamentos fazem com que pessoas que vivem distantes – sobretudo parentes – possam ter vínculos fortalecidos. Um agenciamento similar ao demonstrado por Goldman (2001) entre terreiros em Ilhéus. Para ilustrar o fato de que alianças políticas podem cortar o espaço segmentar da cidade, ele as comparou a torcidas de futebol “onde é comum apoiar uma equipe mais ‘distante’

³⁹ [...] settlements emerge as objectifications of a temporary harmony of several households’ interests (Fotta, 2018:61).

contra uma mais ‘próxima’ e, por isso mesmo, dotada de um maior potencial de rivalidade” (Goldman, 2001:81).

A composição de qualquer um dos acampamentos calon é resultado destes processos segmentares de dispersão e agregação de pessoas e coisas, onde uma ‘turma’ se une a outra, brigando com uma terceira, ao mesmo tempo em que se encontra em contínuos rearranjos com várias outras. Martin Fotta sugere que acampamentos são, nesse sentido, “agenciamentos temporários” [*temporary assemblage*] (Fotta 2018:60), destacando o sentido deleuziano do termo agenciamento, que comporta componentes heterogêneos. A ‘turma’, apesar de ser a unidade coletiva menos destacável, aquela que tende a se movimentar de maneira conjunta, também se segmentariza: quando uma filha se casa ou um grupo de irmãos decide se separar quando o pai falece, ou ainda, quando um filho de um homem sem prestígio opta por viver com a ‘turma’ de outros parentes e assim por diante. A segmentaridade aqui – inspirada também em Deleuze e Guatarri (2012a) – é pensada não de maneira morfológica, como chamou atenção Goldman (2001), isto é, como uma divisão de “uma suposta unidade primeira em entidades discretas, mas na conversão de multiplicidades em segmentos, ou seja, em unidades simultaneamente divisíveis e unificáveis” (Goldman 2001:85)⁴⁰. Ela é produto de um fluxo contínuo de negociações, alianças e cisões, sendo ainda diacrônica e reversível “que permite que segmentos separados se reúnam para se dissolver mais adiante e, eventualmente, se reunir novamente” (Ibid., p.81).

Pensar as ‘turmas’ calon e seus movimentos dentro e entre os acampamentos a partir de processos segmentares evita qualquer ideia de fechamento que poderia rondar ambos os termos. Assim como a ‘turma’ é resultado de uma atualização constante das relações de parentesco, o acampamento não é apenas um espaço geográfico, mas também uma atualização contínua das relações entre aquele lugar e as ‘turmas’ que passam por ele. Florência Ferrari, ao se deparar com um semelhante fluxo de idas e vindas de famílias de um acampamento a outro no interior paulista, formulou a ideia de uma “rede sem começo nem fim” (Ferrari 2010:102) para caracterizar essa forma de organização calon que atravessa os limites de uma localidade. Sua noção de rede, usada a partir da leitura de Latour (2012) “resultado de

⁴⁰ Segmentaridade, nesse sentido, tem pouco a ver com a maneira como foi usada pelas teorias da linhagem. Aqui inclusive, ela é um dos motores de um sistema de parentesco contruído a partir das relações entre os vivos, altamente influenciado pela aliança.

uma sequência de associações que incluem parentesco, mercadorias, conhecimentos” (Ibid., p.103), visa implodir a concepção clássica de “grupo social” como uma totalidade encerrada em si mesma e que tem no tecido social a base fixa sob a qual a ação de produz. Não resta dúvidas de que o modelo canônico de grupo como uma unidade molar, delimitada e cujos agentes se limitam aos humanos, não se encaixa, em definitivo, na maneira como se organiza a experiência calon. Minha objeção à formulação de Ferrari, no entanto, está no fato de ela eventualmente sugerir, a partir daí, que os calons não estabelecem um limiar de corte. Ou seja, a ideia de uma “rede sem começo nem fim” pode acabar ignorando a contínua reafirmação de alteridade empreendida pelos calons em vários níveis. A noção de rede pressupõe a possibilidade de cortes, de interrompimento dos fluxos e conexões, como chama atenção Strathern: “os tipos de interesses, sociais e pessoais, que convidam a extensão [da rede] também a truncam, e os híbridos que parecem misturar tudo podem servir como fronteiras para reinvidicações” (Strathern, 2011:15).

Entre os ciganos mineiros, a rede de acampamentos que mantêm relações entre si se contrapõe constantemente à de outros ciganos, assim como ao mundo *gajon*. O *gajon* do gênero masculino é o outro por excelência, aquele que nunca cruza a fronteira, nunca se tornará um cigano. A *gajin* poderá fazer parte dessa socialidade por meio de um ‘juntamento’ com um calon. Mas há ainda o cigano outro, aquele que, mesmo sendo calon, é considerado ‘de outra raça’, ‘de outro tipo’, ‘de outro lugar’. São os ‘calons cariocas’, ‘calons baianos’, ‘calons paulistas’, gente a qual os calons mineiros estão o tempo todo se opondo: ‘cigano mineiro não dá certo com baiano’, ‘cigano baiano é vingativo’, escutei diversas vezes. Já os cariocas são frequentemente tidos como ‘bagunceiros’, ‘pra-frente’. Os calons mineiros ressaltam que esses outros ‘tipos de cigano’ têm outro ‘jeito de viver’, outra moralidade, e fazer alianças com essas ‘turmas’ é sempre indesejável e mais improvável (mas não impossível), como veremos no capítulo 4. Mesmo que haja espaços para se aliar e se misturar com eles – tudo depende da negociação – eles de antemão não são parentes, são outra ‘raça de cigano’, constituem outras redes.

Resta pensar a relação que se estabelece entre esse modo de organização baseado na segmentaridade e a produção do movimento e de uma territorialidade. Alguns se perguntariam se essa relação existe, ou, sob outra ótica, se é esta a questão que se coloca do ponto de vista cigano. De fato, a relação cigana com o território e o movimento é o mais clássico dos temas que concernem aos ciganos em todos os

lugares, épocas e áreas de conhecimento e a etiqueta do nômade já foi objeto de escrutínio em diversos trabalhos. Antes de avançar para as concepções defendidas nesta tese, vale a pena atualizar minimamente leitoras e leitores sobre os caminhos dessa discussão.

Itinerantes

O devir caminhante que acompanha os ciganos nos mais variados tempos e contextos possui relação – de maneira não necessariamente unívoca, mas contundente – com uma estratégia institucionalizada de mantê-los em movimento (Teixeira, 2009:12), ou seja, através de políticas de expulsão empreendidas de forma contínua em diferentes Estados durante séculos, incluindo o Brasil, conforme já mencionei. Como consequência dessa história, o termo nomadismo sempre apareceu colado à imagem não cigana dos ciganos, parte de um conjunto de outros estereótipos reforçados pelo próprio Estado, pela imprensa, artes e literatura do ocidente ⁴¹. Como mostra Ferrari em *Um Olhar Oblíquo – contribuições para o imaginário ocidental sobre o cigano*, “a errância, o traço cigano mais evidente inferido nas representações literárias, exige do ocidental uma explicação” (Ferrari 2002:110), que se dá pela via da oposição ao corolário do Estado moderno de uma identidade nacional fixada por um território: “de um lado, uma identidade baseada na territorialidade e, do outro, uma identidade baseada na ausência de vínculo a um território” (Ibid., p. 110). Ferrari argumenta que a produção da imagem do cigano como nômade, em contraponto ao não cigano sedentário vinculado a um território, é explicada a partir de dois pressupostos que se alternam. O primeiro está ligado a uma incapacidade ou repulsa à ideia de se fixar em um território, como ilustra o trecho do poema *Nas Covas de Baza*, de João Cabral de Melo Neto, “o cigano foge da terra, de afagá-la” (Melo Neto,

⁴¹ A dissertação de mestrado de Florência Ferrari (2002) faz uma análise de diversas obras literárias que remetem aos ciganos em diferentes países da Europa e da América, no intuito de investigar a construção de um “imaginário ocidental” sobre os ciganos. Sobre a abrangência na escolha das obras, ela defende a importância de olhar para a literatura nacional à luz das obras de outros países: “Não era possível ignorar que aquilo que se ia descobrindo como um imaginário sobre os ciganos no Brasil fazia parte de uma matriz de ‘longa duração’ que remontava ao início da Idade Moderna na Europa. Adivinhação, roubo de criança, compra e venda de cavalos, espetáculos de música e dança, negócios escusos, uso de ouro, todos estes elementos associados aos ciganos encontram-se tanto em obras literárias europeias como em brasileiras” (Ferrari 2002:22)

1995:343). Já o segundo se relaciona a uma pura e simples escolha associada a uma “cultura” ou “ethos” de liberdade (Ferrari, 2002:112).

Na antropologia, podemos afirmar que uma visão também essencialista acompanhou por muito tempo o desenvolvimento das etnografias de povos ciganos em várias partes do mundo. Como mostra Fotta (2020 no prelo), em diversas obras as noções de “nômade” e “sedentário” foram usadas como dicotomias engessadas para apontar transformações históricas nos modos de vida ciganos em resposta ao ambiente externo. Entre os trabalhos sobre ciganos já realizados no Brasil, vários deles reafirmaram esta dicotomia nômade x sedentário de diferentes maneiras. Frans Moonen utilizou-se da divisão para afirmar que os ciganos de Sousa, na Paraíba, depois de sedentarizados, teriam “esgotado sua capacidade de invenção e adaptação” (Moonen, 1994:6). Goldfarb (2013:154) faz uma importante crítica a essa tentativa de relacionar o processo de fixação dos calons de Sousa à uma espécie de aculturação. Se o trabalho dessa autora, por um lado, reconhece que a sedentarização destes calons não deixa de atualizar de maneira inventiva uma relação com as andanças de outros tempos, por outro lado, acaba reafirmando a equação nomadismo/passado versus sedentarismo/presente e conferindo à memória das andanças dos “tempos de atrás” uma função meramente diacrítica. Ancorando-se em estudos sobre identidades contrastivas, o nomadismo é tratado por Goldfarb como um traço do passado, mas cuja memória coletiva é acionada no presente como aquilo que os define como ciganos em contraste aos não ciganos: “(...)os traços significativos deste passado servem para representar sua identidade cultural num espaço de morada fixa ou de sedentarização” (Goldfarb, 2013: 130). Os trabalhos de Florência Ferrari (2010) e Martin Fotta (2012,2018,2020) inauguraram uma tentativa mais contundente de dissolução deste tipo de oposição entre passado nômade e presente sedentário entre os calons brasileiros, a partir de uma revisão crítica tanto da validade destes conceitos para os próprios ciganos quanto do caráter absoluto das categorias criadas por essa divisão. De maneiras distintas, estes autores mostram que o fato de muitas famílias ciganas estarem vivendo em residências de alvenaria hoje, ou se referirem a um processo de diminuição da itinerância nos últimos anos não significa um ponto de

ruptura, nem um abandono de práticas ou de um modo de pensamento que tem como base o movimento⁴².

O trabalho de Ferrari (2010), conforme mencionei, utiliza-se da noção latouriana de rede para pensar as associações que compõem esse conjunto de acampamentos, concluindo que uma “rede sem começo nem fim” produz uma desterritorialização radical dos calons: “(...) minha pesquisa de campo revela redes de parentes que ocupam determinadas regiões. Não há uma correspondência entre ‘grupo’ e território e, sobretudo, a noção de ‘território calon’ é alheia a eles” (Ferrari, 2010:90). Para essa autora, o nomadismo deixa de ser um modo de vida baseado nas práticas de deslocamento, mas pode ser retomado como uma espécie de base filosófica calon que “nega a identificação com a terra” (Ibid., p. 267) mesmo após processos de fixação:

Não são ‘nômades’ no sentido comum (...), mas nômades no pensamento, na forma como se pensam em relação com a terra: trata-se de um **nomadismo cosmológico**. Andando ou morando, sua relação com a terra não muda, pois o movimento para eles não é relativo, mas absoluto: levam-na dentro de si, mesmo que parados”. (...) “Não é o movimento em si que caracteriza os calons, mas a relação que constroem de recusa da terra. ‘Parados’ ou em ‘movimento’, a cosmologia que nega uma identificação com a terra está igualmente presente (Ibid., p. 267, grifo meu)

Fotta possui uma leitura distinta sobre os significados do movimento calon, já que, segundo ele, não estão pautados na relação entre deslocamento e território e sim na maneira segmentar de se organizar socialmente dentro do mundo não cigano (Fotta 2020:19). Nesse sentido, a limitação da noção de “nomadismo cosmológico” de Ferrari estaria no fato de ela continuar baseada em uma espécie de “metafísica do sedentarismo”, ou seja, mesmo que para negar o território, ele sempre está ali como uma variável que dualiza com o movimento. Mas e se não forem esses os termos que

⁴² Isso traz o questionamento sobre a validade de uma separação que aparece por vezes na literatura cigana brasileira entre ciganos moradores e ciganos de barraca. Como chama atenção Fotta “É possível considerar que os calons da Paraíba, que vivem em casas na mesma vizinhança há 30 anos, não são radicalmente diferentes dos calons da grande São Paulo que vivem em barracas e durante grande parte de suas vidas se moveram por vários estados brasileiros, ou dos calons da Bahia que, mesmo que preferam viver em casas, ainda são muito móveis” (Fotta, 2020: 9).

estão em jogo para os calons? É o que Fotta questiona (Ibid., p. 10). Na esteira de Piasere (1986), ele defende que para os calons da Bahia, o movimento está ligado “à necessidade de manter a dispersão e a unidade de sua comunidade” (Ibid., p. 11), muito mais do que pensado em termos de uma presença ou falta de territorialidade. A dispersão, portanto, seria a base da reprodução social calon, já que é através da mobilidade – viagens para negócios, visitas a parentes, ida a casamentos – que se dá a manutenção de suas relações sociais (Fotta 2018: 50).

Seguindo caminhos distintos, os trabalhos de Fotta e Ferrari têm em comum nesse aspecto o fato de não vislumbrarem a produção de uma territorialidade calon para as realidades etnográficas com as quais cada um deles trabalhou. Os trabalhos de Helena Dolabela (2019) e Flávia Arruda (2018) seguem uma outra direção. Dolabela, em sua tese sobre os acampamentos mineiros, chama a atenção para as diversas formas de identificação que as ‘turmas’ ciganas possuem com os lugares por onde andam e ocupam, argumentando que tentativas de desvinculação radical entre grupo e território podem acabar ignorando-as. Um dos focos de sua tese se encontra justamente nas dinâmicas calon de negociação de territórios com o Estado. Vale lembrar que o ponto inicial de sua entrada em campo – assim como a minha – foi nossa participação no processo de regularização do terreno do Acampamento São Gabriel e depois dele apareceram várias outras demandas por regularização de territórios ciganos em Minas Gerais. Diante do conjunto dessas experiências, as quais situaram a questão do direito cigano ao território como parte fundamental de nossas interações com os calons, tornou-se inevitável pensar sobre o que seria uma noção de territorialidade calon.

Alinhada a ideia de que não se trata da recusa, mas da construção de um modo específico de territorialidade, Dolabela pensa a relação calon com o espaço como produzida a partir de um conjunto de ações, relações e compartilhamentos de experiências cotidianas que produzem um pertencimento com determinados locais (Dolabela, 2019:104). A dissertação de Flávia Arruda (2018) sobre calons no Espírito Santo segue um caminho análogo, pensando a noção de territorialidade cigana ancorada à necessidade de estar entre parentes e funcionando como uma materialização do ‘apoio’ (Arruda 2018: 107). O termo ‘apoio’, ligado à ideia de “se sentir amparado em uma situação ou por alguém” (Ibid., p. 69) é o que garante a permanência de uma ‘turma’ em determinado local. O termo também aparece em todas as etnografias citadas nessa discussão (Ferrari 2010, Fotta 2018, Dolabela

2019), assim como entre os calons mineiros, com um sentido semelhante: para uma ‘turma’ se mover para um acampamento, deve ‘pedir apoio’ às ‘turmas’ que já estão vivendo ali.

Para Arruda, a territorialidade não é negada e sim possui um sentido próprio aos ciganos, construída a partir de um pressuposto central que é estar junto à família. Desse modo, ela se organiza guiando-se pelo ‘apoio’, e quando este sofre algum tipo de abalo, a territorialidade é desestabilizada e reorganizada (Ibid., p. 100). Sua leitura é uma espécie paralelo invertido do argumento de Fotta, já que ambos acionam esse agenciamento segmentar de produção e ruptura de relações como aspecto central da organização calon, no entanto, ele dá ênfase ao movimento como motor desta produção, enquanto a autora pensa essa organização e sua relação com o movimento em termos de territorialidade. Em seguida tentarei organizar, em diálogo com todos esses autores, minha compreensão sobre a organização social calon e suas articulações com as noções de movimento e território.

Territórios calon

Era a primeira vez que eu levaria Margarida ao acampamento no qual mora sua irmã, viagem que se repetiria um par de vezes ao longo do campo. Enquanto a calin se arrumava para o passeio, os rumores sobre nossa ida já haviam chegado nas barracas mais próximas e um primo se apressou em me pedir para levá-lo conosco. Eu de pronto consenti e, sabendo que o jovem calon vivia a andar junto ao neto de Margarida pelo acampamento, sugeri: “o Cauã pode ir conosco também!”. Todos me olharam com um ar de espanto, ao que Margarida respondeu: “o Cauã não pode pisar lá, é ‘território’ dos cariocas, se ele for lá, podem fazer uma tocaia e matar ele”. Margarida se referia à querela causada pela tentativa do neto de roubar a filha de um calon carioca, conforme mencionei no início deste capítulo. O termo ‘território’ é usado recorrentemente pelos calons nesse sentido, para se referir a uma espacialidade ocupada por uma ‘turma’ específica e que está sob suas regras e controle, devendo as outras ‘turmas’ respeitar esses espaços. Ao não fazê-lo, fica claro que a pessoa corre riscos de diversas ordens, envolvendo sanções físicas ou morais. Este sentido de território pode ser restringido à barraca ou ampliado ao circuito de acampamentos,

dependendo da situação. Em tempos mais recentes, o termo ‘território’ ganhou ainda um outro significado, relacionado à luta pela regularização do terreno em que estão estes acampamentos. Nesse caso, o sentido de ‘território’ passa a ser ampliado para além do espaço restrito da ‘turma’, e seus contornos necessariamente coincidem com os do acampamento. As lideranças envolvidas no pleito destes terrenos empreendem um movimento de obliteração (momentânea e circunstancial) das diferenças entre as ‘turmas’ que habitam o mesmo espaço, em nome de uma união política frente ao Estado. Partindo destes diferentes e constantes usos pelos calons mineiros, o ‘território’ é visto como um termo que possui importância nesta tese.

Argumento, pois, que a diferença de pontos de vista entre calons e *gajons* não está apenas no modo como cada um se relaciona com o território e sim na maneira singular como concebem tal conceito, seguindo a direção de Arruda (2018) e Dolabela (2019). O primeiro passo, portanto, é desestabilizá-lo, desconstruir a noção de ‘território’ como algo dado ou com um sentido único. Na minha leitura, se o movimento não aparece em uma relação dualista com o território – o que consiste na crítica de Fotta (2020) – ele, por outro lado, agencia um modo específico e ampliado de territorialidade, como uma subjetividade produzida pelos calons. Inspiro-me aqui, nas linhas escritas por Rolnik e Guattari:

A noção de território aqui é entendida num sentido muito amplo, que ultrapassa o uso que fazem dele a etologia e a etnologia. Os seres existentes se organizam segundo territórios que os delimitam e os articulam aos outros existentes e aos fluxos cósmicos. O território pode ser relativo tanto a um espaço vivido, quanto a um sistema percebido no seio da qual um sujeito se sente “em casa”. O território é sinônimo de apropriação, de subjetivação fechada sobre si mesma. Ele é o conjunto de projetos e representações nos quais vai desembocar, pragmaticamente, toda uma série de comportamentos, de investimentos, nos tempos e nos espaços sociais, culturais, estéticos, cognitivos. O território pode se desterritorializar, isto é, abrir-se, engajar-se em linhas de fuga e até sair de seu curso e se destruir (Guattari e Rolnik, 2007:388).

Começamos retomando o sentido de ‘território’ ilustrado pelo exemplo de Cauã, como a produção de uma espacialidade controlada por uma ‘turma’. O espaço que abriga o conjunto de barracas que compõem uma ‘turma’ é chamado de ‘seu

território', assim, cada acampamento pode ser pensando como um conjunto de 'territórios' cujo controle é responsabilidade do 'chefe' daquela 'turma'. Para compreender essa noção, é importante destacar que o movimento, sempre central para a produção de qualquer relação entre os calons, não se dá de forma livre e aleatória, ele é socialmente regulado, submetido a princípios de 'respeito ao território do outro'. Estas codificações de fluxos que acabam definindo fronteiras entre territorialidades são parte do que os calons entendem por 'lei cigana' (ver cap.3). Um calon ou calin de uma determinada 'turma' não deve circular por entre as barracas de outra sem ser convidado, pois essa atitude irá gerar desconfianças sobre suas intenções, principalmente com as mulheres dali. Além disso, em festas e confraternizações no 'território de uma 'turma', serão os 'chefes' daquela 'turma' que estarão sob o comando, devendo os outros convidados manterem o respeito a eles, evitando brigas e confusões, sob o risco de serem banidos permanentemente daquele 'território'. Veremos no capítulo 4 como as fugas e raptos de esposas também possuem uma lógica de respeito à política territorial calon: os parentes de uma calin raptada podem tentar reverter ou se vingar do calon que a roubou apenas fora do 'território' dele. Se o cigano raptor conseguir entrar em seu 'território' com a calin, a 'turma' de origem perde o direito de trazê-la de volta.

Logo após Cauã 'se juntar' com a esposa atual, sua avó o repreendia por ele constantemente se movimentar pelo 'território' de outras 'turmas' dentro do mesmo acampamento: "vai pra sua barraca meu filho, ficar perto da sua mulher. O povo repara". Foram incontáveis as vezes que escutei alguma calin afirmando que não andava por entre as barracas de outra 'turma' do mesmo pouso: "Eu não passo para o lado de lá, fico só aqui perto da minha barraca, se não gera fofoca, conversa fiada", falavam minhas interlocutoras. A restrição ao movimento pelo 'território' da 'turma' no interior de um acampamento está intimamente ligada à noção de 'vergonha', espécie de valor moral calon, ligada a comportamentos que demonstrem que possuem pudor, decência, que provem que não estão cobiçando parceiros fora do casamento (ver caps. 3 e 4).

Usarei na tese a ideia de moralidade, seguindo outros ciganólogos, como Gay y Blasco (1999), mas inspirando-me na renovação do termo por Roy Wagner (2010). Wagner não deixa de fazer menção à Durkheim, autor que acaba colado ao termo, mas consegue ressignificá-lo, afastando-se da ideia de uma totalidade integradora, quando o designa como:

(...) os significados convencionais, coletivos, do homem e de sua socialidade (...) a moralidade é uma espécie de significado, um significado com direção, propósito e motivação, e não um substrato sistêmico. É um construto cultural (...) os contextos morais ou convencionais de uma cultura definem e orientam suas expressões significativas e aqueles que as constroem; eles ‘juntam os pedaços do mundo’. Eles ao mesmo tempo relacionam construções expressivas e são eles próprios construções expressivas, criando uma imagem e uma impressão de um absoluto em um mundo que não tem absolutos (Wagner, 2010: 82).

Entre os calons, a moralidade, como produção de significados convencionais, se constrói a partir dos modos de controle dos corpos e comportamentos, sobretudo das mulheres. A moral calon é altamente sensível ao gênero, tendo as mulheres uma maior responsabilidade de controlar suas movimentações, demonstrando que ‘possuem vergonha’. No entanto, homens também devem evitar circular muito próximo às barracas de outras ‘turmas’, pois isso gera certas desconfianças sobre as intenções do sujeito ao passar em ‘território’ alheio, sendo motivo para fofoca.

Além das suspeitas sobre traição conjugal, movimentar-se por entre o espaço de outra ‘turma’ sem ser convidado pode virar foco de uma acusação de feitiçaria (ver cap.5). Assim, homens e mulheres possuem seus passos muito bem vigiados sob a lógica de se ‘manter a vergonha’ e porque sabem do perigo iminente de traições, fugas e feitiços, conforme veremos nos capítulos que se seguem. A vigilância sobre as crianças pequenas – que ainda não correm o risco de ‘perder a vergonha’ – é menor e elas circulam mais livremente pelo acampamento. Mas, na medida em que vão se aproximando da idade adulta, essa circulação vai progressivamente sendo restringida (ver cap. 5).

Esses princípios de conduta moral e de respeito à espacialidade do outro podem ser reduzidos também a unidades menores que a ‘turma’, referindo-se à barraca, ou ampliadas ao acampamento e até mesmo ao circuito de acampamentos mineiros. Nesse sentido, a barraca é uma espécie de microterritório, território menor e mais íntimo, lugar onde qualquer membro daquele núcleo familiar circula com autonomia, ao passo que uma pessoa de outra ‘turma’ não costuma ter acesso a ele. Uma calin ou calon tem liberdade para frequentar cotidianamente as barracas de sua ‘turma’, a da sogra/sogro, das cunhadas/cunhados, do filho/nora e para circular pelos

caminhos que levam de uma dessas barracas à outra. No entanto, calins e calons de ‘turmas’ diferentes não costumam entrar no interior das barracas um dos outros, e, mesmo se convidados para uma visita, ela costuma acontecer na varanda ao lado de fora. Frequentar o interior de uma habitação cigana pressupõe muita intimidade e só acontece na presença dos anfitriões do mesmo gênero. Ou seja, uma mulher só entrará na barraca de outra calin caso a anfitriã esteja presente e o mesmo vale para o gênero masculino. Um homem e uma mulher de ‘turmas’ diferentes jamais deverão estar juntos e sozinhos no interior de uma casa ou barraca. Como já mencionei na introdução, Florência Ferrari conta em sua tese como sua entrada na barraca de uma interlocutora na ausência dela por convite de crianças foi o estopim para que a autora fosse expulsa de um acampamento (Ferrari 2010:14). Se a espacialidade que envolve todas as barracas da ‘turma’ já é um território altamente controlado no que diz respeito à circulação de outras pessoas, a barraca constitui um ápice desse controle de entrada e saída.

Em um sentido mais amplo, para se contrapor a outros acampamentos, um ‘pouso’ é considerado um ‘território comum’, controlado por várias ‘turmas’. Não há entre os calons, como já mencionei, a concepção de um chefe de acampamento com poder e autonomia para liderar várias ‘turmas’. Mas os ‘chefes das turmas’ que se encontram em um mesmo ‘pouso’ agem em conjunto no sentido de estender a todo aquele espaço as sanções à outras ‘turmas’ que por ventura tenham causado alguma querela com uma das ‘turmas’ corresidentes. Um exemplo disso pode ser retirado de uma briga ocorrida entre ciganos cariocas e uma ‘turma’ de calons no São Gabriel. Durante uma confusão, os cariocas, que há meses eram ‘apoiados’ pelos mineiros naquele ‘território’, atiraram em um cigano mineiro. O resultado foi que todas as ‘turmas cariocas’ deixaram o acampamento, sabendo que não mais poderiam voltar para aquele ‘território’. Em outra situação, um ‘chefe de turma’ que se encontrava em Nova Lima me contou que não poderia pisar no São Gabriel, porque havia ficado inimigo de uma ‘turma’ que estava ali por conta de um noivado malsucedido. “Mas você não pode nem visitar seus parentes na parte de cima?”, perguntei, pois a briga se deu com ciganos da parte de baixo do acampamento. E ele me explicou, categórico: “Não. Porque ali é tudo ‘território’ deles”. É comum um calon e sua ‘turma’ não poderem ir a um casamento em outro acampamento por terem inimigos naquele ‘território’. Outro gatilho frequente de inimizades e proibições de frequentar o ‘território’ do outro são os ‘juntamentos’ por fuga, como mostrou o exemplo de Cauã.

Mesmo ainda tendo vínculos fortes de parentesco com outra ‘turma’ que lá reside, Cauã não se arrisca a ir ao ‘território inimigo’ enquanto a ‘turma’ da calin que ele roubou viver ali.

Em contraste com os ‘territórios ciganos’, os calons falam em ‘território *gajon*’, referindo-se normalmente à alguma espacialidade fora dos acampamentos marcada pela presença não cigana. Quando se referem a esses ‘territórios’, a circulação por eles também possui princípios próprios, que se diferenciam dependendo do gênero. Muitas das vendas e ‘catiras’ masculinas são feitas do lado de fora. Os homens circulam mais pelos espaços *gajons*, realizam pequenas viagens em grupos para as cidades vizinhas para ‘breganhar’, vão ao centro das cidades vender artigos diversos, frequentam muitos bares nas redondezas do acampamento. As calins, por sua vez, ficam mais restritas ao interior do acampamento. Quando saem para levar os filhos na escola, ir ao posto de saúde, ir ao centro comprar tecido ou aos mercadinhos do bairro, costumam ser breves e não vão muito longe. Aquelas que vendem panos de prato ou pedem doações, o fazem nos bairros vizinhos ao ‘pouso’. A maioria das atividades que as calins realizam fora do acampamento são nos seus arredores, o que possibilita um maior controle dos calons sobre sua circulação. Mas os homens também preferem frequentar lugares da vizinhança de seu ‘pouso’, onde possuem mais *gajons* amigos, conhecidos, parceiros de ‘catira’, demonstrando que o exterior *gajon* mais próximo é mais familiar do que o exterior distante. Dentro desses princípios de se movimentar pelo ‘território *gajon*’, há ainda um pressuposto fundamental, que vale para homens e mulheres: deve-se sempre estar em companhia de outro calon, nunca sozinho (ver cap. 3). As calins, portanto, se juntam para levar as crianças na escola, os calons saem juntos para realizar uma ‘breganha’.

A depender do contexto, os calons podem ampliar ainda mais o conceito de ‘território’, estendendo-o a toda a rede de acampamentos mineiros com os quais eles mantêm íntima relação. “Aqui em território de mineiro, cigano baiano tem que respeitar nossas leis”, resumiu certa vez um velho calon. Contrariando o imaginário *gajon* do cigano errante, que vaga livremente e sem rumo, a produção dessas noções de território demonstra como sua movimentação é altamente codificada, circunscrita por uma moral própria e por sua política de feitura e ruptura de relações. Ao mesmo tempo, ‘território’ é uma noção variável, que se expande e se contrai dependendo da situação. Os processos segmentares que organizam a vida calon produzem planos diferentes de existência para essa territorialidade. Há a territorialidade local, aquela

que pode ser 'desestabilizada', mas, por outro lado, o parentesco, ou alguma outra forma de aliança, sugere a existência de uma espécie de territorialidade transversal, para a qual um aliado é sempre um outro território possível. A territorialização e a desterritorialização são sempre relativas, já que, como mencionado, ao se diferenciar de ciganos de outros estados, por exemplo, os calons mineiros vão se referir a espacialidade contínua que compõem o circuito de pousos mineiros como 'território deles', incluindo aí, todos os espaços que podem vir a ser considerados em outro contexto um 'território *gajori*'.

“Já fui na divisa de São Paulo a cavalo. Já fui à Goiás a cavalo. Diamantina, Minas Novas, Turmalina, Itamarandiba, na Bahia já fui a cavalo, já andei tudo a cavalo. Já rodei Espirito Santo, Valadares, Manhumirim, Teófilo Otoni, Itambacuri, já andei tudo, rodei tudo. Ubá, Tocantins (MG), Lorena, já rodei tudo. Esse mundo e um pedaço do outro eu já rodei” (Custódio Amaral).

A descrição do velho calon sobre como rodou o mundo a cavalo é marcada pela parada em cidades mineiras, pois “esse mundo” ao qual se refere é principalmente o estado de Minas Gerais. O “outro” compreende os estados que o margeiam, para os quais as referências são sempre poucas e genéricas. As andanças dos ciganos mineiros dentro do estado foram produzindo vínculos com certas cidades nas quais conseguiam pouso por mais tempo, estreitavam laços comerciais com seus moradores, com as instituições públicas como postos de saúde, hospitais e, desta forma, iam deixando relações inscritas nos espaços. Tudo indica que a mobilidade calon, desde os tempos das tropas, nunca foi arbitrária. Ela sempre foi orientada na direção de lugares nos quais já existiam relações prévias, relações entre pessoas e com os espaços, que andam sempre juntas. Os acampamentos mineiros são, assim, o resultado do estreitamento de conexões com esses lugares pelos quais os calons passam há muito tempo.

Um acampamento tende a se fixar, portanto, em uma cidade na qual se tem ‘apoio’. Como já mencionei, de maneira análoga ao que mostrou Arruda (2018), os calons mineiros usam recorrentemente o termo ‘apoio’ para se referirem às relações de suporte e proteção entre parentes que norteiam o movimento de ‘turmas’ entre os

acampamentos: “vou para o Céu Azul porque lá tenho apoio” ou “lá estarei apoiado”. Como mostram os exemplos dos diversos deslocamentos de Margarida ou da ‘turma’ de Jurandir nos últimos anos, suas peregrinações por vários desses acampamentos nunca são escolhas arbitrárias, sempre pressupõem uma garantia de que eles ‘estarão apoiados’ no seu próximo destino. Para isso, é preciso ir para um lugar onde se tenham fortes relações, e, ao mesmo tempo, é a experiência do deslocamento a responsável por produzir e atualizar relações, como enfatizou Fotta (2020). Movimento, relações e lugares, são, assim, indissociáveis. Estes pontos de apoio cravados nos espaços, pelos quais os calons se movimentam e se cruzam constituem seus ‘territórios’.

Os acampamentos mineiros apresentam sempre uma intensa reconfiguração de ‘turmas’ e é possível que, em casos de brigas mais drásticas, eles até desapareçam em um determinado espaço. Por mais que isso possa acontecer, não há garantias de que o que houve ali foi uma desterritorialização. O trabalho de Ferrari, por mais que afirme uma renúncia categórica à territorialidade, dá pistas contrárias, quando mostra, por exemplo, que as famílias que saem do local onde morreu um parente, renunciando àquele lugar, no entanto, tendem “a ficar perto de onde o parente foi enterrado” (Ferrari 2010: 257). Em outras situações citadas pela autora, o fato de uma família não se sentir pertencente de maneira permanente a um pouso não parece anular sua conexão com os marcos espaciais construídos pelos calons e que compõem essa paisagem de acampamentos: “o pouso de Francisco Morato é um entre vários de **um circuito conhecido de pousos**. A turma que ficava lá, se mudou para Itapecerica, **deixou lugar para outra turma, que em breve ocupará o mesmo pouso**” (Ferrari 2010:III, grifo meu). Quando uma mesma área, que deixou de ser um pouso, é, em seguida, ocupada por outro, ou quando as andanças se restringem a um perímetro específico que se repete ao longo do tempo, envolvendo, por exemplo, um mesmo estado e/ou as suas adjacências, há indícios de que são locais que produzem inúmeros vínculos compartilhados por esses calons. Ao mesmo tempo, indica que esses vínculos não são perdidos quando esses espaços estão momentaneamente desocupados.

A formulação de Ferrari, ao não reconhecer a presença de uma ideia de território para os calons, acaba sugerindo que a própria noção de território é dada de antemão – ela aparece como única, estabilizada a partir da construção *gajon* – e os calons apenas a refutam: “(...) a cosmologia que nega uma identificação com a **terra**

está igualmente presente” (Ibid., p. 267, grifo meu). Em Ferrari, a “terra”⁴³ parece ser compreendida como um espaço *gajon*, sob o qual os ciganos circulam e, mesmo parados, não criam vínculos. Ao longo do meu campo, que esteve marcado por diversos pleitos de regularização de territórios calon, perguntava a mim mesma sobre como articular as demandas reais que os ciganos estavam me apresentando com esse tipo de formulação que nega uma identificação com os espaços em que vivem. Cheguei à conclusão de que, em certo sentido, axiomas como esse acabavam se tornando uma armadilha conceitual, podendo inclusive recair na velha noção do nomadismo.

Em muitas reuniões institucionais das quais participei para discutir os pedidos de regularização fundiária de acampamentos, uma pergunta análoga foi formulada, nesses casos por agentes do Estado: “mas os ciganos não são nômades”? A pergunta ilustra como “a ideia de uma mobilidade ou itinerância continuada como modo de vida cigano permeia o imaginário social e a própria atuação dos agentes públicos responsáveis pela garantia dos interesses ciganos” (Dolabela, 2019:185). No processo de regularização do território do São Gabriel, Helena Dolabela narra o caso do primeiro parecer jurídico emitido pela CJU/MG⁴⁴, que negou o direito do acampamento calon de pleitear o terreno que ocupava há mais de duas décadas, lançando dúvidas sobre sua autoidentificação com base em uma definição de ciganos retirada do dicionário Aurélio: “Na argumentação da CJU/MG, a verificação da presença de pessoas, na mesma localidade, durante 20 anos, estaria relacionada a uma única forma de morar - “residência fixa” -, o que afastaria “seu enquadramento como cigano que culturalmente são povos nômades” (Dolabela, 2019: 185, 186).

O parecer recusa a possibilidade de os calons pleitearem um direito à moradia fixa sob o argumento de que tal pedido contraria a sua identidade cigana, cuja definição o notável parecerista, dando provas de um curioso e contumaz 'amor filológico', julga encontrar no dicionário e não, naturalmente, naquilo que os próprios calons teriam a dizer sobre o assunto. Que um dicionário defina melhor do que as próprias pessoas o que elas são é uma verdadeira parábola daquilo que o Estado, na sua face mais risível, pode ser. Mobilizo este exemplo para provocar a reflexão sobre o potencial perigo de mau uso a que estão sujeitas afirmações do tipo “os ciganos

⁴³ Ferrari (2010) não faz diferenciações entre os termos terra, espaço e território.

⁴⁴ Consultoria Jurídica da União. Órgão responsável pela avaliação jurídica de todos os processos que envolvem a competência da União.

negam uma identificação com a terra”. Em uma audiência pública sobre direitos dos povos ciganos ocorrida em 30/10/2019, realizada pela Comissão de Direitos Humanos da Assembleia Legislativa de Minas Gerais, a pauta principal posta pelos vários ciganos presentes era a regularização de seus territórios. “Queremos nosso território!”, foi a frase mais proferida por cada liderança que pedia a palavra durante a audiência, acrescentando que grande parte das políticas públicas que demandavam se conectavam a esse pleito: “Nossa maior luta é por território, sem ele não temos educação, saúde, nem nada”, destacou Valdinalva dos Santos, liderança do acampamento de Ibirité ⁴⁵.

Valdinalva costuma explicar que não gosta da palavra nômade, por estar muito vinculada a um estigma que gerou muita discriminação e exclusão dos povos ciganos. Prefere dizer que os calons são ‘itinerantes’, pois, segundo ela, saem de um acampamento para trabalhar ou para ir a um casamento, mas depois voltam para o mesmo lugar. A descrição feita até aqui sobre como os calons articulam o movimento, as produções de relação e os lugares já são de certa forma uma resposta a uma possível pergunta sobre como explicar essa combinação entre movimento constante de ‘turmas’ por entre acampamentos e um crescente desejo por uma territorialidade assegurada pelo Estado. Como pontuam Deleuze e Guatarri, “uma das tarefas fundamentais do Estado é estriar o espaço sobre o qual reina (...) sempre que possível o Estado empreende um processo de captura sobre fluxos de toda sorte, de populações, de mercadorias (...) (Deleuze e Guatarri 2012b:63). Podemos pensar a reivindicação de regularização desses territórios como uma maneira que os calons encontraram de usar as próprias ferramentas do Estado para garantir sua existência enquanto um ‘povo itinerante’, a partir da insistência estatal de estriar o espaço, de cercá-lo, impor muros, limites, processos que fazem parte da constituição do Estado enquanto aparelho de captura.

A relação calon com o espaço primeiramente abarca todo o trajeto que eles foram construindo, cortando o estado de Minas e suas adjacências, uma maneira singular de se relacionar com os espaços, um modo específico de se territorializar. Nesse modo, o movimento acontece com vistas a não sair dos limites colocados por suas relações, para ali se fixar e se sentir em casa, como sugere Toynbee (Deleuze e

⁴⁵ Link do site da Assembleia legislativa de Minas Gerais, com reportagem e vídeo dessa audiência pública: https://www.almg.gov.br/acompanhe/noticias/arquivos/2019/10/30_direitos_humanos_ciganos.html

Guatarri, 2012:55). Sob essa ótica, quem desterritorializa é o próprio Estado, que historicamente destrói os agenciamentos e expropria territórios das sociedades não capitalistas, dos povos tradicionais⁴⁶. O movimento cigano pode ser entendido assim como a invenção de territórios a partir da desterritorialização empreendida pelo Estado, uma forma específica de ocupar os espaços capturados pelo Estado. Portanto, o que as lideranças envolvidas no processo de luta pelos ‘territórios calons’ destes municípios mineiros requerem não é o direito a ficarem parados, mas o direito a continuarem se movimentando à maneira calon. Essa luta é também uma maneira pela qual os calons desterritorializam a própria desterritorialização estatal, uma desterritorialização vital para além daquela mortífera do Estado, pois ter um território é ter autonomia para inventar maneiras próprias de sair dele, ou de se movimentar por ele. E para que isso seja possível dentro da perspectiva estriada do Estado, faz-se necessário um movimento de negociação⁴⁷ com o poder público, no sentido de um reconhecimento estatal dos acampamentos, destes espaços que constituem pontos de apoio em seu trajeto e sem os quais a territorialidade não existe. O território é a conexão entre os pontos de apoio e os caminhos existentes entre eles. Um não funciona sem o outro.

⁴⁶ Nas palavras de Deleuze e Guatarri, o aparelho de Estado “subdivide não o povo, mas o território (...) Quando a divisão incide sobre a própria terra devido a uma organização administrativa, fundiária e residencial, não se pode ver nisso uma promoção da territorialidade, mas, ao contrário, o efeito do primeiro grande movimento de desterritorialização sobre as comunidades primitivas” (Deleuze & Guatarri, 2011 p.194).

⁴⁷ A tese de Dolabela (2019) se detem com mais cuidado sobre estes processos de negociação entre calons e Estado, mostrando a ‘catira’ como um modo de negociação calon que é acionado também na relação com o poder estatal.

Capítulo 2. Os mortos

2.1 A morte das cunhadas

Era maio de 2017 quando fui surpreendida no acampamento São Gabriel por uma trágica notícia: Tiana, uma calin de pouco mais de cinquenta anos, foi vítima de um ataque cardíaco fulminante enquanto executava as tarefas diárias em sua barraca. Seus parentes ainda tentaram levá-la para um hospital da região, mas ela já chegou ao local sem vida. Tiana dividia o mesmo teto de lona com o marido Gilson e dois filhos solteiros. Ao lado de sua barraca estava a de sua nora – viúva de seu filho – e a de um neto com sua esposa. Estas três barracas formavam uma ‘turma’, chefiada por Gilson, o mais velho.

O corpo da falecida calin, assim que liberado, foi encaminhado a um cemitério *gajon* próximo ao acampamento, e, segundo relatos, enterrado sem velório, com a presença de pouquíssimos parentes⁴⁸. Nem mesmo a sua ‘turma’ compareceu ao enterro, contaram-me algumas calins presentes. Findado o sepultamento, ainda no mesmo dia, o marido e os dois filhos de Tiana saíram da barraca onde viviam com ela e foram para a barraca de sua nora viúva. Na manhã do dia seguinte, a mesma nora foi a responsável por queimar todos os pertences da falecida: roupas, remédios, objetos pessoais, o cobertor que ela usava, o colchão do casal e os banquinhos que Tiana e o marido costumavam posicionar em frente à barraca diariamente e nos quais sentavam, como fazem os calons, para prostrar e ver o tempo passar. A barraca onde ela vivia com a família foi inteiramente desmontada e suas lonas incineradas. Diante da minha indagação sobre o motivo da queima de todos os pertences da falecida, Suzana, casada com o neto de Tiana, me respondeu: “Ele [o viúvo] falava que olhava para o banquinho e via o lugarzinho no qual ele e a mulher ficavam sentados... Aí ele mandou botar fogo em tudo, para não ficar tendo recordação”.

⁴⁸ Não pude comparecer ao enterro pois, quando fui avisada, ele já tinha acontecido.

Passados alguns dias, o local exato em que ficava a barraca de Tiana, agora vazio, foi inteiramente isolado com tapumes. Não foi suficiente desmontá-la, queimar as lonas, era preciso isolar, esconder da vista dos parentes até o chão onde viviam para apaziguar o choro do viúvo. Suzana me explicou: “Ele estava chorando muito, nós fechamos ali também, porque ele lembrava, toda hora ele sentava ali, ficava lembrando, chorando. Aí, depois que fechou, ele não ficou chorando tanto mais não”.

Após a queima, os integrantes da barraca da finada – o viúvo e os dois filhos solteiros – passaram a morar na barraca da nora, que era responsável por fazer a comida e cuidar dos três enlutados. Quando a morte de Tiana completou um mês, os parentes retiraram os tapumes do local, compraram outras lonas e ergueram uma nova barraca para que o viúvo e os filhos pudessem retornar a seu espaço.

Dezessete dias após o falecimento de Tiana, antes mesmo de seus parentes retornarem ao local original de sua barraca, o acampamento amanheceu com mais uma triste notícia sobre a morte de outra cigana. Marlene, concunhada de Tiana, faleceu depois de 60 dias hospitalizada já em estado grave em decorrência de uma pneumonia. Marlene era casada com Seu Josué, irmão de Seu Gilson, e este casal vivia em uma barraca no extremo oposto do primeiro, no mesmo acampamento. Seu Josué chefia outra ‘turma’, composta por sua barraca e a de mais três filhos que vivem em seu ‘território’. O enterro de sua esposa Marlene repetiu as características do de Tiana: foi realizado rapidamente, sem velório, no mesmo cemitério, com a presença de poucos parentes, somente alguns dentre os mais próximos. Os três filhos que moram no mesmo acampamento e outro que mora em Conselheiro Lafaiete com sua família nuclear acompanharam o enterro. Seu Josué, no entanto, preferiu não comparecer. Dona Cássia, irmã de Seu Josué e cunhada de Marlene, tampouco quis ir ao funeral: “Não gosto de ver gente morta não, senão depois volta na minha cabeça, fica aquele trem na minha cabeça. Às vezes eu vou dormir e aquilo fica na minha frente”.

No dia seguinte, quando fui à barraca de Seu Josué para dar as condolências, ele estava sentado em um canto junto a Seu Gilson, seu irmão recém viúvo. Os filhos e noras estavam todos presentes, visivelmente abatidos e silenciosos. Seu Josué nos disse, resignado: “assim é a vida e foi o que Deus quis”. Nos dias que se passaram, quando eu perguntava para outros calons sobre seu estado emocional, todos diziam:

“ele não para de chorar”. Resposta bem parecida com a que eu recebia diariamente, ao indagar sobre o estado do viúvo de Dona Tiana “ele chora o dia todo, noite e dia”.

Duas das noras de Marlene se encarregaram de queimar todos os objetos pessoais da falecida, roupas, remédios. Mas, diferente do irmão, Seu Josué não aceitou sair de sua barraca, nem deixou queimarem as lonas ou o colchão do casal. A família do filho que vive em Conselheiro Lafaiete insistiu para levá-lo para lá, mas ele não concordou. Disse que não iria sair da sua barraca, do lugar que ele custou para conquistar. O acampamento do São Gabriel havia há pouco tempo conseguido o documento de garantia do terreno.

“A gente queima e muda para não ficar tendo recordação...”

Escutei a frase acima inúmeras vezes. Queimar os pertences do morto é apontado como uma prática obrigatória em todos os acampamentos de calons mineiros que serviram como base para minha pesquisa. “Isso vem da tradição dos antigos”, dizem recorrentemente. No caso da queima, certos objetos pessoais e as roupas do morto nunca são poupados, mas a destruição da moradia e dos bens de valor parecem ser negociáveis. Bens de maior valor que pertenciam aos mortos não são queimados, no entanto, não podem ser usados para gerar vantagens monetárias para seus parentes. É o caso das joias. É comum um calon possuir correntes e anéis de ouro, e, no caso das calins, brincos, pulseiras e uma coleção de anéis para todos os dedos das mãos (ver cap 5). Quando um cigano morre, estas joias podem, em alguns casos, ficar na família, mas, em outros, são vendidas para custear o enterro ou ajudar a saldar algum passivo do morto. Esses objetos, no entanto, nunca entram no circuito das transações comerciais ordinárias, não são ‘breganhados’ com vistas a gerar ganhos para os parentes. O mesmo ocorre quando um morto possuía cavalos ou algum outro animal, estes serão vendidos para pagar suas dívidas.

Passados alguns meses da morte de Dona Marlene, certo dia eu estava fazendo uma visita à casa de um de seus filhos e sua nora me mostrou um álbum de fotos que recuperou no dia do falecimento da sogra. Disse-me que pegou o álbum escondido, para evitar que o queimassem, pois “no calor do momento, vai tudo”. Muitos calons

não gostam de guardar fotografias de parentes que já se foram, sempre me dizem: “fotografia faz lembrar...”, mas a nora, nesse caso, não queria perder estes registros⁴⁹.

Os calons contam que a queima das barracas aparecia como algo imprescindível até alguns anos atrás, mas hoje, pelo menos em alguns casos, ela não é seguida. As duas mortes recentes no acampamento mostram duas decisões distintas sobre qual atitude tomar em relação às barracas. Enquanto a família de Tiana decidiu por queimá-la, o viúvo Josué, por não ter condições financeiras para reerguer outra barraca, optou por quebrar parte da prescrição mortuária e não permitiu que incendiassem a sua, mesmo com a insistência de alguns parentes para que ele a queimasse ou pelo menos saísse de lá por uns tempos. O aumento recente das casas de alvenaria dentro dos acampamentos provavelmente contribuirá para a diminuição das queimas de moradia. Isso, no entanto, não é garantia de que elas deixarão de ocorrer. Ouvi vários casos sobre primos de outros lugares que incendiaram a casa quando morreu um membro da família e outros casos em que quase o fizeram, tendo os parentes que segurar o enlutado para que não botasse fogo em tudo.

Assim como a queima sofreu inflexões ao longo dos anos, o abandono do local do morto também aparece como uma prática obrigatória em tempos anteriores, mas que deixou de ser seguida integralmente nas últimas décadas. De acordo com os calons, antigamente era imprescindível ir embora do acampamento e até da cidade onde o morto vivia, afastando-se o máximo possível dos locais que traziam sua ‘lembrança’. Nos dias de hoje, diante da morte de um parente próximo, deslocar-se ainda é necessário, mas a decisão da ‘turma’ de como empreender este movimento – incluindo a possibilidade de flexibilizá-lo – aparece conjugada a outras variáveis, como suas relações comerciais (‘catiras’) em curso com os *gajons* que são vizinhos daquele acampamento, as condições em que se deu a morte, o status do parente morto (se era um ‘homem de nome’) entre outros contextos e situações. Podemos incluir aqui o gênero: na medida em que a atuação masculina predomina nas negociações com *gajons* – são os homens quem chefiam as ‘turmas’ e também são eles os

⁴⁹ A relação dos calons com as fotografias sempre foi cautelosa. Não guardar as fotos do morto, para além da interpretação mais usualmente verbalizada por eles (para não trazer lembrança), parece ter relação com a ideia que trabalharei mais à frente, do parentesco como mutualidade do ser (Sahlins, 2011), no qual os parentes são intrinsecamente conectados uns aos outros e estas ligações, no caso calon, podem transbordar para os objetos. A foto do morto, como uma espécie de duplo, pode assim trazer problemas aos vivos. Para além da fotografia de um parente falecido, há um receio constante no ato de tirar fotos, sobretudo se forem impressas, pois eles têm medo de serem usadas para feitiço. No capítulo 5 desenvolvo melhor essa ideia.

potenciais causadores de querelas fatais (com *gajons* ou com ciganos de outras ‘turmas’) –, há uma maior tendência de mudanças de acampamento por decorrência da morte de calons do que da morte de calins. Em todos estes casos, os pontos de inflexão estão ligados às relações entres os vivos, e não entre o vivo e o morto. Ou seja, no que diz respeito às prescrições de afastamento do morto propriamente ditas, o gênero não parece fazer diferença.

Casos de morte por homicídio podem ser grandes desestabilizadores de acampamentos, como também mostrou Arruda para os calons no Espírito Santo: “uma morte natural pode gerar o deslocamento para outro acampamento apenas da turma parente daquele que faleceu (...) Já o caso de uma morte trágica leva à desintegração total do acampamento (...)” (Arruda, 2018:107). Alguns meses após a morte das cunhadas, cujo impacto na reconfiguração do acampamento do São Gabriel foi pequeno, o assassinato de um calon que residia ali causou uma evasão de grandes proporções, cerca de dois terços deste pouso. Isso se deu porque, neste caso, a morte do cigano parece ter dado início a um ciclo de vinganças⁵⁰ entre calons e *gajons* da região, conforme mencionei no capítulo anterior. O cigano foi assassinado por um *gajon* com quem já tinha um desafeto e, alguns dias depois, este último também apareceu morto nos arredores do acampamento, gerando uma fofoca no bairro de que foi a família do calon morto que se vingou. Com receio de uma represália, a ‘turma’ do morto foi embora, e, nos meses seguintes, muitas outras ‘turmas’ também partiram, buscando ‘apoio’ em outros pousos, com medo de que a vingança fosse acometida contra eles. “Os *gajons* colocam a gente tudo no mesmo balaio. Aí, quando surge o papo de quem matou o cara, todo mundo diz que foram os ciganos. E podem se vingar de qualquer um de nós”, me explicou um amigo cuja ‘turma’ também se mudou. Após mais de dois anos do ocorrido, muitas ‘turmas’ antigas e outra novas já haviam retornado para este acampamento.

O fato de ocorrerem mudanças e flexibilizações em relação a tempos anteriores nas diversas condutas que envolvem a morte de um parente indica transformação, o que não significa um corte radical de sua lógica. Embora de maneiras diferentes, algumas mais literais e outras menos, a queima e o afastamento do morto continuam

⁵⁰ O tema do ciclo de vinganças aparece tanto em narrativas dos calons mineiros quanto em outras etnografias calon. Nos trabalhos de Vilar (2016), Silva (2015) e Fotta (2018), sobre calons de diferentes regiões do nordeste brasileiro, a lógica da vingança é descrita de maneira semelhante: quando um parente é morto, um membro de sua ‘turma’ deve revidar, matando o assassino ou alguém de sua família. A vingança costuma gerar um longo ciclo de mortes entre ‘turmas’ ciganas.

aparecendo em todos os casos que presenciei ou dos quais tive notícia. No acampamento do bairro Céu Azul, em Belo Horizonte, conheci uma ‘turma’ de ciganos que acabara de chegar ao local. Eles vieram do Espírito Santo e pediram ‘apoio’ para um ‘pouso temporário’ aos chefes deste acampamento, instalando cerca de oito barracas no terreno. Uma calin me contou que o motivo da mudança de estado foi o falecimento da esposa de seu neto, uma cigana de 21 anos, que morrerá repentinamente, deixando um filho ainda bebê. Com a morte, toda a ‘turma’ do marido foi embora. “A gente não volta para aqueles lados de lá por pelo menos um ano” relatou-me a cigana. Se, nesse caso, como em outros que escutei, as famílias se mudam efetivamente não só de acampamento, mas de cidade, no caso das duas mortes recentes no São Gabriel o deslocamento aparece de duas outras formas.

A decisão de Seu Josué de não destruir e tampouco sair da barraca não significou que sua rotina ali não tenha sofrido alterações, no sentido de produzir um afastamento daquele local. Nos meses que se sucederam à morte de sua esposa, sua barraca – cuja varanda costumava estar sempre povoada de calons conversando – agora vivia vazia, tapada com lonas azuis. Seu Josué passou a ficar pouquíssimo tempo do dia ali, e circulava entre a casa de seu filho que mora ao lado e a barraca de sua irmã, que mora alguns metros à sua frente. A nora assumiu a preparação de sua comida e ele não realizava mais nenhuma refeição em sua própria moradia, voltando para lá apenas no fim da tarde, quando se preparava para dormir. Esse padrão de movimento e evitação de sua própria barraca continuou ao longo de todo o ano seguinte à morte da esposa.

Todos os relatos dos calons com quem conversei sobre o tema expressam uma forte relação entre o movimento pós morte e o corte na produção da lembrança: “a gente muda para não ficar lembrando do morto”, “senão traz muita lembrança”, “para não ficar tendo recordação”. Seu Josué optou por não sair do local onde vivia com a falecida mulher. No entanto, como mostrei acima, ele encontrou uma maneira de se mover, mesmo que parcialmente: saía todo dia de manhã de sua barraca e ficava o máximo de tempo possível na barraca de parentes, só retornando para dormir. Seu Gilson e seus filhos encontraram outra alternativa diante da impossibilidade de uma mudança definitiva após a morte da esposa: a transferência temporária para a casa da nora, a queima da moradia da falecida, o fechamento do local com um tapume e o retorno após um mês, para uma nova barraca reconstruída a partir de novos materiais que não tiveram contato com Tiana. Nos dois casos, a ação produziu um movimento,

certamente não igual àquele implicado em um afastamento mais radical do lugar, mas cujo propósito, mesmo que praticado de forma temporal e espacialmente reduzida, é garantir que o morto não seja lembrado.

A flexibilização da prescrição de queimar a barraca e afastar-se do ‘território do morto’ parece também estar ligada à saída do velório dos acampamentos. Alguns ciganos me chamaram atenção para este fato: “antigamente velava nas próprias barracas, no dia seguinte a gente ia embora. Hoje, muitos ciganos moram em casa, se velar nas casas a recordação vai toda para lá”, disse-me uma calin.

Mello Morais Filho em sua obra *Os Ciganos no Brasil*, descreve um velório calon no Rio de Janeiro da segunda metade do século XIX: “(...) é a sala de uma casa de ciganos na Cidade Nova (...) No centro da sala, com poucos móveis de jacarandá e já deteriorados, uma mesa que serve de eça ao cadáver amortalhado em seu caixão” (Morais Filho 1981:65). Seu texto narra o ritual de velamento como acontecendo no lar do defunto e após enterrado: “a casa fica deserta. A família muda-se para a de um parente (...)” (Ibid., p. 66). O livro de Morais Filho, publicado pela primeira vez em 1886, testemunha que a prática calon do velório em casa ou na barraca seguido do abandono do local pelos familiares vem de tempos longínquos. O movimento de fixação dos acampamentos e de diminuição de sua itinerância nas últimas décadas parece assim ter contribuído para a transferência do velamento do morto do acampamento calon para o cemitério *gajon*. Assim, vela-se no cemitério para não precisar abandonar a moradia, pois o corpo do falecido não deve permanecer ali, onde seus parentes continuarão vivendo. “Para a recordação não ficar ali”, me disse a cigana. A saída do velório da casa também foi acompanhada da supressão de práticas de tratamento do corpo do defunto (como a defumação com ervas, que aparece tanto em conversas sobre práticas dos antigos em minhas notas etnográficas, como na descrição de Morais Filho).

Uma série de etnografias sobre ciganos em várias partes do mundo descrevem algumas atitudes muito similares diante da morte. Na maioria delas, a queima dos pertences do morto e o deslocamento pós morte são uma constante. No caso das monografias sobre o tema entre os calons brasileiros, o trabalho de Florência Ferrari (2010), por exemplo, oferece descrições semelhantes para os calons em São Paulo. Em um trecho, ela narra a morte de um cigano e a queima de todos os seus bens: “cobertas, roupas, sapatos, lonas da barraca. Num dia enterraram, no dia

seguinte se mudaram. Eles não ficam mais no lugar que morreu” (Ferrari 2010: 297). Flavio Silva (2012) mostra em sua dissertação um episódio entre os calons em Florânia (RN) em que uma calin faleceu e seus parentes no velório queimaram todas suas roupas, documentos e pertences, enquanto cantavam e bebiam. A dissertação de Flávia Arruda descreve práticas e narrativas próximas às dos calons mineiros, como explica uma calin: “tem que queimar a barraca porque fica com a lembrança, não pode, aí tem que tacar fogo para não ter lembrança” (Arruda, 2018: 199). Em outro trecho, narra um calon: “não gostamos de estar com defunto, e depois que morre ninguém fica na barraca, vai embora para nunca mais ter que ver (...)” (Ibid., p. 200).

No caso da bibliografia estrangeira, o tema é recorrente. Patrick Williams, em sua clássica obra sobre a morte entre os *mānuš* franceses, mostra que para estes ciganos quase tudo do morto deve ser queimado, incluindo seu trailer, carro ou caminhão. No entanto, assim como se passou com Seu Josué, dificuldades financeiras podem fazer com que os veículos *mānuš* não sejam destruídos: “uma pobre viúva com muitos filhos irá permanecer com o trailer” (Williams 2003:4), ou, em alguns casos, ao invés de ser queimado, o automóvel ou outro bem de valor poderá ser vendido para custear o funeral ou alguma dívida do morto. O que não pode ocorrer de maneira alguma é se obter lucros e vantagens com os objetos do falecido, objeção muito semelhante à dos calons mineiros. Segundo Williams, os chamados objetos *mullo* (objetos do morto), aqueles que permanecem entre a família do defunto, podendo ser também animais *mullo*, devem ser tratados com extremo ‘respeito’. O afastamento do local onde o morto morava é também imprescindível para os *mānuš*. Estes ciganos, que vivem em trailers, só irão voltar ao local ou à cidade onde morreu um parente após um longo período. Os que permanecem no acampamento depois da morte de alguém, afastam-se alguns metros do local no qual ocorreu a morte. Estes locais passam a ser chamados *mulengre placi*, “lugares dos mortos”, e podem ser isolados, deixando de fazer parte da paisagem dos vivos e de ser uma área de circulação (Ibid., p.18).

Em sua obra sobre os *traveller-gypsies* na Inglaterra, Judith Okely (1983) também descreve práticas de queima dos pertences do morto entre estes ciganos, cuja explicação se dá pelo fato de “a morte ser vista como um evento poluidor” [*death is seen as a polluting event*] (Okely, 1983: 217). Depois de terminado o funeral “os bens pessoais do morto devem ser destruídos, pois são poluídos pelo *mulo* [morto].

Vestimentas, roupas de cama, utensílios pessoais, instrumentos de trabalho, são destruídos e queimados nos perímetros do acampamento” (Okely 1983: 222). Os trailers onde acontecem o velório também são queimados, pois eles representam, segundo a autora, um dos locais de maior perigo de contaminação. Depois do velório, do enterro e do ritual de queima, a família deve partir do acampamento por um tempo, para evitar que o *mulo* os assombre.

“Ele chora o dia todo, noite e dia...”

‘Estar de sentimento’ é a maneira como os calons se referem à condição colocada pela morte de um parente. O termo designa os efeitos causados à pessoa a partir de uma perda, que a coloca em um estado de desânimo e dor, mas também pode ser entendido como um período, o tempo – variável de família para família, mas que sempre finda – em que os parentes realizam o trabalho imposto pelo luto, que envolve comportamentos e práticas sociais compartilhadas e pré-determinadas. Assim, é possível escutar que uma família não está ouvindo música pois ‘está de sentimento’. A expressão pode se referir à afecção gerada nas pessoas e ao mesmo tempo, a este momento específico, a esta fase, em que tabus restritivos são socialmente prescritos a elas. As práticas e demonstrações desse ‘estado de sentimento’ passam principalmente pelas seguintes ações: a queima, o afastamento, o silêncio, o choro e os tabus alimentares. Assim, mesmo que haja algumas diferenças nas práticas e entendimentos a respeito da morte, esses cinco elementos aparecem como invariantes fundamentais no processo de luto dos calons mineiros.

Conforme escrevi em uma sessão anterior, os calons inúmeras vezes me narraram o estado e as atitudes dos enlutados usando o termo ‘choro’: “ele não para de chorar”, ou “ele chora o dia todo, noite e dia”, me diziam sobre os viúvos Seu Josué e Seu Gilson. Nas primeiras vezes que escutei tais frases, compreendi equivocadamente o uso da palavra ‘chorar’ de forma literal, como se os calons tivessem a toda hora referindo-se a seu sentido fisiológico, apesar de eu não os ver, de fato, derramando lágrimas o dia todo. ‘Chorar’, no entanto, é entendido como algo mais amplo, que pode abarcar o derramamento de lágrimas, mas certamente não se limita a ele. ‘Chorar’ não é apenas uma consequência corpórea de um estado de abalo emocional. ‘Chorar’ é o próprio estado. O ‘choro’ ou *nuvinho* (em chibi) é, para os

calons mineiros, uma espécie de estado de lamento profundo e contínuo no qual os parentes mais próximos ao morto ficam durante o ‘período de sentimento’, e que é potencializado pela imagem e pela palavra, pois elas aguçam a lembrança do parente morto. Na explicação de Suzana, era preciso queimar o banquinho, era preciso queimar a barraca e ainda isolar com tapumes o espaço vazio para que o viúvo parasse de ‘chorar’. Olhar para o banquinho, para o espaço da barraca, falar da falecida, são atos que ativam a lembrança e produzem esse ‘estado de choro’, de *nuvinho*, de lamento.

“- Oh! Como era bom, quando estava em casa, ponteando à viola...

Choros e gemidos entrecortados respondiam ao lamento.

UM PARENTE – Quando chegavam da rua, cansado, que se deitavam naquela esteira.

UM FILHO – Vejam o lenço que tinha na mão, quando nos deixou. Ai! Ai! Ai!

A VIÚVA – Olhem o chapeuzinho dele; não o botará mais na cabeça. Ai! Ai! Que sorte, meu Deus”!

(Morais Filho, 1981 [1886], p.63)

O trecho acima retirado da obra de Mello Morais Filho é, segundo o autor, a reprodução de um diálogo típico entre os familiares calons quando morria algum parente, onde o *janhar*, o rito de lamento sobre o falecido, era o elemento central. Segundo o autor, *janhar* é traduzido como “choro, lamentação, velório” (Morais Filho 1981:62). A palavra é uma designação tanto para o ato do lamento, quanto para a cerimônia. No vocabulário chibi coletado por ele e publicado no mesmo livro, há ainda um sinônimo na língua, *aruvinhar* (Ibid., p.104). O autor descreve o *janhar* como a ação medular dos ritos fúnebres dos calons oitocentistas, elemento que subsiste ao passar do tempo, depois da perda de outros costumes, como “os bálsamos e as águas purificadoras” (Ibid., p.64). Chamo a atenção no material de Morais Filho para o papel da lembrança como elemento agenciador da relação entre os vivos e os mortos durante os rituais funerários dos calons no século XIX. O *janhar* é um rito cujo motor é a produção da lembrança do morto através do enunciado e da imagem. O *janhar* durava sete dias, terminando com a missa dos sufrágios e durante este período eram compostas as *meredins*, quadras poéticas funerárias. Fazia parte do *janhar*, olhar para os lugares que o morto frequentava, para os objetos dele e lembrar, lembrar de suas comidas prediletas, dos trajes que usava, das quadras que recitava, lamentando assim

sua morte. Na descrição feita pelo autor sobre os sete dias de luto, o lamento era fomentado pelo estímulo visual, pelas meredins, pelas palavras proferidas em voz alta: “A família, num pranto insofrido, lamenta, erguendo no ar as roupas do finado e seus objetos prediletos (...) e *janham*.. o janhar dura até o amanhecer ...” (Ibid., p. 64, 65)”⁵¹.

A partir da leitura de Morais Filho é possível fazer um interessante paralelo entre os mecanismos do processo de luto dos calons cariocas oitocentistas e os dos calons mineiros atuais, já que o ato de lamentar aparece em ambos como elemento crucial. A começar pela presença de um léxico análogo: entre meus interlocutores, o verbo chorar é traduzido em chibi como *nuvinhar*, com sonoridade semelhante ao *aruvinhar* – coletado por Morais Filho como sinônimo de *janhar*⁵². Em ambos os casos, ‘lamento’, ‘choro’, *aruvinho* ou *nuvinho* acompanham os parentes próximos do morto após a sua partida. Mas entre os calons mineiros temos uma diferença crucial: toda a ritualística que envolve a morte funciona de modo a encurtar e promover um corte na lembrança para que haja uma desintensificação do lamento, do ‘estado de choro’. Como me explicou Suzana: “a gente fechou ali porque o viúvo lembrava, toda hora ficava chorando, aí depois que fechou não fica mais chorando”, referindo-se ao fechamento com tapumes do espaço em que ficava a barraca da falecida Tiana. Para cessar o ‘choro’, não foi suficiente queimar a barraca, era preciso tapar o local da vista do viúvo.

Nesse sentido, a lógica dos calons mineiros pautada na relação entre imagem, enunciado e lembrança é semelhante à dos calons oitocentistas, mas os ritos dos mineiros são orientados em um movimento contrário: os estímulos da imagem e do enunciado devem ser cortados desde o momento da morte. Não se deve olhar para o morto, nem para os locais onde ele mais frequentava, tampouco falar sobre ele, pois isso ‘traz lembrança’. Como mostrei, os tempos atuais vêm sendo marcados pela

⁵¹ Apenas a partir do material de Morais Filho não é possível prever o que se passa ao final dos sete dias da cerimônia do *janhar*, se posteriormente o lamento continua, se há algum movimento propiciando o corte com os elementos – imagem e enunciado – que produzem a lembrança e consequentemente o *janhar*.

⁵² Está fora do meu objetivo e competência fazer qualquer análise de cunho linguístico. É interessante notar, contudo, a partir de outras pesquisas e das explicações de meus interlocutores, que o vocabulário chibi usado pelos calons de todo o Brasil, apesar de possuir variações e singularidades em cada estado, possui uma estrutura comum e grande parte de seu léxico é o mesmo. Os calons mineiros conversam com calons de outro estado em chibi e dizem que há algumas particularidades, mas no geral “a língua é a mesma”. A comparação das palavras que coletei com o léxico apresentado por Ferrari (2010) confirma esta afirmativa. E, ainda, ao fazer uma comparação entre as palavras coletadas por mim entre os calons mineiros e o vocabulário apresentado por Morais Filho, é possível verificar correspondências entre a língua falada entre os calons no século XIX e os de hoje.

supressão do velamento do corpo, e quando ainda há velório, ele é rápido e esvaziado, contando com poucos membros da família. Os que estão mais sujeitos a ‘ter lembrança’ e a entrar em ‘estado de choro’, podem optar por não ir ao velório, pois é um momento extremo, onde o parente tem que lidar com a imagem real da pessoa morta e acompanhar os últimos momentos de seu corpo neste mundo. Essa imagem parece apavorar os calons. Foi o caso de Seu Josué, que preferiu não ir ao enterro de sua esposa, para não ser assombrado por essa recordação. E também de sua irmã Cássia: “Não gosto de ver gente morta não, senão depois volta na minha cabeça, fica aquele trem na minha cabeça. Às vezes eu vou dormir e aquilo fica na minha frente”. Quando ela diz que a falecida ficará na sua frente na hora de dormir, o que lhe assombra é a própria imagem, produzida pelo pensamento a partir da lembrança. É como se o ato de ver o morto produzisse uma fotografia mental que se perpetuaria no parente vivo a partir da recordação, por isso, é preciso não ver para não recordar. Uma espécie de torção do ditado popular “é preciso ver para crer”.

Na dissertação de Flavio Silva (2012) sobre calons em Florânia (RN), ele narra alguns momentos de um velório que acompanhou, entre eles, chama-lhe a atenção uma calin que passou toda a cerimônia de velamento – que ocorreu em uma igreja católica – com o rosto virado para trás, de modo a nunca olhar diretamente para o caixão. O processo de apagamento da lembrança do morto deve ser imediatamente iniciado, e isso se dá através do apagamento de sua imagem, de seus objetos, de seus rastros, pois recordar é *nuvinhar*, ou seja, sofrer.

São incontáveis as vezes que escutei a palavra ‘lembrança’ e ‘recordação’ durante todo o ‘período de sentimento’ no acampamento e em todas as ocasiões em que perguntava aos calons sobre os atos que envolvem o luto. Me chamou a atenção, no entanto, que a palavra ‘esquecimento’ – que nos remete diretamente à lembrança, como antagônica ou como associada a ela – só apareça quando se está falando do morto em relação aos vivos, e nunca dos vivos em relação aos mortos. Uma tradução apressada das práticas que envolvem o luto calon orientadas a fazer com que o parente não tenha recordação do morto, poderiam levar a compreensão de que o objetivo dos calons seria esquecer o parente morto. Entretanto, nesse contexto, ‘não lembrar’ não significa esquecer. A ideia de esquecimento parece pressupor que o processo de apagamento da lembrança do morto pelos vivos almeja chegar a um momento de estabilização e completude, ou seja, um momento em que ele seria completamente esquecido pelos seus parentes vivos. Os calons, no entanto, sabem que a memória de

um parente falecido nunca será totalmente extinta e nem desejam isso. ‘Não lembrar’ é um processo momentâneo de apaziguamento da recordação, artifício crucial durante a fase do ‘sentimento’, período em que a lembrança de seu ente querido está mais próxima e, portanto, causa mais dor. Por outro lado, como falarei em seguida, a lembrança representa um perigo. À medida que o tempo passa, a fase do luto acaba, a memória do falecido vai causando menos sofrimento e evocar suas lembranças vai se tornando mais frequente entre os parentes próximos. Quando a nora de Marlene me mostrou as fotos que havia conseguido salvar no dia da queima de seus pertences, me disse que agora, passados alguns meses, a família conseguiria olhar para as fotos novamente. A ‘lembrança’ da sogra já não lhes doía tanto, tampouco representava mais algum perigo, como veremos adiante.

O trabalho do luto para os vivos é, assim, imediatamente deixar de lembrar, mas que para eles nunca será esquecer completamente. O intervalo de tempo assegura, para os vivos, a passagem entre dois modos diferentes de relação com a lembrança. Mais ainda, para que os vivos possam posteriormente lembrar dos seus parentes mortos é preciso que estes se esqueçam daqueles. Os mortos devem efetivamente ‘esquecer’ seus parentes vivos e isso é o que garante o corte com sua família calon e sua passagem para um outro plano. Em outras palavras, para que um vivo possa lembrar de um morto como seu parente é fundamental que esse morto tenha esquecido desse vivo e, portanto, da relação que tinha com ele.

2.2 Respeito, perigo, esquecimento e suas versões

Um olhar atento para as etnografias ciganas de várias partes do mundo dá indícios de que há um rendimento em se estabelecer correlações entre práticas e modos de pensamento que atravessam distintos contextos, seja no que diz respeito às suas construções de corpo, de gênero, de moralidade e da morte. A queima dos pertences do morto, o deslocamento das famílias para mais ou menos longe do local onde morava o parente falecido e as atitudes de luto relacionadas ao silêncio aparecem em vários trabalhos, como já mencionei mais acima (Williams 2003, Okely 1983, Fonseca 1996)⁵³. Uma descrição aprofundada das relações entre essas práticas a partir

⁵³ Nota-se também uma correspondência nas palavras usadas para designar os mortos em coletivos ciganos de outras partes do mundo e no chibi falado pelos calons mineiros: no chibi, a palavra para designar morto é *mulón*, entre os *mānuš* (Williams, 2003) os mortos são *mullo* (com as variações, mulle, mule, mulo) ; entre os *traveller-gypsies* ingleses (Okely 1983) e também entre os rom húngaros

de um conjunto mais amplo de etnografias ciganas ainda está por ser feita. Meu foco aqui se voltará para duas obras já citadas, a de Patrick Williams (2003) sobre os mǎnuš franceses e a de Judith Okely (1983) sobre os traveller-gypsies na Inglaterra, e em suas leituras da relação dos ciganos com seus mortos.

Conforme já sugeri e desenvolverei melhor nas próximas páginas, de acordo com Williams, a chave desta relação poderia ser resumida como ‘respeito’ e para Okely, como ‘perigo’ e ‘poluição’. O livro de Williams, *Gypsy Word: the silence of the living and the voices of the dead*, teve sua primeira edição publicada em 1993, exatamente dez anos após a primeira publicação do *The Traveller-Gypsies*, de Okely. É curioso que o autor não tenha dialogado com a obra da colega, fazendo poucas menções a seu trabalho, mas nada que se refira especificamente a essas consideráveis diferenças entre o entendimento da natureza dos mortos nos dois casos. Sobre a relação entre morte e perigo, há apenas uma rápida observação no texto de Williams, sem citar nomes, sobre interpretações usuais de etnógrafos anteriores que achavam que as práticas de luto entre os mǎnuš teriam objetivo de “manter o morto em seu lugar”, pois o “morto poderia voltar” (Williams, 2003:5). A omissão de uma análise comparativa com o material de Okely e uma série de etnografias que se aproximam da leitura que ela faz da morte como ‘um evento poluidor’ me parece uma escolha deliberada de Williams, fruto de um pressuposto culturalista. Na primeira página do livro, talvez prevendo este tipo de observação, ele faz questão de dizer que compartilha com Okely e Leonardo Piasere uma crítica às generalizações no campo cigano e que os três insistem “na necessidade de se olhar para cada grupo com novos olhos” (Williams 2003:1), ou seja, sem se deixar influenciar por outras etnografias, encerrando cada trabalho em si mesmo.

A minha divergência aqui tem a ver com o fato de que a comparação não significa perder de vista o que constitui a singularidade de cada caso. O exercício que proponho pela comparação é sugerir que os diferentes sentidos –simétrica ou assimetricamente opostos – dados a procedimentos relativamente análogos (pouco importando se tais diferenças são postas pelos ciganos em questão ou pelas leituras destes etnógrafos) são pistas para pensar uma espécie de sistema de transformações em que o que se compara são versões umas das outras. Dito de outro modo, o que se

(Stewart, 1997) a palavra para morto é *mulo*; no léxico dos calons do Rio de Janeiro recolhido por Morais Filho (1981) no século XIX, morto aparece como *mulôn*.

torna interessante para estabelecer relações entre distintos contextos não é comparar as semelhanças, mas comparar diferenças; e as diferenças entre todos esses casos se assemelham demais para que sejam descartadas como arbitrárias. Nos três casos etnográficos, incluindo os calons mineiros, o tratamento dado à morte se organiza em torno de variações entre relações de proximidade e distância entre vivos e mortos⁵⁴.

“Deve haver respeito” [*there must be respect*] (Williams 2003:5) é uma frase constantemente usada pelos mǎnuš quando o assunto são seus mortos. Mostrei em páginas anteriores que os *mulle objects* (objetos dos mortos) devem ser queimados, salvo algumas exceções que permanecem no interior da família. Nesses casos, os objetos remanescentes não podem ser nunca abandonados ou comercializados com intuito de gerar lucro, tampouco manejados como objetos ordinários, pois seriam atitudes ‘desrespeitosas’. Segundo Williams, a explicação sobre a queima dos trailers dos mortos se dá por não se poder garantir que serão mantidos em boas condições e, portanto, tratados com ‘respeito’. O nome do morto de preferência não deve ser pronunciado, mas se o for, tem que ser acompanhado de uma apresentação respeitosa: “não apenas Kalo, e sim, meu pobre defunto Kalo” (Ibid., p. 7). Um mǎnuš só contará uma memória de um defunto se tiver absoluta certeza de que está narrando a história de forma correta e sem nenhuma contradição. Isso é ‘ser respeitoso’ com seu parente morto. Se, ao contrário, o fato for narrado de maneira infiel, cometeu-se um ato de ‘desrespeito’ (Ibid., p. 8). Por isso, o silêncio aparece como postura crucial de ‘respeito aos mortos’. Parar de consumir ou fazer coisas que o morto gostava também é uma importante maneira de demonstrar ‘respeito’ (Ibid., p. 10). A lógica do respeito estaria relacionada, segundo Williams, com a maneira como os mǎnuš concebem a morte. Para eles, a morte não produz separação e sim continuidade entre mortos e vivos:

(...) apesar de desaparecerem como Bimba, Nōno, Majblum ou Fayola, eles permanecem como parentes dentro da comunidade. Embora o morto, antes conhecido, passe a ser anônimo, ele ou ela não sai da comunidade dos vivos. Os vivos buscam manter os mortos

⁵⁴ Quando uso a palavra transformação, obviamente me inspiro no trabalho de Lévi-Strauss (2004, 2001) – e todo o seu esforço em mostrar que a criação dos mitos se dá por atualizações diferenciadas –, assim como no trabalho de Strathern (2006) que também empreendeu um exercício comparativo de grande envergadura com diferentes coletivos melanésios.

na comunidade através de seus gestos. O grupo Mānuš é composto tanto dos vivos quanto dos mortos (Ibid., p. 11, 12).⁵⁵

Segundo o autor, a modificação produzida pela morte seria a anonimização, a despersonalização daquele parente, que, no entanto, mesmo perdendo sua singularidade, não rompe com sua família, ele subsiste no coletivo mānuš. O morto seria uma espécie de parente absoluto, que está fora da história e, como tal, nunca deixará de ser parente. O ‘respeito’, nesse sentido, corresponderia a um dispositivo de garantia dessa continuidade desejada por vivos e mortos. Para os mānuš, o ‘respeito’ seria o que chamamos de memória que, por sua vez, evita o enunciado e não remete ao passado. A relação entre vivos e mortos, portanto, não envolve uma dimensão cronológica, “o respeito pelos mortos aponta não para o passado, mas para o imutável” (Ibid., p. 12).

Ao mesmo tempo em que a morte efetuará essa relação de continuidade entre o coletivo de vivos e mortos, Patrick Williams sugere que ela também produz identidade entre o mundo dos vivos a partir da própria produção de diferenças que o respeito aos mortos instaura. Dito de outro modo, seria o movimento coletivo de respeito aos seus mortos que garantiria tanto a existência dos mānuš como mānuš (somos mānuš pois respeitamos nossos mortos, diferente dos gadzos); quanto a definição das fronteiras entre uma família de mānuš e outra (sou um mānuš da sua família pois respeitamos os mesmos mortos). Para endossar essa conclusão, Williams mostra que, diferente de um insulto direto entre dois indivíduos, visto como uma banalidade, um insulto ao parente morto é algo grave, que pode gerar um grande conflito entre duas famílias. O argumento é que um ultraje direto é individualizado, enquanto insultar um morto equivale a ofender a todo o conjunto de parentes ligado a ele. “Isso significa que aquele grupo só vem a existir efetivamente quando seus mortos são insultados” (Ibid., p.14). Para Williams, assim, “o que os mānuš chamam de respeito pelos mortos é na verdade integração, integração do grupo social em todos os seus níveis” (Ibid., p.13).⁵⁶

⁵⁵ “(...) though they disappear as Bimba, Nōno, Majblum, or Fayola, they do remain as kin within the community. Though the ‘forgotten’ dead who used to be known has become anonymous, he or she has not departed from the Community of the living. The living aim to keep the dead in the Community through their gestures. The Mānuš group is made up of the living as much as for the dead” (Williams, 2003: 11, 12).

⁵⁶ “(...) what the Mānuš call ‘the respect for the dead’ is actually integrity, the integrity of the social group at all its levels” (Williams, 2003: 13). Optei na tradução por usar a palavra integração, porque no português

Em seu oposto diametral está a leitura que Judith Okely faz da relação dos *travellers-gypsies* ingleses com a morte. Baseada em seu trabalho de campo e no trabalho de Thompson (1924 e 1930 apud Okely, 1983) que compila dados etnográficos dos *travellers* entre o século XIX e começo do século XX, ela é categórica ao afirmar que “para os ciganos ou *travellers*, a morte é vista como um evento poluidor” (Okely 1983: 217)⁵⁷ e o morto é compreendido como ‘poluído’ [*polluting*] e ‘malévolo’ [*malevolent*] (Ibid., p. 228). Okely se esforça em demonstrar que todos os passos do ritual funerário e do processo de luto seriam, nesse caso, dados no sentido de afastar os vivos dos mortos e garantir que os primeiros não sejam ‘contaminados’ ou atraídos pelos segundos. Os parentes próximos devem estar junto à pessoa na hora de sua morte, mas eles fazem de tudo para que o momento aconteça em algum lugar liminar, fora do acampamento, de preferência no hospital, território de *gorgios* (não ciganos), justamente para evitar a poluição de um espaço cigano. Os *travellers* possuem aversão a encostar no cadáver, pois o consideram ‘poluído’. Depois de liberado do hospital, o corpo é levado ao acampamento para ser velado no trailer onde vivia o falecido e no dia seguinte é enterrado no cemitério. Após a extensa vigília que marca o funeral e do corpo enterrado, os pertences do morto são queimados. Tudo que se refere ao falecido parente está poluído, inclusive seus animais, que devem ser doados. Os trailers nos quais se vela um morto devem ser rapidamente incinerados, pois é nele que há mais chances de um *mulo* retornar.

Okely narra um episódio em que um viúvo resolveu não queimar o trailer da esposa falecida e um ano depois sua filha faleceu da mesma doença da mãe. Para os *travellers*, a morte da filha foi fruto de uma vingança do *mulo* de sua progenitora. Quando a família possui melhores condições financeiras, ela pode usar um trailer mais barato ou alugar uma barraca para velar o corpo, evitando botar fogo no melhor trailer da família. Assim, será queimado apenas o trailer ou a barraca de menor valor. Entretanto, o trailer mais valioso e que abrigava a família do morto não pode ficar parado e deve ser vendido, de preferência para um não cigano de algum lugar distante, para garantir que o comprador não conheça sua procedência e, portanto,

seria insuficiente usar a palavra integridade, já que possui um sentido predominantemente moral. Mas obviamente que no modo como o autor usa etnograficamente a palavra *integrity*, os dois sentidos parecem estar presentes, o sociológico e o moral.

⁵⁷ “(...) for the Gypsies or Travellers death is seen as a polluting event” (Okely, 1983: 217).

corra menos perigo: “é mais provável que um *mulo* cause problemas para alguém que ele tenha conhecido em vida” (Ibid., p. 224).

De acordo com Okely, todo o sistema ritual que envolve a morte de um traveller, que também passa pela queima e pelo deslocamento da família, funciona como um aparelho de evitação e proteção do contágio dos vivos pelos seus mortos. O perigo do morto está em sua transformação ontológica – a morte os coloca em um estado de ‘poluição’, diferente do parente vivo, que é ‘puro’, oposição esta que também é acionada para diferenciar ciganos (puros) e não ciganos (impuros). O morto passa, então, a ser outra coisa que não um traveller: “o indivíduo morto perde sua identidade cigana ou traveller” (Ibid., p.229). Para Okely, portanto, a morte, ao retirar a identidade cigana do indivíduo, o coloca no terreno da generalização, do pano de fundo majoritário e ‘poluído’ que é o mundo *gorgio* (não cigano). A morte seria uma espécie de assimilação do traveller pelo *gorgio*, uma quebra das barreiras identitárias, dirá a autora: “o cigano morto cruzou a fronteira étnica” (Ibid., p.230)⁵⁸.

Se nenhum traveller quer virar *gorgio*, morrer passa a ser um ato extremamente indesejável e sofrido, e, quando acontece, o morto é alguém insatisfeito com sua nova condição. Por isso ele é perigoso e traiçoeiro, pois ele inveja os vivos, tem raiva dos que ficaram e quer vingança. O tratamento dado pelos vivos deve, portanto, objetivar apaziguá-los e afastá-los, sob o perigo de conseguirem levar alguém com ele:

A ameaça do *mulo* é complexa. Ele não é apenas poluído, é também malévolo. Quais são as características do *mulo*? Suas intenções não podem ser conhecidas, ele é imprevisível, pode machucar por capricho. Ele pode repentinamente aparecer e desaparecer para os ciganos. O *mulo* traz enfermidades e pode tentar atrair os Travellers para a morte. Às vezes pode ser mantido afastado se lhe derem suas posses e talvez comida. Ciganos podem conseguir deixar o *mulo* para trás, viajando e evitando lugares desejados ou frequentados por ele” (Ibid., p. 228)⁵⁹.

⁵⁸ “The Gypsy dead have crossed the ethnic boundary” (Okely 1983:230).

⁵⁹ “The threat from the *mulo* is elaborate. It is not merely that it is polluted, it is also malevolent. What characteristics does the *mulo* possess? Its intentions cannot be known, it is unpredictable, it may hurt out of caprice. It may suddenly appear to the Gypsies and may as suddenly disappear. The *mulo* brings diseases and may try to lure Travellers to their death. It can sometimes be kept away if given its possessions and maybe food. Gypsies can more successfully outrun the *mulo* by travelling and avoiding places liked and frequented by it” (Okely, 1983:228).

Patrick Williams, por sua vez, reconhece algumas situações em que os *mānuš* temem a aparição do *mullo* para perturbá-los: no caso de mortes violentas ou quando as atitudes prescritas em torno do ‘respeito’ a eles não são seguidas. Isso poderia gerar uma insatisfação no morto, levando-o a prejudicar os vivos⁶⁰. Mas, para ele, diferente de Okely que descreve a natureza do morto como malévola e rancorosa, o *mullo* *mānu* é, a princípio, benevolente, a menos que tenha motivos para não o ser, em grande parte dos casos, por culpa dos vivos: “os *mullo* são temidos apenas quando não são respeitados” (Williams, 2003:20).

A partir da leitura destes dois autores é possível afirmar que a morte produz, em cada caso, uma transformação em sentidos inversos dentro de uma espécie de escala ontológica. Para os *mānuš*, morrer é tornar-se mais cigano, é tornar um parente absoluto, uma vez que o morto perde sua singularidade como indivíduo, mas atualiza sua identidade coletiva. Já os *travellers* quando morrem tornam-se outros, não outros ciganos, mas a alteridade mais extrema, o *gorgio* (não cigano). A morte entre os ciganos, tanto para Williams quanto para Okely, efetiva procedimentos de desidentificação, manejados em cada caso para produzir efeitos em direções diametralmente opostas: de um lado se produz uma proximidade máxima com o corpo de parentes, de outro, o distanciamento máximo entre eles. Essa diferença na construção *traveller* e *mānuš* sobre o devir dos seus mortos determina todas as outras diferenciações explicitadas nas etnografias: assim, entre os *mānuš*, o trabalho imposto pelo luto é para que os mortos permaneçam entre os vivos, pois eles são uma espécie de continuidade ontológica dos *mānuš*. Já entre os *travellers*, o morto, transfigurado em outro, por isso poluído e perigoso, deve ser afastado.

Entre as oposições inversamente simétricas que constituem estas versões, podemos situar a maneira como os *calons* mineiros as atualizam. As chaves explicativas que aparecem no discurso e nas práticas *calon* sobre o tratamento de seus mortos incluem suas noções próprias sobre o ‘respeito’ ao morto e o ‘perigo’ do morto, conjugadas à ‘não lembrança’ do morto e ao ‘esquecimento’ dos mortos em relação vivos. Também variando em torno de uma lógica de proximidade e distância, entre os *calons* todos estes dispositivos atuam no sentido de um afastamento entre

⁶⁰ O trabalho de Jean-Claude Maley (2017) sobre a morte na Índia possui nesse aspecto uma leitura similar: a situação ideal é aquela em que a pessoa morre na hora certa e passa por toda a ritualística prescrita, mas casos em que se morre acidentalmente, antes da hora, pode gerar um morto perigoso.

vivos e mortos, mas cujos significados do afastamento e do perigo são bem distintos daqueles dados por Okely. Para esta autora, o perigo está na transfiguração do cigano morto em outro. Entre os calons mineiros, o risco se encontra justamente no fato de o morto ainda ser parte constitutiva de sua rede de parentesco, conforme veremos. Já o ‘respeito’ pelos mortos, assim como em Williams, aparece ligado à ideia de um cuidado, uma deferência exigida pelo parentesco. No entanto, se no primeiro o ‘respeito’ dos vivos pelos mortos atua no sentido de aproximá-los, entre os calons mineiros, ele é mais um dispositivo de afastamento, baseado na precaução.

No caso dos calons mineiros, é preciso também que os vivos apaziguem a ‘lembrança’ de seus parentes mortos para que posteriormente seus mortos ‘esqueçam’ dos vivos. ‘Apaziguar a lembrança’ e ‘esquecer’ são outros movimentos necessários para se afastar do morto e estão ligados por uma espécie de conexão causal. Para que os mortos possam ‘esquecer’ é preciso que os vivos deixem de lembrar deles, mas esse duplo esquecimento cruzado é permanente para os mortos e temporário para os vivos. O rito e a temporalidade são fundamentais na passagem entre esses dois estados da memória.

“Ninguém gosta de tocar no assunto do parente que morreu”

Ao longo do mês em que se sucederam às mortes das duas calins, grande parte das conversas que percorriam as duas partes do acampamento estavam relacionadas ao ocorrido. “Você já ficou sabendo que a ‘véinha’ lá embaixo morreu?⁶¹”, foi a primeira frase que escutei em cada barraca em que eu entrava durante o período de luto. Comentários sobre as causas das mortes, sobre o momento e as condições em que elas morreram também eram frequentes nas rodas de conversa: “A morte dela foi linda, não deu trabalho a ninguém. Do jeito que ela pediu, ela falava que não queria sofrer. Porque tem gente que sofre pra morrer, ela não sofreu”, comentava uma calin sobre a morte de Tiana. Já sobre Marlene, que passou um longo período no hospital, uma calin me contou no dia seguinte à sua morte: “o véio [seu marido] tinha ido lá

⁶¹ A idade das calins que faleceram, uma com cinquenta e poucos anos e outra com sessenta e poucos, para os calons, já é considerada avançada. As calins se casam entre 12 e 15 anos, os calons entre 15 e 18. Eles costumam ter filhos poucos anos após o casamento e uma calin da idade de Tiana já casou seus filhos, possui netos, não menstrua mais, é, portanto, idosa. Todos se referem a uma pessoa desta geração como ‘véinha’ ou ‘véinho’.

visitá-la, ela saiu das aparelhagens e foi para o quarto, estava até boa, conversando. Quando foi ontem ela estava fraquinha, até tremendo... ela morreu nos braços dele. Deu o último suspiro nos braços dele”.

As falas também incluíam o aspecto da finada durante o enterro: “Dizem que a Marlene, de tanto que ela inchou, eles não conseguiram cruzar a mão dela no caixão. Teve que ficar com os braços para baixo, do lado do corpo”. Grande parte dos comentários que escutei nestes primeiros dias eram de ciganos que não faziam parte do círculo de parentesco mais próximo às finadas, enquanto os membros das ‘turmas’ de ambas mantiveram uma postura reclusa e silenciosa. Entre os parentes próximos, o silêncio é um aspecto central da sua relação com o morto durante a fase do sentimento.

Patrick Williams (2003:7) faz uma observação que pode ser transposta para o caso destes calons: as atitudes perante o morto tendem a se modificar de acordo com a variação temporal e o grau de parentesco com ele. Ou seja, nos meses próximos ao falecimento, os ciganos que possuem uma relação distante com o morto falam muito sobre ele e sobre sua morte, enquanto os parentes próximos não falam do morto. À medida que o tempo passa, essa relação se inverte: depois de meses, talvez anos, os ciganos distantes param de falar do morto enquanto sua ‘turma’ empreende o movimento contrário, volta a memorar em voz alta casos e feitos de seu ente falecido. Entre os *mānuš*, conforme mostrei, o silêncio é um importante sinalizador do ‘respeito’ que os parentes possuem pelo morto. Não se deve falar do ente falecido sob risco de não descrever fielmente seus feitos ou características, atitude que denota extremo ‘desrespeito’ com o morto (Williams 2003:12). Entre os calons, a atitude silenciosa dos parentes próximos do morto possui uma leitura multifacetada: “Ninguém gosta que toque no assunto do parente que morreu. Ficar lembrando daquela pessoa”, disse-me uma calin, alertando-me para que eu não falasse sobre as falecidas com suas respectivas famílias⁶². Neste primeiro sentido, o silêncio é

⁶² No caso dos *mānuš*, os parentes próximos não mais pronunciam o nome dos mortos. Entre os calons mineiros essa não é uma prática corrente, no entanto, eles comentam que os calons baianos possuem a mesma restrição, deixando de falar em voz alta o nome do parente morto ou qualquer substantivo que possua uma sonoridade semelhante a seu nome: “Se morre um Carlos, por exemplo, não se pronuncia mais este nome, nem nada que se pareça com ele. Eles deixam de chamar carro de carro e passam a falar automóvel. Se há outro Carlos no acampamento, eles dão um novo apelido para ele e nunca mais dizem seu nome”, explicou-me uma calin. No trabalho de Fotta (2019) esta restrição nominativa também aparece. A mesma prática é narrada entre os *travellers* ingleses, como mostra Okely: “O nome do morto não deve ser nunca pronunciado pois isso equivaleria a chamar o *mulo*. (...) Alguém com o mesmo nome geralmente será referido por um nome alternativo, uma derivação ou apelido” (Okely 1983: 225).

elaborado pelos calons de maneira a apaziguar a lembrança, para diminuir o sofrimento dos vivos e produzir o devido afastamento dos mortos em relação a eles. Mas há ainda outros sentidos conferidos para a prática do silêncio, em que os calons também a relacionam ao ‘respeito’.

Neste segundo sentido, a atitude silenciosa é ampliada e prescrita, de maneiras distintas, a todos os calons que estão no acampamento. O silêncio atinge outros entendimentos e dimensões durante o ‘período de sentimento’, tanto nas relações intrafamiliares (entre ciganos e seu parente falecido) quanto nas interfamiliares (entre ciganos distantes do morto e os parentes do morto). Entre os parentes distantes ou ciganos não parentes, mesmo que comentários sobre o finado sejam frequentemente tecidos, estes não devem ser feitos na presença de alguém de sua ‘turma’, por ‘respeito’ a estes. Há ainda uma outra, e não menos importante, forma de silêncio: o silêncio musical, uma prescrição que começa no interior da ‘turma’ do morto e se estende a todos os ciganos corresidentes.

No ‘período de sentimento’ iniciado após a morte das calins no São Gabriel, nos dois acampamentos que fazem parte deste território calon, o de baixo e o de cima, os aparelhos de som ficaram impedidos de rodar durante algum tempo, mudando radicalmente a paisagem sonora ordinária do local, principalmente dos fins de semana, nos quais é comum o som potente tocando o sertanejo calon emanar das barracas. Enquanto entre os corresidentes mais distantes a restrição durou menos tempo (cerca de um mês), para os parentes da mesma ‘turma’ o interdito musical pode durar bem mais, de três meses a um ano. Os parentes próximos (da mesma ‘turma’) também ficam impedidos de ir a festas e beber durante a fase do sentimento. No caso da proibição da música, a justificativa oferecida pelos calons passa sempre pela ideia de ‘respeito’. Os parentes próximos devem silenciar seus aparelhos musicais para ‘respeitar o morto’, e os distantes, para ‘respeitar’ não só o morto, mas a família do morto. Uma reclamação comum entre os calons mineiros é a diminuição do tempo de duração dos interditos que envolvem o ‘período de sentimento’: “antigamente era um ano sem escutar som. Agora ninguém respeita o morto direito!”⁶³ disse uma calin, reiterando em seu protesto a relação entre silêncio e ‘respeito’.

⁶³ A constatação em tom de crítica da ‘perda de suas tradições’ no que diz respeito ao tratamento do morto aparece constantemente no discurso dos meus interlocutores. “Antigamente não tinha disso não, hoje em dia, um parente está morrendo e o povo já está doido para beber”, me reclamou uma calin, acrescentando

No dia da morte de Marlene, um velho calon embriagado começou a cantarolar, causando a ira dos vizinhos: “A ‘véia’ foi enterrada hoje e ele tá cantando!”, repreendia a irmã do viúvo, indignada. Logo, outro calon vizinho começou a gritar com o velho, mandando-o parar, pois o acampamento ‘estava de sentimento’. Cerca de dois meses após a morte das calins cunhadas, já passado o período em que os vizinhos ciganos deviam prestar seu respeito às falecidas e suas famílias, foi realizada uma pequena festa de batizado em uma barraca próxima à de um dos viúvos. Ele, que apenas observava de fora, sentado na barraca de sua irmã ao lado do festejo, ficou indignado quando uma vizinha ‘gajin’ tentou puxá-lo para dançar. Me disse esbravejando: “Não gostei daquela ‘garrin’ vir me chamar para dançar. Vê se pode! Eu, velho desse jeito, tem uns 40 anos que não danço, além disso minha véia morreu tem 60 dias. Isso é falta de respeito”. Em outro episódio, ocorrido depois de alguns dias do falecimento de Marlene, estávamos algumas calins e eu conversando em uma barraca bem próxima à do viúvo quando um som em alto volume foi ligado, chegando aos nossos ouvidos. Todas se entreolharam com um ar de desaprovação. Uma calin olhou para fora da barraca para procurar o local de onde vinha a música e confirmou o que já imaginavam, da casa de uma vizinha brasileira. “Ah é a gajin!” disseram aliviadas. “Mas ela não sabe que não pode?” pergunto, sabendo que a moça é amiga delas. “Sabe, mas quando a pessoa não é da gente, a gente não liga não, sabe?!” Me responde uma calin.

O silêncio musical é a única restrição praticada por todos os ciganos que vivem no acampamento do morto e uma demonstração generalizada de ‘respeito’, da família para com seu morto e dos parentes distantes ou qualquer calon corresidente para com o morto e sua ‘turma’. Neste sentido, o silêncio musical acaba marcando nitidamente uma espécie de fronteira entre ciganos e não ciganos que convivem no mesmo espaço. Como me explicou a calin, a vizinha gajin, mesmo sendo amiga dos ciganos, mesmo conhecendo as regras do silêncio musical, não é repreendida por ligar o aparelho de som, afinal, ela não é parente, ela não é cigana. Ela não deve, portanto, ‘respeito’ aos mortos dos calons.

que “hoje não se respeita o morto como antes”. O livro de Mello Morais Filho (1981), que se passa no século XIX, tem uma passagem interessante para pensar como práticas rituais que estão em um movimento de mudança contínua são constantemente entendidas como ‘perda de tradição’, seja por pesquisadores ou pelos próprios sujeitos que as praticam: “atualmente, que o tempo devorou-lhe quase as tradições, o cadáver perdeu seus bálsamos, as águas purificadoras exalaram todos seus aromas, o estrado mortuário transformou-se em eça ou mesa comum, de antagonismo com o acessório legendário à celebração do rito” (Morais Filho, 1981: 64).

Se por um lado há prescrições de ‘respeito aos mortos’ compartilhadas por todos os calons, por outro, há certas atitudes tomadas intencionalmente para ‘desrespeitar um morto’, com um intuito de ferir verbalmente seu parente. De maneira semelhante a que demonstrou Williams para os mǎnuš, xingar o parente morto é uma verdadeira afronta para um calon. Presenciei uma briga entre um casal, em que a calin, para agredir o marido, ameaçou-o dizendo que, se ele fizesse tal coisa, ela iria “dormir com seu bisavô morto”. O marido se sentiu extremamente desrespeitado e, com o desenrolar da história, eles acabaram se separando. A expressão usada para transmitir a ideia de se manter relações sexuais com o morto é considerada uma grande injúria, já que condensa nela a quebra do ‘respeito ao morto’ e da moralidade calon ligada à ‘vergonha’ (ver capítulos 3 e 5).

A existência da dimensão do ‘respeito ao morto’ e o compartilhamento de um sentimento de pertencimento entre calons via atitudes que honrem seus mortos, não implica, contudo, que a morte para os calons mineiros ocupe um lugar semelhante ao descrito por Williams. Se, como sugeriu esse autor, para os mǎnuš é desejável que seus mortos permaneçam entre os vivos e atitudes respeitadas funcionam como um mecanismo que garante o não afastamento dos mortos da comunidade dos vivos, entre os calons mineiros, os vivos empreendem importantes movimentos de distanciamento do morto e o respeito parece um dos mecanismos de contínua manutenção dessa distância. Aqui, a relação que querem estabelecer com seus mortos é de corte e não de continuidade, conforme argumentarei nas próximas páginas.

O morto que chama

Afastar-se do morto e de todas as coisas e lugares conectados a ele é necessário para diminuir o sofrimento associado à lembrança, mas, ao mesmo tempo, se relaciona à possibilidade de o morto oferecer riscos aos vivos. O interdito em torno da ingestão do peixe no primeiro ano após a morte de um parente é um indício desse iminente perigo, uma vez que, como eles mesmo explicam: “não pode comer peixe porque peixe anda em bando, igual cigano. Sempre junto. Então se come peixe, chama outro parente”. Alguns calons dizem que ao comer carne de qualquer espécie nos primeiros dias após o falecimento, é como se estivessem comendo o parente. Na família de Tiana, seus familiares deixaram de comer peixe durante um ano, além

disso, passaram os primeiros sete dias sem consumir carne de qualquer tipo. Entre os parentes de Marlene, os interditos foram os mesmos, porém o tempo estabelecido para as restrições alimentares foi distinto: a carne foi vetada no primeiro dia, enquanto o peixe deixaria de ser consumido durante seis meses. Esses dois alimentos aparecem invariavelmente como proibidos durante a ‘fase do sentimento’ nas conversas que tive com várias famílias calons de diferentes acampamentos⁶⁴.

No trabalho de Arruda (2018) sobre calons no Espírito Santo, aparecem as mesmas restrições sobre o consumo de carne e peixe após a morte de um parente, acrescentadas de outros alimentos: “(...) após o falecimento de Suria que também morava ali, a Bruna preparou o almoço e fritou ovo porque não poderia comer carne, nem de boi nem de peixe e nem farinha de mandioca (...)” (Arruda 2018:200). A explicação destes calons também se assemelha à dos mineiros: “os antigos que falam que não pode comer nem peixe, nem mandioca, porque busca um parente”. Em outro trecho: “Adoniram explica que devem evitar sobretudo comer peixe, porque ele vem da água do rio, lugar de fluxo, e por isso, poderia atrair a morte de outro parente (Ibid., p. 202). No texto de Ferrari, também aparece o interdito da carne: “Chalaque chora noite e dia a morte do tio. ‘Nós não tá comendo carne’ [sic] (...) eles não dizem porque não comem carne, dizem apenas que é ‘costume nosso’” (Ferrari 2010: 250).

A sugestão de uma ameaça oferecida pelos mortos também aparece em outras práticas calons. Relembrando o que me disse uma calin sobre as práticas de velamento do corpo: “antigamente velava nas próprias barracas, no dia seguinte a gente ia embora. Hoje, muitos de nós moram em casa, se velar nas casas a recordação vai toda para lá”. Outra calin, me contando sobre a morte de seu pai alguns anos atrás, disse que seu corpo foi velado durante toda a noite na barraca na qual ele vivia com sua mãe e enterrado no cemitério da cidade em que moravam. Logo após o enterro, a família toda foi embora e nunca mais voltou para lá, “pois traz muita lembrança”. Em sua explicação, ela também enfatizou que o velamento dentro da barraca foi um fator crucial para o abandono daquele acampamento e que, atualmente, a supressão da prática do velório caseiro diminui a necessidade da mudança de local. Minhas

⁶⁴ Okely relata a prática de não comer carne durante o luto entre os travellers ingleses e a relaciona à ideia de ‘poluição’ (Okely,1983:218). Entre os mănúš, Patrick Williams (2003) afirma que eles deixam de consumir os alimentos e bebidas de seus mortos, assim como param de cantar músicas, contar histórias, frequentar os lugares preferidos de seu parente morto, como demonstração de ‘respeito’.

interlocutoras, assim, deixam claro que o velório de um calon só pode ocorrer em um local que eles tenham condições de posteriormente abandonar.

Diversas vezes uma calin idosa, alegando estar cansada de ‘viver de barraca’, pediu-me para que eu tentasse arranjar-lhe um ônibus para morar: “pode ser velho, mas que não tenha morrido ninguém lá dentro”. Às vezes em que eu lhe perguntei o porquê, ela mudou de assunto. Os mais velhos são os que mais evitam de falar da morte e dos mortos. No entanto, o pedido da calin traz valiosas informações, já que, para ela, o fato de já ter morrido alguém naquele espaço restringe a sua possibilidade de figurar um lugar habitável. Ao que parece, há aí alguma ameaça. E, nesse caso, ela não precisaria conhecer o morto ou ser parente dele para que o risco continue a existir. A morte de alguém no ônibus parece estabelecer algum tipo de continuidade entre aquele local e o morto, oferecendo perigo a qualquer um que decida usá-lo. Outro episódio que marca o medo do morto me foi contado dessa maneira: uma calin estava grávida quando ficou viúva do marido, que faleceu em decorrência de um câncer. Quando sua filha nasceu, ela resolveu doar a criança, pois estava certa de que o bebê também adquirira a doença, uma vez que o pai já estava enfermo quando ela foi concebida e morreu enquanto ela crescia e se desenvolvia no ventre da mãe. Na explicação da calin que me narrou o acontecido, ela doou a criança para evitar o adoecimento de outros membros da família. O caso possui semelhanças com aquele narrado por Okely, onde a quebra da prescrição de queimar os pertences de uma mulher que faleceu ocasionou, pouco tempo depois, a morte de sua filha pela mesma doença.

Entre os travellers ingleses, os significados do perigo oferecido pelo morto são descritos por Okely em termos de sua natureza ‘poluída’, assim como a do não cigano, já que o morto ultrapassaria a fronteira do parentesco e da identidade étnica. Tanto para os travellers quanto para os calons mineiros, o morto oferece riscos aos seus parentes vivos, mas, no primeiro caso, o perigo é descrito pelo corte do vínculo de parentesco, enquanto no segundo, o perigo se dá por sua reafirmação. Para prosseguir com meu argumento, faz-se necessário retomar uma discussão iniciada no primeiro capítulo e adiantar outros pontos a serem retomados no capítulo seguinte, sobre a natureza do parentesco calon e sua relação com a noção de pessoa. Como sugere Ferrari:

A ideia de “sozinho”, sempre ligada ao *gadje*, contrasta com a noção de pessoa calon imersa numa rede de relacionalidade (...) O *sozinho* entre os Calon não corresponde, portanto, a uma unidade individual, mas sim coletiva. Para um calon, o “um” é múltiplo (Ferrari, 2010:200).

Veremos ao longo de toda a tese que a pessoa calon se faz a partir das relações com seus parentes e o ‘estar em família’ é pressuposto para a totalidade de suas ações (Arruda 2018, Ferrari 2010, Fotta 2018, Monteiro 2019, Silva, 2015). Se esses vínculos familiares são fundamentais para a vida calon, a morte não instaura automaticamente um corte com os parentes e é preciso um movimento por parte dos vivos (que inclui o apaziguamento da ‘lembrança’ e o ‘respeito’) nesse sentido. Mas, neste intervalo, enquanto essa disjunção não se completa, há o perigo do morto se aproximar dos seus parentes, pois ele sente sua falta, ele os quer por perto, e, assim, ele pode acabar os levando. A chave do perigo, portanto, não parece passar por noções de contaminação nem por uma natureza malévola do morto e sim por uma continuidade existencial que caracteriza o parentesco calon.

A ideia aqui se aproxima muito da concepção de Sahlins do parentesco como “mutualidade do ser” [*mutuality of being*]. Em suas palavras: “pessoas são partes umas das outras, no qual participam intrinsecamente da existência uma das outras” (Sahlins, 2011:2). Segundo este autor, a produção do parentesco por toda parte se dá por uma espécie de princípio de participação generalizada, a partir da distribuição do “eu” entre vários outros⁶⁵. Um corpo de parentes possui, portanto, uma continuidade que vai além da experiência individual. A proposta de Sahlins ajuda a descrever o caso calon, cuja concepção de uma existência intrínseca entre parentes é tão forte que transborda as pessoas e se estende aos objetos e aos lugares compartilhados por elas. Neste sentido, a queima dos pertences do morto e a distância mantida entre seus parentes também se ligam a essa noção de parentesco; são formas de corte destes vínculos também atravessados materialmente, são dispositivos de segurança para que esse morto, ainda tão vinculado, não tente os levar. Vale lembrar a recusa de Seu Josué em ir ao enterro da esposa: ele é o parente que possui mais vínculos de proximidade

⁶⁵ Sahlins destaca que a ideia de “partibilidade” que embasa a noção de parentesco como mutualidade do ser não deve ser confundida com a “dividualidade” melanésia de Strathern. A partibilidade não implica necessariamente na incorporação de outros em uma pessoa, mas a distribuição da pessoa em várias outras (Ibid. p. 13). Não se trata, segundo Sahlins, de uma teoria sobre a pessoa, e sim sobre os vínculos do parentesco. O que sugiro ao longo da tese é que, para os calons, essas duas coisas podem estar conectadas.

com a finada, por isso o que mais 'lembra', o que mais compartilha com ela partes de seu ser, e, provavelmente, o que correria mais perigo.

O exemplo da calin que foi dada após nascer, pois seu pai possuía câncer, é ilustrativo desta noção de parentesco como mutualidade do ser: a doação foi motivada pela certeza de que a bebê fora concebida em continuidade com o pai, como parte dele, e, por isso, também estaria doente. Caso viesse a produzir vínculos com a família, corria-se o risco de compartilhar a enfermidade com os outros membros. Isso nada tem a ver com contágio, pois os ciganos sabem que o câncer não se transmite como um vírus. Trata-se de um mecanismo de participação que produz o parentesco como continuidade. Novamente, o medo que os calons têm do morto é produzido por essa possibilidade de existência conjunta que constitui o parentesco, pois eles sabem que ainda continuam ligados ao seu morto logo após a morte. Em um dos exemplos dessa mutualidade que constitui um corpo de parentes, Sahlins cita uma frase de Carsten: "parentes são pessoas que vivem a vida um do outro e morrem a morte um do outro" (Ibid., p. 14). É justamente para não morrer a morte do parente, que o vivo deve fazer de tudo para estabelecer um corte nessa existência contínua, o que inclui a evitação de tudo o que faz 'lembrar' ou que teve contato com o morto.

As restrições alimentares ajudam a confirmar essa ideia. Nelas aparece uma relação direta entre comensalidade, parentesco e perigo. Os interditos alimentares são seguidos apenas pela 'turma' do morto, pois são os mais próximos os mais passíveis de serem cobiçados por ele. Isso parece se dar porque o morto sente saudade do mundo dos vivos, ele não queria ter saído de lá e seu desejo se faz mais forte por seus parentes. A consequência de se comer o peixe seria a de "chamar um parente"; a de comer carne corresponderia a "comer o morto". De um lado temos o perigo de outra morte, de outro o perigo de uma fusão entre parente vivo e o morto. Em ambos os casos, os interditos funcionam como mecanismos de produção de uma distância entre vivos e o morto, mais um agenciamento que garanta o corte dessa existência continuada, pois, se o parentesco é – como sugere Sahlins – um emaranhado de participações recíprocas, o morto carrega consigo um pouco de seus parentes, assim como deixa marcas de si e desses vínculos inscritas nos objetos e nos lugares. Nesse sentido, é também por isso que não se deve habitar o local onde o morto viveu ou foi velado, para cessar esses rastros de uma existência continuada entre ele e seus parentes.

Mesmo no caso em que a velha cigana me pediu um ônibus no qual ninguém tivesse morrido lá dentro, mesmo que este morto hipotético, imaginado por ela, não seja um parente, não há de ser bom viver em um lugar onde tenha qualquer possibilidade de reconexão existencial com alguém que já faleceu. A escolha de um ônibus como o espaço desejado por ela diz muito sobre sua concepção de uma moradia ideal: assim como a barraca, é um lar passível de se movimentar constantemente; ao mesmo tempo, um lar pressupõe que os mortos não tenham passado por ele.

No trabalho de Williams, todo o movimento de queimar, não falar, afastar-se, parece acontecer no intuito de anular a individualidade do cigano, para transformá-lo em um parente em estado absoluto, puramente coletivo. O objetivo maior é assim aproximá-lo, fundi-lo ao coletivo dos vivos. Na etnografia de Okely, semelhantes práticas de afastamento serviriam para proteger-se do morto poluidor e perverso. Entre os calons mineiros, por sua vez, o morto também deve ser afastado e oferece perigos, mas não por ser poluído ou mal, nem por ter se transformado em alteridade e sim por ser parente e compartilhar ainda uma continuidade com os parentes vivos. Mas essa existência continuada tende a ser cortada ou abrandada e para isso servem as práticas que envolvem o luto, assim como, e tão importante quanto, o passar do tempo.

Esquecimento

Há uma narrativa compartilhada entre muitos calons mineiros sobre o destino pós morte. Primeiro, uma separação entre um corpo físico que perece e uma alma que se descola e vai para outro plano. Em algum momento, Deus 'dá o esquecimento' para aquela alma, fazendo-a desconectar do mundo do qual fazia parte. Como me explicou um calon:

A pessoa que morre fica num lugar determinado até o julgamento dela, porque todos nós vamos ser julgados um dia. Ela fica em um lugar determinado e Deus 'dá o esquecimento para aquela alma'; esquecimento da família, da terra, a alma esquece de tudo que ela viveu.

Outra calin me disse: “A alma ‘passa pelo esquecimento’, então não lembra dos que ficaram por aqui. Mas há as almas que vagam, dos que não fizeram a passagem”. A ‘passagem pelo esquecimento’ implica uma anonimização e descoletivização daquela alma: ela perde toda sua conexão com os parentes, que eram o cerne de sua existência em vida. O morto, que já não lembra, deixa de sentir saudades dos vivos e, portanto, deixa de oferecer perigo. A memória que resta é aquela dos vivos em relação a ele. A anonimização aqui, diferente de Williams (2003), não acontece do ponto de vista dos vivos, mas somente da perspectiva dos mortos.

O esquecimento do morto em relação a seus parentes, conforme já adiantei anteriormente, não se dá instantaneamente à morte. Há um intervalo entre a morte do corpo e a ‘passagem pelo esquecimento’, por isso, o que acontece neste intervalo é tão importante. Seria esse período liminar, em que o morto ainda lembra de seus parentes, o momento em que ele oferece algum risco para eles, porque deseja estar perto e porque a distância entre ele e seus vivos ainda é curta. Mostrei que as atitudes do luto que envolvem a queima, o afastamento e o respeito ambicionam o apaziguamento das lembranças que os vivos têm dos seus mortos, auxiliando o processo de esquecimento pelo morto de seus parentes vivos. Aqui também o tempo funciona como indicador de que o morto realizou a disjunção, atravessou a fronteira entre a lembrança e o esquecimento, entre a proximidade e a distância. À medida que o tempo passa, os parentes podem voltar a falar e rememorar feitos de seus parentes falecidos, pois, a lembrança já não traz mais tanta dor nem oferece mais riscos, ‘o morto já esqueceu’⁶⁶.

Aqui a relação entre ‘esquecimento’ e movimento possui um lugar fundamental. A alma do morto, ao ‘passar pelo esquecimento’, se territorializa, fixando-se em um outro plano que não mais aquele dos vivos, diferentemente do que

⁶⁶ Em alguns contextos indígenas também aparece uma diferenciação temporal entre o status do morto, que imediatamente após a morte oferece perigo aos seus parentes, mas cujo temor, após um certo período, cessa, conforme descreve Viveiros de Castro para os Araweté: (...) “o período que se segue à morte de um adulto é extremamente perigoso. Uma morte promove imediata fuga (...) e dispersão da aldeia na mata, onde só se retorna após pelo menos um mês – fica-se no mato “até o corpo acabar”. (Viveiros de Castro, 1986: 491) Neste caso, o desaparecimento da carne do morto garante o fim do perigo, e assim, após algum tempo os parentes abrem as covas para conferir o fim das partes moles do morto: “com o passar do tempo, as covas abertas, que assim permanecem, são tratadas com indiferença, como os restos do esqueleto – não se os teme nem protege” (Ibid., p. 490). Mas a transfiguração do morto em outra coisa, nesse caso, divindade, se dá não apenas pela extinção de sua carne, mas a partir de um processo que também envolve a ideia de esquecimento pelo morto do mundo dos vivos: “é preciso ainda o canibalismo divino, o consumo dessa ‘carne espiritual’ que têm as almas chegadas ao céu, para que, do puro esqueleto, renasça um deus sem memória. Transformar-se em divindade, é esquecer” (Ibid., p. 524).

acontece com ela enquanto ainda ‘lembra’, pois nesse caso está em constante movimento, tentando se guiar pelo passo de seus parentes vivos, com os quais ainda está conectada. Estes, por sua vez, tentam afastá-la, recusam-lhe ‘apoio’, empreendem movimentos com intuito de desterritorializá-la do mundo dos parentes. Os vivos, portanto, movimentam-se para ‘apaziguar a lembrança’ dos mortos e para ajudá-los a ‘esquecer’. Já os mortos tentam acompanhar o movimento dos parentes vivos, mas são continuamente repelidos e só ‘esquecem’ quando se fixam em outro lugar. A morte e a produção de ‘esquecimento’ atualizam, assim, a noção de movimento que atravessa as práticas dos calons vivos em diversos âmbitos.

Em um artigo denominado *Only the dead don't make the future*, Martin Fotta (2019) argumenta que para os calons da Bahia, os mortos são concebidos como parados, estagnados, em contraposição aos vivos que se movimentam. A tese de Florência Ferrari (2010) também sugere essa ideia. Sobre a relação entre morte e movimento, Okely faz uma leitura com paralelos àquela que apresento para os calons mineiros, argumentando que o tratamento dado aos mortos deve ser em dois sentidos: apaziguamento e fixação. Nos dois casos, pressupõem-se um trabalho de corte na relação de continuidade entre mortos e vivos, com intuito de produzir um descolamento do morto em relação a seu coletivo. Em Okely, a fixação seria a sedentarização do morto – sua passagem pelas portas do céu, que logo após devem ser fechadas, garantindo que não retornem – para diferenciá-lo dos vivos que estão sempre em movimento. O morto precisa então de uma morada fixa, em contraponto com a andança dos vivos (Okely 1983:226).

Mas, se em Okely essa disjunção entre o morto e seu coletivo pressupõe sua passagem para o lado da alteridade máxima, significa sua transformação em *gorgio*, o mesmo não podemos afirmar para os calons mineiros. A construção calon sobre seu destino pós morte parece incluir o ponto de vista dos mortos até o momento anterior ao ‘esquecimento’. Depois disso, não há uma formulação unívoca sobre o status ontológico daquela alma. O que há é a perspectiva dos vivos de que o parente se torna memória, nesse sentido, aproximando-se em alguns aspectos da formulação de Patrick Williams da correlação entre respeito e memória. Diversas movimentações podem ocorrer entre os acampamentos, guiadas pelo ‘respeito a seus mortos’, baseados na evitação de certos lugares nos quais se morreu um parente, ou na parada em um determinado local por um período para fazer uma visita ao parente morto no dia de finados. Para os calons, no entanto, isso não implica um sentido de integração

social entre vivos e mortos, já que a ênfase na disjunção com o morto que atravessa todas as suas práticas e discursos não nos deixa concluir algo nesse sentido. Inclusive, como argumentei, o ‘respeito’ é considerado por eles um recurso constante de manutenção de uma distância.

Os ciclos de vingança entre famílias calons são motivados pela morte de um parente e podem perdurar por gerações, como mostra a etnografia de Vilar (2016)⁶⁷. Entre os calons mineiros, acompanhei o início de um destes ciclos de vinganças e escutei narrativas sobre outros em curso há mais tempo. Pode ser tentador argumentar, de modo semelhante à Williams, que essas sucessões de vinganças para honrar os parentes mortos servem para manter os mortos colados à comunidade dos vivos, movendo as vidas e orientando as práticas destes últimos. Note-se, entretanto, que a ideia de Williams sobre a continuidade entre vivos e mortos como a serviço da recuperação ou manutenção da integração social aproxima-se de uma leitura durkheimiana de sociedade⁶⁸. Entre os calons mineiros, mesmo que a morte de um parente apareça como motor dos episódios de vingança, tais práticas parecem organizar primeiramente a relação entre pessoas vivas e seus desafetos do que a relação entre a ‘turma’ e seus próprios mortos. Um parente morto ‘esquece’ dos vivos (pois ‘passa pelo esquecimento’), mas sua morte não é esquecida pelos vivos e, quando é o caso, irão se vingar. A vingança pressupõe a morte de qualquer outro membro da ‘turma’ do matador. Desconfio que os sistemas de vingança calon, de modo aproximado ao que sugere Viveiros de Castro para os Tupinambá, não visam reestabelecer qualquer tipo de equilíbrio, não tratam, para usar os termos deste autor, de um jogo de “soma zero” (Viveiros de Castro, 1986:657), pois, no limite, não há nada que estabeleça um final para estes ciclos. Os ciclos de vingança parecem, assim, mais um mecanismo motor da socialidade cigana, que dizem respeito sobretudo à

⁶⁷ O fato desta tese ter sido escrita em alemão impossibilitou um maior diálogo com este autor, o que lamento, tendo em vista que ela centra nas práticas pós-morte entre calons do Nordeste.

⁶⁸ O argumento se assemelha àquele produzido por Florestan Fernandes, sob influência da ideia de sacrifício de Mauss, para explicar a vingança antropofágica Tupinambá: “O parente morto, cuja integridade fora restabelecida em consequência da recuperação mística, voltava a fazer parte do ‘nosso grupo’, como membro potencial da sociedade dos ancestrais míticos e dos antepassados; a unidade mística do ‘nosso grupo’ se recompunha, ao mesmo tempo que a do grupo hostil se quebrava” (Fernandes 1970:327, apud Viveiros de Castro, 1986:665-666). Teoria, no entanto, que será rebatida por Viveiros de Castro (1986) (cf. também Cunha e Viveiros de Castro, 2009), ao mostrar que matar e comer o inimigo não visava qualquer equilíbrio entre vivos e seus mortos, nenhum tipo de religação entre eles, mas sim apontava para uma constante inclusão do outro, do inimigo, no sistema de funcionamento da sociedade Tupinambá: “não é o resgate da memória dos mortos do grupo que está em jogo, mas a persistência de uma relação com os inimigos” (Cunha & Viveiros de Castro, 2009:93).

relação entre os vivos, entre inimigos, um dispositivo de constante atualização da segmentaridade que constitui suas relações.

Tanto o trabalho de Vilar (2016) quanto o de Fotta (2019) parecem apostar em uma intensa presença dos mortos no mundo dos vivos também pelo fato de os mortos – para os calons com os quais os autores trabalharam – serem concebidos como ciganos idealizados: “os mortos servem como paradigmas da moralidade e não há ambiguidade relacionada à suas ações” (Vilar 2016:141; Fotta 2019: 602). Além destes trabalhos (o de Fotta sobre calons na Bahia e o de Vilar na Bahia e Rio Grande do Norte) conversas que tive com um calon baiano também sugerem práticas de veneração aos parentes mortos: “em um primeiro momento, a gente tem medo de nossos mortos. Depois de um tempo, eles viram quase um santo para nós”.

Entre os calons mineiros, de maneira um pouco distinta, mesmo passado algum tempo, quando o morto já pode ser memorado, seus parentes não falam muito dele. Algumas vezes já vi Lira lembrando de seu filho falecido e chorando, enquanto bebia e escutava música, momento em que os calons constantemente exaltam suas emoções (ver cap. 4). Algumas calins viúvas esporadicamente falam de seus falecidos maridos. Entre os homens, quase nunca escutei emitirem palavras sobre os mortos. A concepção da moralidade incorruptível da imagem dos mortos defendida por Fotta e Vilar não aparece de maneira explícita, mas poderia ser sugerida a partir da gravidade e do teor da injúria cometida por uma calin em relação ao morto de outra família. O cunho sexual do xingamento (“vou dormir com seu bisavô morto”) implica colocar o morto em uma das situações moralmente mais condenáveis para um cigano: a do adultério.

Para além disso, os calons mineiros não gostam de falar nem têm interesse em elucubrar sobre o destino dos mortos. Corre em um dos acampamentos uma história de que um cigano, pouco depois de perder um filho, ouviu um barulho entre os arbustos e levou um susto quando viu seu filho falecido surgir diante de seus olhos. A súbita aparição foi acompanhada de uma única frase: “pai, a morte é ruim”, disse e depois desapareceu. O teor e o tom com que contam a história dão pistas sobre como os calons encaram a finalização da vida, atravessados por sentimentos de temor e desilusão. É comum escutá-los dizendo “a vida é aqui. Morreu acabou”. Isso não exclui a concepção de que exista um destino para a alma no pós-morte, mas sim confirma que este destino já não mais inclui os vivos que a pessoa deixou para trás.

Por isso, morrer é ruim, pois é ficar sozinho, é ser abandonado pela família, é ter que passar pelo ‘esquecimento’, processo de romper os laços de parentesco, é a antítese da forma como eles concebem a existência da pessoa.

Para os calons mineiros, portanto, a morte é sempre um acontecimento indesejável, não aguardado. O mundo que lhes interessa ocupar é definitivamente o mundo dos vivos, dos parentes, e eles não parecem muito interessados em aprofundar as especulações sobre o local para onde vai essa alma depois de passar pelo ‘esquecimento’, tampouco em direcionar suas ações em vida com base no que acontecerá no pós-morte. A ampla recusa a uma adesão completa às religiões e igrejas em que frequentam é um exemplo disso. Grande parte dos calons mineiros se consideram católicos, são devotos de Nossa Senhora Aparecida, fazem promessas e realizam as ‘festas de santo’ em homenagem a essa santa (ver cap. 4), mas nunca frequentam regularmente a Igreja Católica. Outros vão a alguma igreja pentecostal, frequentam os cultos, fazem as chamadas ‘campanhas evangélicas’. A ampla maioria – incluindo estes que aderem a certas práticas pentecostais – se casa e batiza seus filhos na Igreja Católica (ver cap. 3). Eles não veem contradição nessa dupla adesão, nem tampouco se sentem obrigados a ‘passar pelas águas’, maneira como se referem ao batismo nas igrejas pentecostais. Mesmo que o batismo seja pregado pelos pastores dos cultos que frequentam como pressuposto para a salvação das almas, a maioria dos calons mineiros não se sente compelida a batizar, pois isso implica “muita responsabilidade”, “muita mudança no estilo de vida”, dizem, já que teriam que parar de beber, de fumar, de dançar forró, de usar decote nos vestidos. Em outras palavras, eles estão mais preocupados com as consequências do batismo pentecostal em sua vida, do que com as consequências do não batismo em sua morte.

Quando os calons falam que “morreu acabou. A vida é aqui”, não estão, portanto, dizendo que o pós-morte é vazio, inexistente. Estão na verdade afirmando que não lhes interessa muito pensar sobre ele. Esse desinteresse não se dá porque não acreditam no pós-morte, e sim porque de certa forma o temem, querem evitá-lo o máximo que puderem. Querem ‘não lembrar’ de seus mortos, para que não sofram, e querem que seus mortos ‘os esqueçam’, para que não corram perigo. O mundo que lhes interessa viver é o mundo dos vivos, assim como seu sistema de parentesco é baseado principalmente nas relações de aliança e nos ‘parentes de sangue’ vivos (um calon só se lembrará de no máximo, três gerações acima da sua). Similar à leitura de um cigano oitocentista na Inglaterra, cuja frase foi recuperada no trabalho de Okely:

“Um romany gostaria de viver para sempre!” (Borrow 1851: 325-6 apud Okely 1983:230). Michael Stewart também argumenta na mesma direção, mostrando a aversão dos ciganos húngaros à perspectiva de morrer. Para estes, a vida é o que importa, a morte é sempre um evento brutal, não existe uma ideia de “boa morte”. “Na ideologia cigana, a vida não é uma marcha inexorável até a morte” (Stewart, 2007:3).

Viver o presente, no entanto, não anula a importância de uma certa temporalidade, ao contrário. O tempo e seus intervalos agenciam múltiplas práticas calons e são mediadores de suas relações. É preciso tempo para apaziguar o sofrimento da ‘lembança’ de seus mortos e para que seus mortos os ‘esqueçam’. O luto, a possibilidade de retorno dos vivos para o lugar de seus mortos, o silêncio, parecem formas de produzir uma temporalidade. Veremos no próximo capítulo que o tempo também exerce um papel importante nas práticas de negociação calon, as chamadas ‘catiras’ ou ‘breganhas’. Para qualquer tipo de ‘breganha’, o pagamento e a efetivação das trocas se estabelece através de prazos: prazo de um ano para pagar a dívida, prazo de seis meses para realizar um casamento, e assim vai, de modo a deixar que o dinheiro, que a dívida e que os vínculos estabelecidos através destas transações fluam, se movimentem.

Martin Fotta (2019) apresenta a expressão ‘fazer futuro’ [*making future*] usada pelos calons da Bahia para se referir às suas estratégias de fazer dinheiro, criar oportunidades e fortalecer posições e relações dentro dos acampamentos, a partir das inconstâncias que se apresentam a eles diante do mundo não cigano. Ao invés de sucumbirem diante das incertezas que os rondam, as utilizam a seu favor, produzindo uma espécie de “tecnologia da antecipação” (da Cols & Humprey 2012, apud Fotta, 2019: 588) ligada a uma constante reorientação das pessoas no espaço e no tempo. Segundo o autor, a ideia de ‘fazer futuro’ é empreendida no presente, mas o transborda ao orientar suas ações para o que vem pela frente (Fotta 2019:597). Um calon que sabe ‘fazer futuro’ é aquele que cria boas oportunidades a partir das dificuldades, e que, importante, se distancia dos não ciganos, ao mesmo tempo em que conta com eles para fazer dinheiro. Já os ciganos passivos, os que não são bons de negócios, que não conseguem prover a família, são ‘sem futuro’, assim como podem ser designados também os mortos, daí outra expressão: “somente os mortos não fazem futuro” [*only the dead don't make the future*]. “Ao fazerem seu futuro, os homens calons demonstram estar vivos, e não mortos” (Ibid., p. 599). Enquanto

‘fazer futuro’ se associa à produção de movimento e velocidades no presente (Ibid. p. 601), ‘estar parado’ se relaciona a ‘estar morto’ (e também ao mundo dos não ciganos).

Apesar de conceber o morto como paradigma da moralidade, Fotta argumenta que “o mundo dos vivos fabricado via futuro se sustenta em contraste com os espaços dos mortos” (Ibid., p. 602), cuja passividade e fixidez dos últimos se justifica da seguinte maneira: “os mortos não dependem mais de interações com não ciganos, e assim não correm o risco de serem vistos como *bestas* (Ibid. p. 602). Em outras palavras: os mortos não precisam se movimentar, pois não correm o risco de ficarem em desvantagem. Em contraste com a vida, que aponta para o futuro, fala-se sobre os mortos apenas no presente. A ideia assim formulada por Fotta, parece confirmar a morte como estacionária, uma paralização ou interrompimento no fluxo de vida calom, que é atravessado pelo movimento, pela troca, pelo fortalecimento das relações de parentesco, que é focado no presente, mas que aponta para o futuro. Os mortos param, ficam no passado, deixam de compartilhar a mutualidade do parentesco e não fazem catira.

SEGUNDA PARTE: FAZENDO BREGANHAS

Capítulo 3. Breganha, casamento e o valor da noiva

3.1 A economia da breganha: troca, valor e movimento

Um calon de Ibirité ‘entrou em uma breganha’ com outro do acampamento do Céu Azul (BH). A negociação era em torno de dois carros – um dos produtos mais valorizados por homens calons – e foi firmada quando chegaram ao seguinte acordo: o primeiro entraria com um veículo popular Fiat Palio e mais uma ‘volta’ em dinheiro de 55 mil reais, com o ‘prazo’ de pagamento de um ano; em troca, receberia um carro esportivo Ford EcoSport. Quando questionei ao primeiro se havia algum documento assegurando o compromisso firmado, ele me respondeu: “Não tem papel nenhum, está tudo na palavra”. A catira é um contrato baseado na oralidade e na confiança e por isso é importante escolher bem aqueles com quem se vai negociar, e, ao mesmo tempo, sempre se preocupar em ‘fazer o próprio nome’, mostrar-se um parceiro de credibilidade, de boa reputação. “O prazo nem venceu ainda, mas já vou mandar 40 mil para adiantar”, comentava o mesmo calon dez meses após a negociação, numa demonstração de que era um ‘homem de palavra’.

Os termos ‘catira’ ou ‘breganha’ são utilizados pelos calons para designar uma gama variada de transações entre dois ou mais parceiros – que pode se dar entre ciganos ou entre ciganos e *gajons* – envolvendo um extenso leque de coisas e pessoas. As duas palavras contêm o mesmo sentido, a principal diferença em seu uso se dá em função do interlocutor: quando estão entre ciganos o termo mais usado é ‘breganha’ e quando se dirigem a um *gajon*, costumam usar o termo ‘catira’. Tais palavras são usadas como substantivo, mas conjugadas também como verbo: ‘catirar’ ou ‘breganhar’ é o mesmo que ‘fazer catira’ ou ‘fazer breganha’. Ou ainda, ‘entrar em uma catira’ ou ‘entrar em uma breganha’. Melhor do que tentar defini-las a partir dos tipos de objeto que dela fazem parte ou de suas regras de transação, seria retratá-las como um modo de transacionar. Isso porque praticamente tudo pode fazer parte de uma ‘breganha’: cavalos, galinhas ou qualquer animal, carros, aparelhos de som, celulares, eletrodomésticos, dinheiro. Não há como definir de antemão os itens que

farão parte, justamente porque ela pode começar com dois carros, mas ninguém sabe determinar o que mais irá entrar e sair até ela terminar, tudo dependerá da negociação entre os parceiros. A ‘breganha’ pode envolver a permuta simples de uma coisa por outra; ou de duas coisas por uma; pode se dar por uma troca de mercadorias e mais uma ‘volta’ (ou seja, o retorno de um valor em dinheiro); ou ainda resultar em uma transação direta de uma mercadoria por moeda. Por outro lado, é possível estabelecer regularidades em seu modo de funcionamento, sempre envolvendo estratégias de convencimento, senso de oportunidade e pressupondo a construção ou atualização de vínculos entre os parceiros da troca.

Do ponto de vista calon, o que diferencia a ‘breganha’ de outros tipos de transação também realizadas por eles é o caráter impessoal desses últimos. Tais transações impessoais são aquelas caracterizadas como compra ou venda direta nos moldes *gajons* (comercialização capitalista), que se dão quando vão a qualquer loja, farmácia, supermercado, ou ainda nas situações em que calons e calins saem à rua para vender panos de prato, celulares, ou correntinhas de ouro a *gajons* desconhecidos. Assim, uma transação que envolve a troca direta de mercadoria por dinheiro em algumas situações será considerada uma ‘catira’, em outras não. O fator definidor aqui será a produção ou não de vínculos entre os parceiros. Nesse sentido, a explicação calon sobre essa separação se aproxima daquela que diferencia a troca de mercadorias da troca de dádivas, a clássica proposta de Mauss (2003) atualizada por Strathern (2006). Um ato de vender um pano de prato na rua para um *gajon* anônimo é considerado uma pura transação mercantil, mas uma negociação de um cavalo com um *gajon* que produz ou atualiza uma vinculação entre esses parceiros será considerada uma ‘catira’, mesmo que o arranjo definido seja a troca direta da mercadoria por um valor monetário.

‘Catira’ e ‘breganha’ (e outras variantes, berganha, barganha) são também expressões bastante conhecidas e utilizadas para designar redes de troca e comércio não ciganos no interior de Minas Gerais. Ribeiro e Gaziloni (2007) mostram como tais transações – conhecidas ainda no interior como rolo ou baldroca – movimentam a economia em muitas regiões rurais do estado, criando outra opção para a circulação de bens para além da comercialização mercantil baseada na troca direta e impessoal de mercadoria por moeda. A catira, segundo os autores, é uma rede de trocas de qualquer tipo de bens baseada em relações de confiança e reciprocidade:

(...) pautadas por cálculos de longo prazo, cimentadas por relações sociais costumeiras, mediadas por um pecúlio vivo, formam um conjunto miúdo e contínuo de trocas de bens de pequeno valor que influem decisivamente no comércio de regiões rurais, e, portanto, na sua dinâmica (Ribeiro e Gaziloni 2007:67).

Muitos dos princípios que regem essas redes de troca entre moradores do interior de Minas Gerais são bem semelhantes aos da ‘catira’ dos calons mineiros, sugerindo uma certa continuidade entre tais práticas, que se cruzam de maneira tanto sincrônica quanto diacrônica. No passado e no presente, ciganos e não ciganos mineiros sempre estiveram intimamente interligados por parcerias de ‘catiragem’. Se no caso dos sitiantes mineiros, como sugerem os autores, a catira é em grande parte uma alternativa ao comércio formal e/ou uma complementação na renda das famílias, para os calons mineiros, a prática é a principal atividade econômica masculina e a que garante a subsistência da maioria das unidades familiares. O modo calon de ganhar dinheiro frequentemente pressupõe uma relação com o *gajon*, mas essa relação deve ser conscientemente proveitosa e não subordinada. Para os ciganos mineiros, o ‘trabalho fichado’ é desdenhado e relegado à “última opção”, apenas em situações financeiras críticas. As etnografias de Ferrari (2010) e Fotta (2018) descrevem dinâmicas similares sobre a imersão estrutural dos calons no pano de fundo não cigano, ao mesmo tempo acompanhadas do desinteresse sobre qualquer tipo de proletarização ou submissão aos moldes do trabalho assalariado.

A estreita relação dos ciganos com ofícios de negociadores informais é um dos focos da documentação histórica desses povos no Brasil. Rodrigo Teixeira afirma a partir da documentação disponível que as atividades comerciais envolvendo diversos tipos de mercadorias foram a principal fonte de renda dos ciganos desde sua chegada no país, “com destaque para cavalos e mulas” (Teixeira, 2009: 38). No período colonial, cronistas e viajantes descreveram a participação dos ciganos inclusive no comércio de escravizados “de segunda mão”, sobretudo na região centro-sul do Brasil (Teixeira 2009:42). Na obra do pintor Jean-Baptiste Debret, *Boutique de la rue du Val-Longo*, de 1853, é possível ver um cigano na cena de um famoso mercado de escravizados do Rio de Janeiro (Fotta 2018:7). Estes e outros trabalhos, como o de Coutinho (2016), demonstram como o modo de vida e de subsistência cigano sempre esteve em íntima relação com a vida econômica do seu entorno não cigano, construído em total simbiose com ele: preenchendo as lacunas deixadas pelo comércio formal,

beneficiando-se delas, e, ao mesmo tempo, oferecendo benefícios aos que com eles vinham negociar.

É interessante notar na obra de Teixeira como o *modus operandi* das negociações de ciganos retratados na documentação do século XIX são semelhantes aos usados pelos calons mineiros na atualidade, sugerindo, assim como já argumentou Fotta (2018), que as atividades de negócio empreendidas pelos coletivos ciganos do presente (cada qual com suas particularidades) têm ligação com seu passado: “nas barganhas os ciganos geralmente buscavam o lucro, mas além dele, a relação de troca envolvia também uma relação de prazer no ato da transação” (Teixeira, 2009: 84). Em outro trecho aparecem os termos “barganha” e “volta”:

A **barganha** com animais aceitava troca por qualquer objeto (espingarda, tacho de cobre, tecido, etc.) ou mesmo por outros animais. Fundamental para o barganhista cigano era a ‘**volta**’, ou seja, a importância em dinheiro ou não, que ‘equiparava’ o valor dos bens negociados. Era nisto que consistia, via de regra, seu lucro” (Ibid., p.86, grifo meu).

Na obra literária de Guimarães Rosa, o regionalismo nas expressões e práticas que a caracterizam, suas invenções linguísticas e neologismos, têm como substrato as pesquisas do autor sobre a vida do homem rural do interior brasileiro na primeira metade do século XX, sobretudo de Minas Gerais. E, nesse interim, os ciganos aparecem com certa frequência em seus contos, muitas vezes passando pela estória, como coadjuvantes em constante relação com os protagonistas sertanejos. No conto *Corpo Fechado*, presente no livro *Sagarana*, o personagem Manuel Fulô narra suas aventuras no período em que viveu entre uma turma de ciganos para aprender a arte de negociar animais:

Foi por causa que eu estava sem gosto p`ra caçar serviço bruto, naquele tempo... Garrei a maginar: o que eu nasci mesmo p`ra saber fazer é negócio de negociar com animal. Mas eu queria ser o melhor de todos... E quem é que é mestre nessa mexida? Não é cigano? Pois então eu quis viajar no meio da ciganada, por amor de aprender as mamparras lá deles. Me ajustei com um bando... (Guimarães Rosa, 2017: 248)

A personagem descreve com uma mistura de preconceito e fascínio as artimanhas dos ciganos para adquirirem cavalos, camuflá-los quando eram oriundos de roubo, deixá-los mais vistosos e fazer bons negócios com eles: “até pintar p`ra ficar de cor diferente eles pintavam... muitas vezes nem o dono não era capaz de reconhecer o bicho”! (Ibid., p. 249). O texto de Rosa, ao descrever as negociações, também utiliza os termos ‘barganha’ e ‘volta’, certamente coletados pelo autor em suas andanças pelo sertão:

Pegavam num pangaré pelado, mexiam com ele daqui p`r`ali, repassavam, acertavam no freio, e depois era só chegar p`ra o *ganjão*⁶⁹ e passar a perna nele, na **barganha**... E **volta** boa, em dinheiro, porque cigano só faz baldroca recebendo **volta**... Senão, também, como é que eles haviam de poder viver? Como é?!... (Ibid., p. 250 grifo meu)

Entre os calons mineiros, a ‘breganha’ representa a principal fonte de renda das famílias nos acampamentos mineiros, afirmação que, no entanto, não pretende restringi-la nem a uma prática exclusivamente econômica, tampouco exclusivamente masculina. A divisão do trabalho calon apresenta uma configuração geral em que os homens são responsáveis por grande parte do sustento da unidade familiar enquanto os cuidados com a barraca e os filhos pequenos ficam a cargo das mulheres. Ainda que, em muitos casos, as calins empreendam atividades de venda, além de serem as titulares do benefício do Bolsa Família, o que contribui na composição da renda familiar. Nesse sentido, o lugar masculino de garantir a maior parte da receita da família faz com que a ‘breganha’ constitua para os homens uma maior obrigação de efetividade, êxito e regularidade do que para as mulheres. Os homens fazem ‘breganhas grandes’, aquelas cujas transações envolvem itens mais valiosos (como carros, cavalos), onde circulam uma maior quantidade de dinheiro, e, no geral, apenas eles ‘catiram’ fora do acampamento. Muitos fazem viagens para ‘breganhar’: pequenas ou longas, para cidades próximas ou afastadas, levando toda a ‘turma’ ou indo apenas em um grupo de homens – nunca sozinhos.

⁶⁹ O itálico foi utilizado pelo próprio autor. O termo “ganjão”, coletado por Guimarães Rosa é uma variação linguística do *gajon*, termo chibi. Também aparece em outras bibliografias como “gajão”.

No caso das calins, suas saídas do acampamento são mais limitadas, principalmente se envolver um contato próximo com o não cigano, como demanda uma ‘breganha’. No interior dos acampamentos, por outro lado, as calins estão em constante negociação. As ‘breganhas’ protagonizadas por mulheres – também chamadas de ‘catirinhas’ – são normalmente menores, envolvendo pequenos artigos pessoais ou eletrodomésticos, e cuja ‘volta’ em dinheiro, quando há, servirá principalmente para lhes garantir um dinheiro extra que possibilite a elas comprar algum produto que desejam sem precisar pedir dinheiro ao marido. As ‘catirinhas’ femininas, apesar de serem transações menores, mais íntimas e corriqueiras no interior dos acampamentos em contraposição às masculinas – compostas por bens mais valiosos e relações interlocais – são importantes na composição do conjunto que forma esse circuito de trocas, complementando a renda da família e atualizando vínculos específicos através delas.

A ética da breganha – nome, fama e palavra

O circuito de ‘catireiros’ é composto por calons dos acampamentos mineiros e também por *gajons* conhecidos, muitas vezes vizinhos, com quem eles estabelecem relações de confiança. Mas a relação construída entre parceiros ciganos ou entre ciganos e não ciganos possui dinâmicas e éticas diferentes. ‘Cumprir a palavra’ é um compromisso feito na ‘catira’ entre calons ou com *gajons*. No entanto, ‘breganhar’ com um *gajon* pressupõe tirar mais vantagem no negócio e os lucros costumam ser maiores, uma vez que os calons veem essa relação como mais assimétrica: “cigano é sempre mais esperto pra negociar que *gajon*”, dizem. Já entre ciganos, há um maior compromisso de isonomia, o que não se dá entre ciganos e *gajons*. “Já negocieei um cachorro vira lata por 8 mil reais para um *gajon*”, debocha um calon. “Convenci ele de que o cão era caçador”. Eles frequentemente se gabam das boas jogadas que fizeram em uma ‘breganha’ com *gajons*, graças à sua boa lábia e ao seu olhar preciso para reconhecer boas mercadorias e boas oportunidades. Por outro lado, o negócio com *gajons* possui menos garantias de cumprimento, o que é impensável quando se trata de negociações entre calons. “Cigano não dá o cano em outro não”, afirma a calin Valdinalva, reforçando que ‘cumprir a palavra’ é o princípio ético fundamental da ‘catira’. Seu marido Itamar explica as diferentes dinâmicas entre ‘breganhas’

envolvendo *gajons* só calons, mostrando que a negociação entre ciganos pressupõe menos lucro, por outro lado, mais garantia:

Se eu for vender um carro de 50 mil com prazo, cigano vai dizer – ‘faz por 40 mil, porque é para cigano’. Aí você sabe que pode fazer compromisso com aquele dinheiro. Porque se a pessoa morre, a família vai lá e paga. Se meu irmão morrer devendo 55 mil, eu e meus outros irmãos vamos lá e pagamos a dívida dele. Se fosse um *gajon* não, a gente ficaria no prejuízo (Itamar).

A diminuição na confiança quando se trata de *gajons* justifica assim o aumento nos valores dos itens transacionados com eles. Itamar conta que nos arredores do acampamento onde vivem em Ibirité não são muitos os *gajons* em quem confia para ‘catirar’. Os *gajons* ‘bons pagadores’ também ‘fazem fama’ e ficam com ‘bom nome’ entre os ciganos, enquanto ao contrário, um *gajon* que não paga direito fica conhecido entre os calons, pois eles fazem questão de fazer a ‘má fama’ circular, conforme explica Itamar:

Ontem vieram uns três *gajons* a cavalo aí, comprar no Charlon, aí ele ligou para o meu irmão, a gente estava tomando uma cerveja ali. Meu irmão falou – “não entrega não”. A gente avisa. Uma vez, eu estava em Mateus Leme e tinha breganhado um carro com um rapaz que morava perto do acampamento do Capelinha. Um dia antes dele vir buscar o carro, outro primo me ligou – “esse rapaz que você vendeu, ele não paga não”. Eu tinha dado a ele um ano de prazo. Eu então liguei para ele e desfiz o negócio na hora (Itamar).

Apesar de as ‘catiras’ com os *gajons* gerarem mais desconfiança e demandarem mais cuidados, elas são essenciais para a circulação de dinheiro nos acampamentos e são muitas as estratégias usadas pelos ciganos para controlar os devedores e diminuir os riscos de prejuízo. Uma delas é a permanência no local onde as ‘catiras’ foram feitas até que todos os pagamentos a receber sejam realizados. A ‘turma’ do Seu Jurandir, que já apareceu no primeiro capítulo, morava em casas no acampamento do São Gabriel, mas passou todo o ano de 2017 ‘vivendo de barraca’ em Nova Lima para ‘breganhar’ 24 cavalos que compraram na Bahia. A maior parte das ‘breganhas’ foi feita com ‘*gajons* conhecidos’, com prazo de um ano de pagamento da ‘volta’.

Assim que chegaram à Nova Lima, conseguiram negociar quase todos, restando apenas cinco cavalos que em poucos meses também entraram em alguma ‘breganha’. Mesmo se desfazendo de todos os cavalos, o plano da ‘turma’ era ficar na cidade durante um ano, até findar o prazo para seus devedores quitarem o valor.

Neste intervalo temporal, em alguns casos, foram feitas renegociações a partir da ‘catira’ inicial. Um comprador que havia prometido pagar os 1200 reais livres no cavalo, vendo que não conseguiria cumprir o acordo, refez a proposta, oferecendo um porco e mais uma ‘volta’. O interstício entre o começo e o final de uma ‘catira’ produz e estreita laços entre os parceiros da troca, que podem se procurar para renegociar os termos iniciais da ‘breganha’ ou para passar segurança de que vão cumprir o acordo, reafirmando sua ‘palavra’. No caso da ‘turma’ de Seu Jurandir, um acontecimento inesperado produziu a necessidade de retornarem mais cedo para Belo Horizonte: ele ficou doente e precisou fazer um tratamento na capital. A volta precoce da família trouxe a preocupação de que os *gajons* devedores de Nova Lima não pagassem o restante da dívida, o que lhes deu um pouco de trabalho: os outros homens da ‘turma’ precisavam de tempos em tempos voltar à Nova Lima para cobrar a dívida. Por outro lado, havia parceiros ‘bons de paga’ que prometeram ir até Belo Horizonte honrar com a dívida pessoalmente.

Em um episódio protagonizado por outra ‘turma’, cheguei uma tarde na casa de um casal e eles recebiam na varanda um *gajon*. Estavam todos sentados, conversando e tomando um café e me juntei a eles. Depois de meia hora de assunto, o homem se levantou, despediu-se de maneira cordial e foi embora. O calon então olhou para a esposa e disse, com uma expressão aliviada: “Graças a Deus ele pagou”. Naquele momento não tive abertura para perguntar se era um pagamento de alguma ‘catira’ ou de um empréstimo a juros, outra forma muito comum de os calons fazerem negócio com *gajons*. O fato de eu ser mulher me permitiu acompanhar as negociações masculinas geralmente de forma periférica ou indireta, através de relatos dos homens e de suas esposas ou nas oportunidades em que a ‘catira’ acontecia de maneira pública, na frente de todos os presentes. Pesquisadores homens entre os calons certamente têm a possibilidade de um acesso mais privilegiado ao mundo das negociações masculinas (cf. Fotta 2012, 2018; Mancilha 2017). No caso que contei acima, me chamou a atenção a atitude de hospitalidade criada pelo casal com o *gajon* devedor, que foi recebido em sua varanda, com direito a um café passado na hora, acompanhado de uma longa e atenciosa conversa, confirmando como a negociação

calon, seja com o cigano ou o não cigano, pressupõe a feitura do vínculo, na medida em que o contrato feito da ‘palavra’ necessita de confiança no parceiro.

Seja a partir da ‘breganha’ ou dos empréstimos a juros, um calon sempre terá um dinheiro flutuante. Um dos princípios fundamentais da ‘breganha’ é que os itens transacionados estão em constante movimento. Quase tudo que está ao alcance de um calon é um potencial agente de ‘breganha’ e será colocado em circulação, criando uma extensa rede de transações de coisas (uma importante exceção são os vestidos, conforme veremos no cap. 5). Essa lógica da circulação acompanha e leva à outra, aquela do não acúmulo. Acumular dinheiro, bens, significa deixá-los parados, e, da perspectiva calon, isso não é bom. As dívidas contraídas e os valores a receber quase nunca se resumem a uma única ‘breganha’ e sim a uma série delas, feitas em períodos concomitantes e com diferentes parceiros, de modo que um calon sempre está vinculado a várias pessoas através dessas quantias a pagar e a arrecadar. No caso da ‘catira’ dos carros mostrada no início do capítulo, o calon devedor dos 55 mil reais possuía no momento da negociação, pelo menos cinco dívidas a receber ao longo do próximo ano, fruto de outras ‘breganhas’. Cada calon tem bem guardado na memória as datas e os valores que têm a pagar e a receber e isso entra em seu cálculo na hora de contrair uma dívida em uma nova negociação. Assim, o valor em espécie que entra, imediatamente sai das mãos daquele que o acabara de receber, seja para saldar o débito advindo de uma ‘catira’ anterior ou é empregado em uma nova negociação. Os calons não gostam da ideia de ter conta bancária e de deixar o dinheiro paralisado no banco. A dinâmica de receber e pagar as ‘voltas da catira’ deve ser muito precisa para fazer funcionar a lógica de que o dinheiro sempre circula. “A gente não deixa dinheiro parado não, tem que sempre colocar ele para girar”, resume um calon.

Assim como o dinheiro, os bens também circulam rápido. No momento em que o calon daquele primeiro exemplo pagou a dívida da EcoSport que havia adquirido há um ano, o carro já não lhe pertencia mais, já havia sido colocado como parte de outra ‘catira’. Nesse intenso circuito de circulação de mercadorias dentro e fora dos acampamentos era curioso como frequentemente eu tinha dificuldades de contatar algumas e alguns de meus interlocutores que estavam longe, pois os celulares entram e saem em ‘breganhas’ em um ritmo alucinante. É extremamente comum um calon ou uma calin ‘breganhar’ seu celular e ficar incomunicável durante um tempo até catirar ou comprar outro aparelho. Ao longo do campo eu também acabei entrando

em algumas ‘catirinhas’, de celular, de tecidos e recebi propostas para ‘breganhar’ meu carro.

No caso dos empréstimos a juros, eles são negociados também entre ciganos ou entre ciganos e *gajons*. Muitos calons mineiros são conhecidos entre sua vizinhança por estes empréstimos e sua fama normalmente é de que são confiáveis e representam uma maneira de conseguir dinheiro de forma desburocratizada, se comparados aos meios oficiais. O trabalho de Fotta (2018) se debruça com detalhes sobre os empréstimos de dinheiro empreendidos pelos calons no contexto baiano – “emprestar dinheiro a juros sem qualquer mediação por objetos” (Fotta 2018:8) –, o que representa, naquele caso, grande parte da obtenção da renda familiar calon e movimenta a economia local: “no interior da Bahia hoje, os ciganos representam uma fonte de crédito” (Ibid., p. 5)⁷⁰.

Tanto no caso dos baianos quanto dos mineiros, ter uma boa quantidade de dinheiro circulando é um dos requisitos fundamentais para garantir a boa reputação de um calon do gênero masculino. Martin Fotta (2016, 2018) cunhou o termo ‘força’ para designar uma espécie de valor calon que agrupa um conjunto de habilidades que conferem prestígio e respeito a um homem, relacionados à sua capacidade de “criar movimento” – através da circulação de pessoas, objetos, riquezas, relações – e de “controlar a parte do ambiente em que vivem” (Fotta 2016: 205), inspirado pela obra de Nancy Munn (1992). No contexto mineiro, argumento que o conceito de ‘força’, usado por Fotta no sentido de ganhar reputação através do controle sobre o mundo ao seu redor e sobre seus fluxos, possui paralelos com que os calons entendem por ‘nome’, ou ‘fama’. Como veremos mais a frente, os calons utilizam recorrentemente expressões como ‘fazer o nome’, ‘aquele cigano tem bom nome’ ou ‘boa fama’, para dizer sobre aqueles chefes de família ‘bons de catira’, que sabem fazer o dinheiro circular, que ‘cumprem a palavra’ em seus tratos e que possuem ‘respeito’ dentro de um acampamento. ‘Nome’ ou ‘fama’ são também usados para as mulheres, ligados nesse caso à sua decência moral. A mulher com ‘boa fama’ é, por exemplo, aquela que age com pudor, sem provocar sexualmente os homens, respeitando seu marido. O ‘nome’ de um calon ou calin pode ‘ser feito’ e pode ‘ser perdido’, a depender de suas condutas e do resultado delas para a imagem da pessoa. De modo inverso, o

⁷⁰ Fotta afirma que na Bahia a ascensão nas últimas décadas da agiotagem como uma especialidade calon pode ser entendida como uma transformação da troca e da barganha, atividades que praticavam em tempos anteriores e hoje encontra-se diminuída naquele contexto (Fotta 2018: 5).

termo ‘nome’ também pode ser usado como expressão negativa da reputação da pessoa, principalmente no caso das mulheres. Quando uma calin pratica algum ato despudorado e moralmente condenável, é comum entre os acampamentos o comentário de que ‘seu nome correu’, o que equivale a dizer que a calin ‘perdeu sua vergonha’.

Fotta (2016) mostra que entre os calons da Bahia, a percepção dos outros sobre a ‘força’ de um calon dentro do seu acampamento é sensível à sua postura diante do controle e da distribuição pecuniárias e das diferenças de atitude em relação a ciganos e não ciganos. Um ‘homem forte’ deve, por um lado, obter o máximo de vantagens dos *gajons* e por outro, oferecer ajuda financeira aos parentes, através de empréstimos com juros mais baixos e prazos mais longos. Tal ajuda não é desinteressada, ela é confirmadora da reputação do calon e do seu controle sobre um ambiente (Fotta 2016: 204). A experiência dos calons baianos se assemelha aos calons mineiros no sentido de pressupor uma maior solidariedade nas negociações entre calons e uma maior obtenção de lucro e vantagens nas negociações com *gajons*. Isso não quer dizer, no entanto, que as ‘catiras’ entre ciganos não sejam proveitosas, pelo contrário. Como já mencionei, em um acampamento nada fica parado por muito tempo e quase tudo é passível de ‘breganha’, assim, os calons e calins estão constantemente negociando entre si seus pertences, utilizando das mesmas artimanhas de convencimento que usam para ‘catirar’ com os *gajons*. Além disso, veremos logo a seguir que as ‘catiras’ mais valiosas são feitas apenas entre ciganos: aquelas que envolvem as trocas matrimoniais.

O valor das coisas

Em uma aula que ministrou sobre a ‘catira’ em uma disciplina de antropologia econômica na UFMG⁷¹, o calon Carlos Rezende explicou que em uma ‘breganha’ todo mundo sai ganhando, independente se ela ocorre entre *gajons* ou ciganos, pois a vantagem é uma questão de perspectiva. “Não existe breganha sem lucro, tanto para você quanto para mim”, diz. A observação de Carlos incita a importante questão acerca de como se produzem os regimes de valor na troca cigana. Ele continua:

⁷¹ A aula aconteceu no dia 08/06/2018 a convite da professora Deborah Magalhães Lima.

Não interessa o valor do objeto em si, existe o valor daquilo que você está querendo, daquilo que você necessita. A pessoa dá valor pelo gosto dela. Na troca é assim, você tem uma mercadoria que às vezes pode ter mais valor em dinheiro, mas não em sentimento. Então o valor da mercadoria é aquele que você necessita. Vamos dizer assim, às vezes, eu tenho um cavalo grande, forte e o outro um cavalo pequeno, franzino. Mas eu posso pensar: o cavalo dele é franzino, pequeno, mas ele come menos. No tempo da seca, ele vai comer menos e vai me dar menos gasto. Ah, ele é branco, de noite eu vejo ele e o meu é escuro, eu não consigo vê-lo da minha casa. Então, eu resolvo catirar aquele meu cavalo naquele cavalo franzino, pois além de tudo, ele vai me voltar ainda [referindo-se à volta em dinheiro]. Por que eu quis fazer negócio? Pelo gosto. A catira, a troca, é gosto. E se ele me voltar R\$500, foi a gosto dele. E esse dinheiro vai dar mais valor ainda para a mercadoria que eu passei para ele. É isso, a troca é um gosto que não se discute (Carlos).

Carlos faz questão de enfatizar em sua explicação que, para os calons, nenhum objeto possui um valor intrínseco, o valor é resultado de um julgamento dos itens transacionados pelas pessoas envolvidas – conclusão levada a cabo por Simmel (1978), com desdobramentos variados em diversos autores cujo valor é um tema central (Appadurai 2008, Graeber 2018, Strathern, 1992). Como Carlos afirma: “a troca é gosto”. Fazendo um exercício de interpretação dessa frase, contextualizando-a ao restante da explanação, fica claro que, primeiramente, a definição do valor do item a ser trocado não é dada de antemão, mas sim a partir da relação entre aqueles parceiros específicos de troca. E, segundo, a ideia de “gosto”, ligada a um critério subjetivo de valoração do objeto, não se refere a apenas uma das partes. Ou seja, não basta apenas que o receptor daquele bem defina seu valor. O doador do objeto também participa da definição de sua valoração. Quando Carlos afirma que o parceiro voltou “a gosto dele” R\$500,00 na troca onde recebeu o cavalo grande de Carlos e doou seu cavalo franzino, mesmo que exista uma ênfase na fala desse calon na valoração dada pelo receptor do cavalo grande, o negócio não seria fechado se Carlos não estivesse de acordo com a equivalência estabelecida na transação. Podemos começar concluindo que para os calons, o valor é uma medida estabelecida por relações de troca, onde tanto o doador quanto o receptor daquele objeto irão influenciar em sua definição. Em continuidade a essa ideia, fica claro que a relação entre os parceiros, os vínculos produzidos entre eles, de parentesco ou de confiança, levando em conta o histórico de ‘breganhas’ em que eles já fizeram parcerias, também

entra na definição de valor dos itens transacionados por eles em uma determinada negociação.

Voltando à formulação de Simmel (1978), e, em continuidade com esse autor, ao trabalho de Appadurai (2008), em ambos está presente a ideia de que a produção do valor se dá pela troca e é resultado de uma mensuração dos lados – receptor e doador. O valor para esses autores é definido a partir de um intercâmbio de desejos e sacrifícios de objetos entre atores com diferentes intensidades de demanda (Appadurai, 2008:16). Essa caracterização do valor auxilia a análise da explanação de Carlos sobre o tema, mas ainda lhes escapam dois aspectos centrais da troca calon, a saber, o fato de que o que é posto em transação não se limita às coisas, incluindo também pessoas. Além disso, a produção do valor não se restringe ao momento da troca, mas ao histórico de relações que compõem as coisas e as pessoas envolvidas. Simmel e Appadurai enfatizam o momento específico da troca como a ocasião que propicia a comparação de objetos entre os atores envolvidos, onde o valor é estabelecido exclusivamente a partir de uma mensuração dos componentes das coisas, a partir das necessidades das pessoas. Seguindo esse raciocínio, não parece haver muito espaço para se pensar o histórico da relação entre os parceiros na definição dos valores dos itens transacionados, e, portanto, a trajetória embutida na valoração das coisas, o que inclui múltiplas variáveis, assimetrias, outros conjuntos de pessoas e de relações. A leitura de Strathern sobre concepção Hagen de valor oferece caminhos para desenvolver essas ideias.

Em *Qualified value: the perspective of gift Exchange*, ao falar sobre as trocas de dádivas melanésias, Strathern as define como “baseadas na capacidade que atores (agentes, sujeitos) têm de extrair ou obter itens de outros, itens que então se tornam o objeto da relação entre os dois” (Strathern 1992: 177)⁷². O conceito de “extrair” [*extract* ou *elicit*] é fundamental para o entendimento da autora sobre a troca melanésia, já que para os melanésios – contrariando o modelo mais recorrente que coloca a ênfase no doador – uma transação demanda uma posição ativa do receptor, pois ele extrai o dom de seu parceiro. Isso coloca uma diferença fundamental em relação à perspectiva de Simmel e Appadurai de que o valor dos objetos é simplesmente determinado reciprocamente entre dois parceiros de troca. Segundo

⁷² “I prefer to imagine Melanesian gift exchange as based on the capacity for actors (agents, subjects) to extract or elicit from others items that then become the object of their relationship” (Strathern 1992:177).

Strathern, a definição do valor pressupõe uma assimetria entre os parceiros e uma espécie de coerção, já que o doador tem objetos à sua disposição como uma forma de antecipar a atitude extrativista do receptor (Ibid., p. 178). É através dessa diferença assimétrica de interesses que os objetos se tornam destacáveis [*made detachable*]. O valor de um objeto a ser transacionado é, assim, produzido de modo a abarcar uma avaliação mútua entre doador e receptor, mas definido por duas fontes de comparação que trabalham de maneira concomitante: uma externa, quando o objeto se torna destacável de seu doador, e outra interna, quando um agente da troca objetifica [*objectify*] partes de si mesmo (Strathern 1992: 178), tornando explícito que os objetos das transações são sempre relações.

Para se compreender de maneira mais ampla o que poderíamos chamar de teoria stratherniana do valor, é preciso chamar atenção para o uso dos termos “*detachable*” e “*elicit*”, cujos sentido estão ligados a alguns pressupostos fundamentais do trabalho da autora. O primeiro deles seria a noção de troca-dádiva tal como apresentada por Gregory (1982), onde coisas e pessoas assumem a forma social de pessoas. Na esteira disso também se encontra a noção de Strathern de pessoa melanésia como “o locus plural e compósito das relações sociais que as produzem” (Strathern 2006:40). Resulta dos dois pressupostos que pessoas e coisas possuem autores múltiplos, ou, como dizem os melanésios, múltiplas “fontes” ou “origens” (Strathern 1992). Em outras palavras, objetos, assim como pessoas, são produtos de um acúmulo de relações. Nesse sentido, intercambiar um dom significa necessariamente, “extrair”, “destacar” [*elicit, detach*], ou dar uma parte de si mesmo, como disse Mauss (2003), pois um dom sempre encarna uma série de relações sociais de seu dono. Para Strathern, portanto, o valor é produzido em uma troca a partir de um movimento de “tornar visíveis” as relações sociais que produziram aquele dom (Strathern 1992:179). A valoração de um item ou pessoa é assim um processo que ocorre no momento da troca, mas que remete às relações que os produziram, ou seja, à sua origem (o clã doador, por exemplo).

A noção de produção a que a autora se refere, no entanto, não está ligada à noção de indivíduo, o que esvazia qualquer crítica de que aquele que produziu um objeto deveria ter direito a determinar seu valor. Entre os Hagen essa proposição não faz sentido, já que os bens são pensados como produtos não de indivíduos, mas de uma série de relações, como já mostrei. Nesse sentido, o valor melanésio é produzido aos olhos dos outros e não é visto como resultado de um trabalho individual, mas sim

como a importância que um coletivo dá a um determinado item. A comparação que funda a atribuição de valor, portanto, não é entre entidades envolvidas na troca, mas entre entidade e sua fonte de origem. David Graeber, ao comentar o trabalho de Strathern, resume a proposição da autora: “o valor é assim construído a partir da identificação de uma coisa ou uma pessoa com vários conjuntos de relações sociais em que elas estão inseridas e o fato de que são simultaneamente separáveis delas” (Graeber 2018: 94).

A aproximação que proponho do contexto calon com a formulação de valor para Strathern parte, por um lado, da ampliação da noção de troca como envolvendo coisas e pessoas, e por outro, da desestabilização da noção de indivíduo e de propriedade como modelos de validação universal, inaplicabilidade que, como veremos, ressoa no caso cigano. Para tentar compreender como os calons pensam a atribuição de valor, o estatuto da troca e o que a envolve, é necessário, assim, atentar para outras singularidades que os compõem como socialidade, bem como sua concepção de pessoa. Como já afirmei em momentos anteriores, os calons não se pensam como indivíduos autônomos, separados de suas ‘turmas’. Ferrari (2010) já havia observado que a pessoa calon é sempre concebida como parte de uma rede de relacionalidade, constituída primordialmente pela família, não existindo a ideia de um “calon sozinho”. O mesmo se dá entre os calons mineiros: a pessoa só se entende como tal a partir das relações que mantem com seus parentes, ela não existe fora destas relações. O entendimento de que a existência da pessoa está necessariamente associada ao coletivo é explicitada o tempo todo pelas práticas cotidianas de estar e fazer tudo junto: faz-se catira junto, as mulheres vão juntas ao centro comprar tecido; se um calon precisa ir ao hospital, sua família vai junto e acampa por lá. Ademais, eles estranham e criticam o fato de os *gajons* viverem constantemente sozinhos. Um dos questionamentos que mais escutei ao longo de todos os anos que trabalhei entre os ciganos era acerca do fato de eu sempre “andar sozinha”: “seu marido não acha ruim?” “cadê seu filho?”, “traz sua mãe aqui um dia!”

Strathern (2006) em o *Gênero da Dádiva* e Maurice Leenhardt (1997) em *Do kamo* apresentam leituras singulares, mas igualmente inspiradoras sobre a estrutura plural da pessoa melanésia. Está longe do meu objetivo aqui destrinchar a complexidade que se apresenta na análise da pessoa feita por Strathern ou Leenhardt, tampouco estabelecer equivalências entre elas e a pessoa calon. Quero apenas marcar o caráter relacional que se apresenta em todas elas, no qual a pessoa “só se reconhece

pela relação que mantém com os outros, existe unicamente na medida em que exerce seu papel no jogo de suas relações. Só se situa relativamente a elas” (Leenhardt: 1997, 153)⁷³. Para exemplificar tal caráter, Leenhardt descreve “a paisagem social melanésia” de maneira semelhante à dos calons: “jamais se encontra um jovem sozinho, mas sim sempre grupos de irmãos que formam um bloco e se mantêm juntos, se relacionando como uma unidade com outros grupos” (Ibid., p. 153).

Acrescento a isso, a ideia de que o casal funciona como uma unidade-par, uma espécie de célula sobre a qual todas as outras relações são erigidas. Um calon é compreendido como uma parte de sua ‘turma’ – formada por uma soma de pares e suas crianças – cujo processo de se tornar adulto pressupõe se desconectar dela para formar um casal, conectado por sua vez à outra ‘turma’ (se mulher), ou acrescentando a ela mais um par (se homem). Em caso de separações, cada parte daquele casal que se desfez se reconecta à sua ‘turma’ até formar outro par. Não é por acaso que a situação de ser solteiro na vida adulta deve ser um intervalo rápido e transitório entre a desfeitura de um matrimônio e a feitura de outro. Assim, se o casal é pensado como uma unidade-par interligada com outros pares que compõem suas ‘turmas’, resulta que os produtos advindos desse par são pensados como fruto das relações de cooperação entre marido e esposa e não como resultado de uma produção individual. Essa proposição de inspiração stratherniana constitui uma das bases da atribuição de valor entre os calons.

Grande parte dos bens transacionados pelos calons não são produzidos por eles – carros, eletrodomésticos, aparelhos eletrônicos, etc. – e sim em fábricas e indústrias *gajons*. No entanto, essa fase da história de vida dessas coisas, para usar o termo de Kopytoff (2008) não desperta muito o interesse dos ciganos. A entrada desses bens no circuito de trocas calon acaba determinando a eles um novo marco e, de agora em diante, a trajetória de relações mediadas por esse objeto desde que ele entrou no circuito da ‘breganha’ terá grande influência na composição do seu valor. Mesmo que produzir coisas não seja o foco, o conceito de produção apresenta variadas facetas na economia política calon, na medida em que ela é caracterizada pela participação de bens de diversas naturezas em seu circuito de trocas. Sobre isso, podemos estabelecer algumas separações, para fins analíticos, que podem ou não

⁷³ “[...] Sólo se conoce por la relación que mantiene con los otros. Existe únicamente en la medida en que ejerce su función en el juego de sus relaciones. No se sitúa sino por relación a ellas” Leenhardt: 1997, 153).

promover efeitos distintos nessa circulação: bens produzidos por ciganos e por não ciganos. Na categoria que abarca os bens produzidos por ciganos, há os que são feitos por homens e os que são feitos por mulheres; e aqueles que entram no circuito de trocas e os que não entram.

Entre os itens confeccionados pelos calons, a produção masculina envolve artigos ligados a cavalo, como chicotes, chaveiros e outros pequenos itens feitos de couro. Também entendido como produção, todo o processo de criação de animais (que envolve o cuidado, alimentação, engorda) como cavalos, porcos, galinhas ou qualquer outro é feito pelos homens. A produção feminina de bens está centralizada na costura dos vestidos, que são feitos sob encomenda e personalizados para aquela calin que irá usá-lo. A produção não ligada à troca é justamente a dos vestidos, já que eles não podem circular, conforme veremos em detalhes no capítulo 5. A pessoa também é produzida. Neste caso, os papéis que envolvem a criação dos filhos também possuem suas separações por gênero. Nos primeiros anos de vida, as crianças são cuidadas, amamentadas fundamentalmente por suas mães. A partir do momento em que as diferenças masculinas e femininas começam a se destacar, a produção daquela criança passa a ser protagonizada pelos genitores do gênero correspondente (ver cap. 5 e 6). Assim como em grande parte da produção de coisas (com exceção dos vestidos), a produção de pessoas está intimamente conectada à troca. Veremos nos capítulos 5 e 6 como a criação dos filhos, desde sua concepção, está subordinada às trocas matrimoniais.

Como já sugeri anteriormente, em todos os casos, os resultados advindos da relação entre produção e troca não é vista como um ganho individualizado e sim como consequência de uma relação de complementaridade entre os cônjuges. No contexto calon, homens e mulheres participam tanto da produção quanto da troca, sendo cada gênero responsável por partes específicas no interior desses processos. Os homens, contudo, protagonizam a esfera da troca, sendo os responsáveis pelas 'breganhas' grandes e os atores mais ativos no momento de estabelecer os valores das coisas. Mas esse valor não é monopólio deles, ele é resultado de um processo anterior que passa por toda essa história de produção compartilhada. A definição calon do valor de um bem, portanto, seguindo Strathern, envolve o processo de tornar visível através de um bem, uma série de relações: entre os bens e suas origens e entre os doadores e receptores desses bens.

No exemplo que iniciou o capítulo, a ‘catira’ envolveu duas mercadorias – carros de modelos e marcas distintos – e uma ‘volta’ em dinheiro. Quando se trata de veículos, o estabelecimento do valor das mercadorias leva em consideração a conhecida “Tabela Fipe⁷⁴”, que oferece parâmetros atualizados de precificação de carros baseados no mercado nacional. Mesmo assim, o consenso final sobre o valor de cada carro a ser transacionado, de sua possível equivalência ou da quantia relativa à volta de uma das partes é dado a partir do histórico e das relações específicas entre os parceiros da transação. Como vimos, um mesmo carro seria vendido por 40 mil para um parceiro cigano e por 50 mil para um não cigano. “Itens sozinhos não carregam nenhuma garantia de equivalência, nem dois porcos idênticos” (Strathern 1992:187).

As mulheres não ficam atrás no que diz respeito ao talento para negociar e valorizar suas mercadorias. Lira queria vender seu aparelho de som, que segundo ela, era muito grande: “um menor é mais fácil para estar lidando, trocando os panos”⁷⁵. Começou uma ‘breganha’ com seu genro, e, para convencê-lo que ele faria um bom negócio, mostrava bastante conhecimento do produto: “te faço por mil e quinhentos, você sabe, ele tem seis caixas, fala alto, tem 1800 watts. O do Nandinho é de seis caixas também e foi três mil”. A conversa sobre o som incluiu vários ciganos que viviam perto da barraca de Lira e se estendeu por toda a tarde. Alguns dias depois, Lira me confirmou que havia fechado o negócio com o genro e comprado outro som menor e “mais simplesinho”. Menos de quatro meses após adquirir o novo aparelho, ele já estava entrando em uma nova ‘breganha’ com um sobrinho. “Quanto você quer nele, Rará?” Perguntou o sobrinho de Lira ao seu neto. Ela se adiantou e respondeu antes que o neto abrisse a boca: “ele é novinho. Está duzentos”. “Mas tu não deixou o Rará falar”, provocou o sobrinho. E ela concluiu: “Mas ele ia falar a mesma coisa. Ele sabe que é duzentos. Mas a gente fecha por cento e cinquenta”.

A narrativa de Carlos⁷⁶ sobre uma série encadeada de ‘breganhas’ é bem ilustrativa de como a troca é pautada pela “circulação de objetos em relações com vistas a produzir as relações em que os objetos possam circular” (Strathern, 2006:328). Também ilustra como valor é produzido a partir de um movimento de dar

⁷⁴ Fipe – Fundação Instituto de Pesquisas Econômicas.

⁷⁵ Os panos a que ela se refere são os “jogos de canto”, conjunto de tecidos que as calins usam para cobrir todos os eletrodomésticos da casa (ver cap. 5).

⁷⁶ Carlos narrou esta série de catiras na referida aula que ministrou na disciplina de Antropologia Econômica na UFMG a convite da professora Deborah Lima.

visibilidade e significado tanto ao histórico das relações entre doador e o bem doado, quanto ao histórico das relações entre os parceiros de troca. Ela mostra como a ‘catira’ não é uma transação isolada, é um processo de concatenação de trocas que atualiza vínculos anteriores, demonstrando as estratégias dos parceiros, as oportunidades e as reviravoltas que podem surgir a cada nova transação. Mostra ainda que, em um ciclo de ‘breganhas’, nunca é possível uma visão do todo, cada parceiro vê as trocas a partir da sua perspectiva, levando em conta seu próprio histórico de trocas, mas não conhecendo o ciclo completo dos outros parceiros. Essa visão parcial cria a sensação de assimetria entre os parceiros, cada um deles tendendo a achar que levou certa vantagem sobre o outro, algo que pode mudar se invertermos o ponto de vista.

Carlos tinha uma carroça e um sujeito ofereceu um cavalo magro em troca dela. Apesar de muito franzino, Carlos aceitou, pensando que seu baixo peso se devia ao período de seca. Assim, quando chegasse o período de chuva – pensou –, o pasto iria crescer e o cavalo engordaria, dobrando também seu valor. Mas, logo após adquiri-lo, outro sujeito apareceu com um belo e forte peru, querendo ‘breganhá-lo’ em algum cavalo. Carlos então o levou ao pasto e mostrou-lhe alguns de seus cavalos mais fortes e, portanto, mais caros, propondo trocar um deles pelo peru e uma ‘volta’ em dinheiro. O homem achou esses cavalos muito caros e perguntou se não haveria algum mais barato, para que pudessem negociar o peru e uma ‘volta menor’. Carlos então teve a ideia de lhe oferecer o raquítico cavalo que acabara de conseguir, diminuindo o valor da ‘volta’ em dinheiro e o negócio foi firmado. A princípio Carlos havia ficado bem satisfeito com o resultado da ‘catira’: adquirira um vigoroso peru e ainda uma satisfatória ‘volta’ em dinheiro. Porém, algum tempo depois, seu antigo cavalinho passara na porta de sua barraca, irreconhecível. Estava forte, robusto, carregando em seu lombo o novo dono, quando antes, mal parava em pé de tão fraco. Aquela cena gerou uma ponta de arrependimento em Carlos por ter ‘breganhado’ o cavalo antes de esperá-lo engordar. Logo após isso, outro rapaz fora até sua barraca muito interessado em fazer uma oferta no peru. Carlos então ‘breganhou’ o animal por uma televisão e um aparelho de som. Para sua sorte, o dono do seu antigo e agora cobiçado cavalinho, passou novamente por ali. Carlos o convidou para entrar em sua barraca e aproveitou as mercadorias que acabara de adquirir, mostrando o novo som ao dono do cavalo, vangloriando-se da qualidade do aparelho. Ao sentir o interesse do *gajon* pela mercadoria, Carlos ofereceu ‘breganhar’ o som em troca de seu antigo

cavalo e mais uma ‘volta’. A jogada deu certo, e, ao final, Carlos conseguiu recuperar seu cavalo, agora forte e valorizado, além de receber uma ‘volta’ em dinheiro.

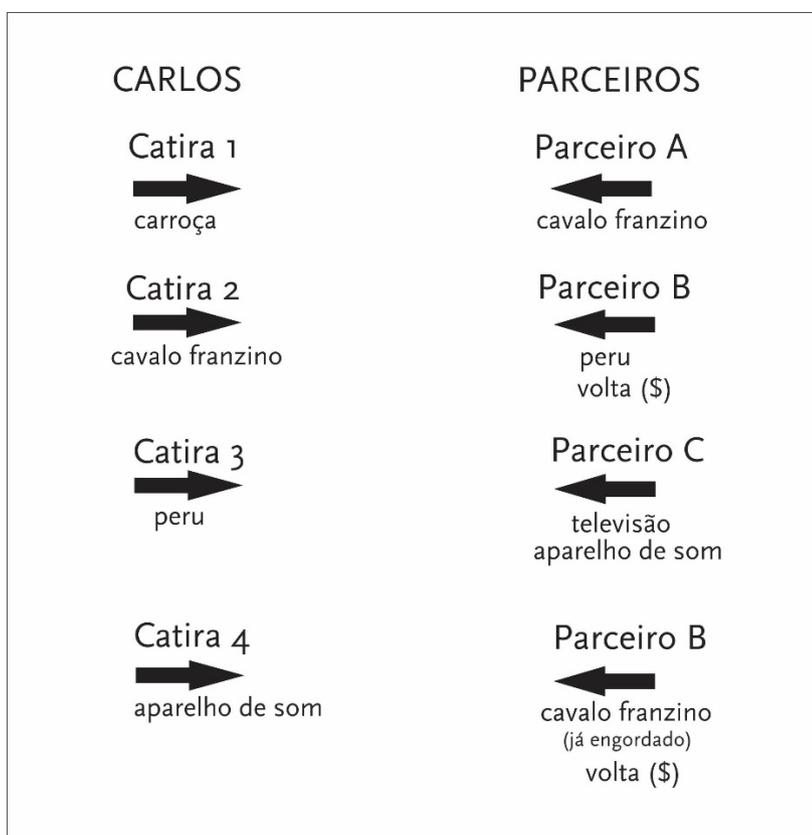


Figura 2 – Um ciclo de catiras da perspectiva de Carlos

Se retornarmos ao início desse ciclo de ‘breganhas’ (ver fig 2.), o cavalo foi trocado pelo peru e mais uma ‘volta’, ou seja, os parceiros chegaram a um consenso de que o cavalo, mesmo que franzino, valia mais do que o peru. Ao longo das próximas ‘catiras’, Carlos conseguiu uma negociação vantajosa no peru, trocando-o por dois eletrodomésticos. Se analisarmos o valor do peru em todo o conjunto de catiras, ele sofreu uma alta valorização nas mãos de Carlos, já que a metade das mercadorias recebidas em sua troca foram dadas ao próximo parceiro (o aparelho de som), em troca do mesmo cavalo (agora engordado) e mais uma ‘volta’. Ou seja, o valor do peru, definido primeiramente como menor que o do cavalo, ao longo das transações, mais que duplicou, uma vez que apenas a metade dos produtos oriundos de sua troca foram utilizados para recuperar o cavalo, com direito ainda ao recebimento de uma diferença em dinheiro. É claro que esse cálculo só ficou claro para Carlos, já que o parceiro que negociou com ele duas vezes o cavalo não participou

das ‘breganhas’ intermediárias entre o som e o peru. Do ponto de vista de Carlos, que acompanhou todo o seu ciclo de trocas, ele foi fortemente beneficiado. Mas pode ser que o parceiro que terminou com o som – que não conhece todo o ciclo de ‘catiras’ de Carlos, mas que conhece o seu próprio ciclo, o qual não conhecemos – possua uma visão positiva dos seus ganhos nas ‘breganhas’ com Carlos.

A história de Carlos mostra como a ‘catira’ é um jogo de assimetrias parciais, no qual ganhar ou perder são termos relativos, dependem da perspectiva dos jogadores; e essa também pode mudar a depender do contexto e dos acontecimentos posteriores. A ‘catira’ é também um ciclo que não tem começo nem fim, já que tudo está em constante circulação, no qual bens que vão podem voltar a qualquer momento, tudo é uma questão oportunidade. Como resume Carlos “negócio não é escolhido. Negócio é achado”. Ao longo dos próximos tópicos veremos como a negociação de um bem se conecta a várias outras, incluindo a mais importante das negociações, a de casamento, onde a atribuição de valor das pessoas segue uma mesma lógica.

3.2 Breganhando mulheres

“Tudo é negócio, tudo é troca”. A frase dita costumeiramente por Carlos amplia a ‘catira’ para além de uma esfera estritamente econômica, assim como Mauss, ao analisar o Kula: “o sistema das dádivas trocadas permeia toda a vida econômica e moral dos trobriandeses” (Mauss 2003a:226), ou quando define o Potlach: “é bem mais que um fenômeno jurídico: é um daqueles que propomos chamar totais” (Ibid., p. 242). Tais dimensões totais da troca – “compreendendo o alimento, os objetos fabricados e estas categorias de bens mais preciosos, as mulheres” (Lévi-Strauss 2012:100) – são a base para a formulação da teoria levistraussiana da aliança, o que lhe rendeu críticas e uma ampla discussão em torno da ideia de “troca de mulheres”. Tal expressão já foi acusada de ser uma formulação androcêntrica e de relegar às mulheres um lugar de objeto (Weiner 1992, Rubin 2017), gerando por outro lado produtivas defesas ou reabilitações, por autoras como Strathern, (2014), Coelho de Souza (2013) e pelo próprio autor (Lévi-Strauss, 2000). Sem a pretensão de fazer uma revisão do debate que envolveu a noção de troca de mulheres, este trabalho se aproveita, contudo, de alguns rendimentos fomentados pelas reações às suas críticas. A impaciente indagação de Lévi-Strauss ao responder à

acusação de que colocou a mulher como sujeito passivo da troca, destaca um ponto fundamental da teoria da aliança, a saber, a subordinação dos termos às relações: “Quantas vezes eu tenho que repetir que é indiferente à teoria que sejam homens que trocam mulheres ou o vice-versa? (...) Basta inverter os sinais e o sistema de relações permanecerão inalterados” (Lévi-Strauss 2000: 717)⁷⁷. Lévi-Strauss insiste neste texto que o que se troca importa menos do que a troca em si.

A resposta de Lévi-Strauss traz subsídios importantes para enfraquecer tais acusações e para desenvolvimentos posteriores da centralidade da noção de relação nas socialidades baseadas na aliança. No entanto, dizer que homens também podem ser trocados não resolve inteiramente o problema, e, de certa forma, dissimula uma realidade comum e fora de questionamento entre vários povos nos quais as transações matrimoniais dão ênfase à circulação das mulheres. Como argumenta Strathern (2014a:117), algumas tentativas de se livrar da questão da suposta objetificação da mulher em contextos em que elas são equiparadas a riquezas e colocadas em um circuito de trocas foram no sentido de dar menos atenção a esses aspectos em favor de recuperar situações onde elas possuem mais agência, retomando sua posição de sujeito⁷⁸. O problema desse tipo de empreendimento, segundo ela, é que ele tem um pressuposto equivocado em sua base, de que a disjunção entre sujeito (ativo) e objeto (passivo) está dada em qualquer contexto, não chegando a questioná-lo. O movimento de Strathern, ao contrário, aponta em outro sentido: ao invés de negar a posição das mulheres nos sistemas de trocas, a autora faz um esforço para mostrar como as críticas sobre o lugar das mulheres nesses contextos partem de suposições rigidamente ocidentais das noções de objeto, propriedade e alienação.

Entre os calons mineiros, a negociação de mulheres é o ponto mais alto da ‘catira’. O casamento, um dos grandes pilares do parentesco cigano, acontece a partir da ‘breganha’ entre os pais dos noivos, cuja dinâmica gira em torno da ideia de ‘dar a filha à turma do marido’. A expressão, usada desse modo, deixa claro como a ideia de diminuir a importância dada à transação das mulheres seria equivocada. As mulheres entram como um dos elementos a serem negociados por dois homens em uma ‘breganha de casamento’, negociação que também inclui o noivo, mas é a mulher

⁷⁷ “Combien de fois me faudra-t-il aussi répéter qu’il est indifférent à la théorie que les hommes échangent les femmes ou bien l’inverse? (...) Il suffit d’inverser les signes et le système des rapports restera inchangé” (Lévi-Strauss 2000: 717).

⁷⁸ Strathern cita o trabalho de Jan Van Baal, “Reciprocity and the position of women” (1975), como um exemplo desse tipo de argumentação.

quem circula. Outros itens que entram nessa ‘breganha’ são os bens que farão parte da nova barraca, além dos altos valores dispendidos na festa. O casamento também pode ser parte de uma negociação mais ampla entre essas ‘turmas’, que começou anteriormente e se fortalece através do arranjo matrimonial. ‘Dar uma filha’ é, assim, a maneira como expressam o início ou a continuação de uma série de alianças e obrigações entre ‘turmas’, envolvendo trocas de diversas naturezas.

Ao levar a sério a centralidade da troca de mulheres para os calons, tento compreender, na esteira de Strathern, o modo como meus interlocutores concebem o estatuto das mulheres nessa socialidade e, nesse sentido, a primeira pergunta que me faço é se, neste caso, faz sentido pensar em termos de uma objetificação feminina. Veremos que, de fato, as mulheres são o tempo todo equiparadas a riquezas, têm seu valor mensurado (ligado à sua ‘vergonha’) e a maneira de ‘breganhar um casamento’ segue a mesma lógica da ‘breganha’ de qualquer objeto (incluindo cálculos sobre as vantagens do negócio a partir do histórico dos noivos, vínculos anteriores entre as ‘turmas’, reputação da família e envolvendo pechincha, prazos, etc.). O fato de nas transações de casamento as mulheres entrarem no mesmo fluxo de negociação dos objetos, no entanto, não significa que o sentido que os calons estão dando aos objetos é o mesmo que nós não ciganos costumamos atribuir a eles em nossas transações. No nosso caso, o status do objeto costuma ser intimamente conectado à ideia de propriedade.

No sentido jurídico do termo, desde o direito romano, pessoas têm propriedades sobre uma série de bens (mercadorias alienáveis) o que permite transacioná-los, transferindo sua propriedade a outra pessoa e recebendo um pagamento por isso. A diferença entre esse tipo de transação, chamada por Gregory (1982) de relação mercadoria-dívida, se contrapõe a outra do tipo dádiva-dívida, principalmente por um aspecto: enquanto a primeira estabelece uma relação entre objetos, a segunda se trata de uma relação entre sujeitos, porque “as dádivas são inalienáveis, ao passo que as mercadorias não o são”. (Gregory, 1979:404, Strathern 2014: 119). Para sustentar que entre os calons, nas negociações de casamento, as mulheres adquirem esse sentido de coisa como dádivas (e não como mercadorias), me inspiro no argumento de Strathern sobre os Hagen:

As análises de relações de troca voltam-se repetidas vezes para o ensaio de Mauss de 1925, e estamos bastante acostumados à sua proposição de que os itens de troca criam vínculos entre as pessoas

‘pois a própria coisa é uma pessoa ou pertence a uma pessoa. Daí se segue que dar algo a alguém é dar parte de si mesmo’. ([1925] 1954:10). Estabelece-se uma identificação entre pessoa e a coisa (Schwimmer 1979). Se uma coisa trocada pode representar um aspecto de uma pessoa, segue-se que quando as pessoas são trocadas elas podem, naquele momento, representar não só a elas mesmas, mas também aspectos da substância pessoal ou da identidade social que estão em outro nível. Elas são equiparadas a ‘coisas’; contudo, seu referente simbólico não é uma coisa no sentido de um objeto, mas aspectos de sua condição de pessoa (Strathern 2014: 120).

A ideia maussiana de que em uma troca de dádivas, quando se dá algo a alguém se dá parte de si mesmo é um giro fundamental para se descartar a suposição de que uma transação de casamento nesses contextos trata de uma transferência de propriedade da mulher. Como mostra Strathern, as mulheres são produzidas por seus clãs; no caso cigano, por suas ‘turmas’; são, portanto, “a dádiva suprema [...] propriedade inalienável do clã que as produziu” (Gregory 1980:641, Strathern 2014:122). Assim, apesar de serem trocadas, não são alienáveis como as mercadorias, são parte de um conjunto maior, a ‘turma’, uma parte destacável dela, mas com a qual nunca deixarão de ter vínculos de pertencimento. Isso ficará ainda mais claro quando descrevermos o movimento produzido pelas separações, no qual as calins retornam à ‘turma’ de origem. A concepção de que ao doar uma filha, um calon e sua família estão doando parte de si mesmos, se liga tanto à sua construção da pessoa, que pressupõe uma composição de múltiplos outros dentro de si, quanto à construção do parentesco - baseado na noção de “mutualidade do ser” (Sahlins, 2011), que trata da distribuição do eu entre múltiplos outros, conforme demonstrei no capítulo anterior. Dito de outro modo, diz respeito à concessão de uma parte que compõe a pessoa cigana – que é plural – à turma do marido, ao mesmo tempo em que é a extensão do parentesco a esta outra ‘turma’.

Fazendo parentes

O que interessa aos calons mineiros quando se dizem parentes uns dos outros não é a descendência de um ancestral comum, mas as relações de aliança e suas conexões ‘de sangue’, dadas no presente, entre os vivos. Para os calons produzir

parentes é, assim, um movimento muito mais horizontalizado do que vertical⁷⁹. As negociações de casamento ou juntamento ocorrerão entre dois calons da mesma geração, mas de ‘turmas’ diferentes, preferencialmente dentro da rede de acampamentos mineiros. Não há entre os calons regras positivas de casamento, tampouco nenhuma obrigação de reciprocidade direta que configure algo parecido com um sistema de troca restrita. O que se tem como prescrição geral é a necessidade de as alianças garantirem a manutenção das pessoas no interior da rede de acampamentos mineiros, o que, aliado à tendência virilocal já explícita na ideia de ‘dar a filha à turma do marido’, gera uma diferenciação de conduta ligada ao gênero: um calon pode se casar com uma não cigana, trazendo-a para dentro de sua ‘turma’, e esta, aos poucos, vai ‘se tornando’ cigana, conforme veremos mais à frente. Já a uma calin não é permitido se casar com um *gajon*. A ideia de permissão aparece aqui de forma taxativa justamente porque os casamentos não são escolhas individuais, são negociações entre famílias, com a participação e agência dos noivos, mas firmados e confirmados pelos seus pais. Se casar é estabelecer alianças entre famílias ciganas, o casamento de uma calin com um não cigano romperia essa lógica, além de retirá-la de um regime de moralidade singular aos calons, já que o *gajon*, conforme veremos, não possui ‘vergonha’.

O parentesco calon, entendido aqui como um sistema de participações mútuas e recíprocas (Sahlins, 2011:10), é por um lado produzido a partir da cognação, envolvendo a partilha de um mesmo sangue⁸⁰, combinado à produção e atualização contínua de vínculos de convivialidade. Nesse sentido, a proximidade propiciada pela coresidência é fundamental para sua atualização. Todos os cognatos que compõem uma ‘turma’ (pai, mãe, avó, avô, irmão, irmã), além dos afins efetivos (sogra, sogro, genro, nora, cunhado, cunhada), são considerados parentes consanguinizados (Viveiros de Castro, 2002a) na medida em que a fartura de convivência produz muito

⁷⁹ Nesse sentido, o parentesco calon se aproxima muito mais daquele das sociedades indígenas amazônicas do que de outras regiões como África e Melanésia - baseados em clãs, linhagens, ou grupos corporados. Sobre essas diferenças ver: Overing Kaplan (1973).

⁸⁰ Um esclarecimento sobre o uso do termo cognação para me referir a ideia de um parentesco por partilha de sangue: muitas vezes na literatura de parentesco, cognato foi tido como praticamente sinônimo de consanguíneo. Meu entendimento, no entanto, segue Dumont e Viveiros de Castro, que pensam o par consanguíneos e afins como um recurso analítico, uma distinção terminológica que não envolve necessariamente uma ideia de consanguinidade como partilha de substância, enquanto a cognação refere-se ao parentesco em sua dimensão sociológica (Viveiros de Castro 2002a: 125).

parentesco entre seus membros⁸¹. Isso inclui os primos de primeiro grau que fazem parte da ‘turma’, não sendo esses, portanto, uma categoria de parentes casáveis. Quando indaguei a uma calin se seria possível seu filho se casar com a prima (filha do irmão do pai) que vivia na mesma ‘turma’, ela respondeu: “aí, não! Porque vive muito junto né”!

Já primos de primeiro grau que não compartilham uma mesma ‘turma’ podem se casar, pois nesse caso convivem pouco, ou seja, a afinidade entre eles não se consanguiniza. Como a ‘turma’ é na grande maioria das vezes formada por um grupo de irmãos do gênero masculino, os primos de primeiro grau por parte materna de ego serão os afins casáveis e os primos de primeiro grau paternos serão os afins consanguinizados. Em todos esses casos, portanto, não é a relação de filiação quem diretamente define os interditos de casamento, mas a proximidade entre ego e o parente, gerada pela coresidência, pois é preciso viver perto para se consanguinizar com seu primo.

A proibição de casamento entre primos depende ainda de mais dois fatores, ambos ligados agora a uma ideia de partilha de substâncias: não se casam ‘primos-irmãos’, ou seja, filhos da união de um casal em que ambos são irmãos de outro casal; e não se casam ‘irmãos de leite’, ou seja, primos que foram amamentados pela mesma calin. Nesses casos também há uma consanguinização de afins, mas por motivos que não passam necessariamente pelo excesso de convivência: no caso dos ‘primos-irmãos’, ela se dá pelo excessivo cruzamento do sangue. Casos de ‘primos-irmãos’ são recorrentes entre os calons, na medida em que é comum o arranjo de casamento de duplas de irmãos entre duas famílias. Como já mencionei, trata-se de uma rede de parentesco de sangue altamente interconectada. Já os ‘irmãos de leite’ se consanguinizam pelo cruzamento desse outro fluido, decorrente do ato de amamentação pela mesma mãe.

Como já afirmei anteriormente, uma calin que cresce no interior de uma ‘turma’ e é dada à outra no momento do casamento, não perde o vínculo de pertencimento com sua ‘turma’ de origem. A produção de uma existência conjunta entre um corpo de parentes, que inclui o compartilhamento de sustâncias e afetos, não deixa de ser continuada mesmo após a transferência da mulher para a ‘turma’ do

⁸¹ Como mostra Viveiros de Castro, em sistemas que favorecem o casamento entre parentes distantes, podemos dizer que “tudo se passa como se a afinidade efetiva fosse transformada em um caso especial da cognação” (Viveiros de Castro 2002a: 131).

marido. Trata-se mais de uma operação de adição, onde a mulher ganha outra ‘turma’, sem deixar de fazer parte da primeira, ao mesmo tempo em que vincula as duas ‘turmas’ através de seu casamento. A atualização das relações com a família de origem seguirá intensa, mesmo nos casos em que a calin irá viver em outro acampamento. Ela continuará se falando constantemente por telefone com seus parentes e lhes fazendo visitas frequentes (ou sempre que possível). Além disso, em muitos casos, a ‘turma’ da calin recém-casada passa a viver um período (de alguns meses até um ano) no acampamento da ‘turma’ do marido, para acompanhar de perto o início do casamento, para ver se a filha será bem acolhida e bem tratada em sua nova ‘turma’. No caso de separações, essa manutenção do vínculo com a ‘turma’ de origem garante o retorno da calin a ela, conforme veremos no próximo capítulo. Ao mesmo tempo, as separações destituem vínculos entre as duas ‘turmas’ ligadas através da aliança. O término de um casamento pode ainda desfazer relações entre mãe e filho, em situações em que a mulher desonra o marido, ‘perdendo sua vergonha’ e, conseqüentemente, o direito a reivindicar seu lugar de maternidade, conforme também veremos com detalhes.

Valores ciganos: ‘nome’ e ‘vergonha’

O casamento, assim como qualquer outro tipo de ‘catira’, é uma troca cujos parceiros para terem êxito precisam demonstrar que aquilo que oferecem possui valor. O valor atribuído às pessoas está relacionado principalmente a duas fontes, a saber, ‘vergonha’ (ou *laje*, em chibi) e ‘nome’, de modo semelhante ao que propôs Fotta para os calons baianos. No caso desse autor, ‘vergonha’ e ‘força’, esse último, termo criado por ele para condensar uma série de atributos associados à masculinidade (Fotta 2016, 2018). Esses valores aparecem na medida em que as relações que produzem as pessoas são “tornadas visíveis”, como argumentou Strathern (1992). Uma ‘breganha de casamento’ pressupõe um acirrado esforço entre as ‘turmas’ dos envolvidos no sentido de explicitar o ‘nome’ e a ‘vergonha’ dos pretendentes e de suas famílias.

O ‘nome’, quando usado como um valor ligado ao masculino, está relacionado à capacidade de um calon de garantir o respeito de outras ‘turmas’ e o domínio do ambiente ao seu redor – de seu ‘território’ –, através do controle da circulação do

dinheiro, de mercadorias e de pessoas. Um ‘homem que tem nome’ será aquele que maneja um fluxo intenso de trocas de diversos tipos e que, principalmente por isso, possui prestígio, carrega uma ‘boa fama’. Como já mencionei, no caso das mulheres, usa-se a expressão ‘correr o nome’ ou ‘cair o nome’ para dizer que ela ‘perdeu a vergonha’ por consequência de alguma quebra moral. “O nome da fulana correu”, frequentemente afirmam sobre uma mulher cuja ‘fama anda em baixa’. Em uma conversa sobre um possível pedido de ‘juntamento’ de uma calin que estava ‘difamada’ por ter traído o ex-marido, suas parentes me contaram: “um rapaz ficou interessado, mas aí achou que o nome dela estava caído e desistiu”.

O termo ‘vergonha’ ou *laje*, em chibi, aparece frequentemente nas falas dos calons em distintas situações. Ela se cruza ao termo ‘nome’ como uma categoria englobante, na medida em que a polissemia do termo ‘vergonha’ lhe confere um lugar generalizado nesta socialidade. ‘Vergonha’ seria uma espécie de valor base sobre o qual a moralidade cigana é compreendida, tendo seus significados específicos para homens e mulheres. Como um conceito ligado a certos modos de conduta, não é exclusiva do universo cigano. A dupla conceitual “honra e vergonha” aparece como um tema na antropologia, destacando-se na disciplina a partir dos estudos de sociedades mediterrâneas inaugurados por Pitt-Rivers (1988), que foi um dos grandes responsáveis por descolar tais noções de contextos apenas aristocráticos. Outros clássicos trabalhos sobre o tema são o de Bourdieu (1988) sobre a honra na sociedade Cabília, ou de Peristiany (1988) sobre honra e vergonha em uma aldeia cipriota. Na antropologia brasileira, podemos mencionar a etnografia de Claudia Fonseca sobre moradores de um bairro popular de Porto Alegre que apresenta códigos de honra que operam no contexto de uma periferia urbana, cujos papéis e critérios de prestígio social variam de acordo com o sexo, a idade e o status econômico e civil de cada pessoa (Fonseca 2000: 26).

Pitt-Rivers inaugura seu clássico ensaio *Honra e Posição Social* com a seguinte definição de honra, em um sentido generalizado: “honra é o valor que uma pessoa tem aos seus próprios olhos, mas também aos olhos da sociedade” (Pitt-Rivers, 1988:12). Ao avançar a análise e mostrar a maneira como aldeões em Andaluzia manejam esses conceitos, escreve que vergonha [*vergüenza*] é um termo de múltiplos significados. Quando diz respeito a um sentimento de preocupação com a reputação, é sinônima de honra, ambas componentes da virtude e “porque a falta de vergonha é desonrosa” (Ibid., p. 30). Mas vergonha também pode expressar outro sentimento,

relacionado à timidez, ao medo de ser exposto a críticas. Os termos honra e vergonha possuem também inflexões ligadas ao gênero:

“A honra do homem e da mulher acarretam modos de conduta diferente (...). Uma mulher é desonrada, perde a *vergüenza* ao manchar a sua pureza sexual, mas um homem não. Enquanto certas formas de conduta são honrosas para ambos os sexos, o binômio honra = vergonha exige noutras esferas formas de conduta que são virtudes exclusivas de um dos sexos apenas. Obriga um homem a defender a sua honra e a honra de sua família, uma mulher a conservar a sua pureza” (Ibid., p. 31)

Veremos que muitos dos princípios que regem os códigos de ‘vergonha’ dos calons são comparáveis à descrição de Pitt-Rivers. Dentro dos estudos ciganos, variações em torno das noções de honra e/ou vergonha atravessam a grande maioria das etnografias nos mais variados contextos (Gay y Blasco 1999, Stewart 1997, Sutherland 1986, Engebristen 2007). Entre os trabalhos brasileiros sobre ciganos, a tese de Florência Ferrari (2010) sobre calons em São Paulo foi pioneira em situar o tema da ‘vergonha’ como um valor central para esses ciganos, que organiza e dá significado a seu mundo (Ferrari 2010:77), motivando “uma série de práticas que estão ligadas à construção da pessoa calon” (Ibid., p. 82). Comparações entre povos ciganos de várias partes do mundo sugerem que as concepções calon de ‘vergonha’ parecem fazer parte de um sistema de transformações em que os temas da vergonha, da honra, da sujeira e da poluição estão recorrentemente presentes em diferentes versões, como já indicou Ferrari (2010) e Fotta (2016)⁸².

Para os calons mineiros, ‘vergonha’ resume uma noção singular de moralidade e visão de mundo que orienta suas práticas e inclui modos de comportamento altamente diferenciados de acordo com o gênero. Uma “moralidade genderizada” como sugeriu Gay y Blasco (1999). A ideia de que existem modos de conduta a serem seguidos é assim formulada pelos próprios calons, que denominam esse conjunto como ‘lei cigana’, além de usarem constantemente os verbos ‘dever’, ‘poder’, para se referirem à restrição de certas práticas consideradas imorais, emitindo

⁸² No capítulo 5 retomarei este ponto, recorrendo à etnografias ciganas de várias partes da Europa e EUA que, se analisadas em conjunto, parecem funcionar como um sistema com diversas variantes sobre a construção do corpo, sobre as noções de honra, vergonha e poluição.

um constante julgamento sobre as ações dos que estão em seu entorno: “homem casado não deve ficar andando perto de barraca de outras turmas” ou “menina moça não pode brincar com menino homem”, são exemplos de frases constantemente proferidas. O emprego do termo ‘lei’, na expressão ‘lei cigana’ é usado para demonstrar a importância calon de se codificar certos fluxos ligados ao comportamento e para deixar claro que existem consequências para aqueles que não os codificam. A expressão aparece em outras etnografias. No Brasil, o livro de Igor Shimura faz uma alusão à ‘lei cigana’ como “um conjunto de códigos éticos e jurídicos, particularizada em cada grupo cigano, e que no Acampamento Jair Alves possui uma versão singular, ainda que compartilhe elementos comuns com outras versões” (Shimura, 2017:79). Entre os Gitanos de Madri, como mostra Paloma Gay y Blasco, o termo ‘leye gitana’ é amplamente utilizado por eles, e, segundo a autora, é definido como “regras e normas de conduta que são pensadas para marcar maneiras próprias gitanas e fazer os gitanos diferentes dos payos [não-ciganos]” (Gay y Blasco 1999: 145). Entre os calons mineiros, a ‘vergonha’ é o valor que organiza a ‘lei cigana’, agenciando as práticas de controle dos corpos e da sexualidade feminina, as políticas de troca, casamento e de movimento entre ‘territórios’ de distintas ‘turmas’.

Os calons mineiros usam frequentemente o termo *laje*, em chibi, em suas conversas cotidianas. Todas as vezes que perguntei o significado da palavra, a tradução foi unânime: “é vergonha”. *Laje* aparece em diferentes contextos e situações. É usada em uma conversa que se dá majoritariamente em chibi, mas também é comum escutar uma frase em português em que *laje* aparece como o único termo chibi da oração. A palavra ‘vergonha’, no português, também aparece constantemente em suas falas e oferece a base para as derivações gramaticais usadas pelos calons (‘sem-vergonha’, ‘envergonhado’, ‘envergonhou’). *Laje* ou vergonha é frequentemente usada para indicar um constrangimento moral ou uma humilhação que põe em risco uma reputação. Em alguns casos é causada pelo comportamento inadequado das pessoas. Certo dia uma velha calin chegou na barraca de seu filho no meio da tarde pedindo-lhe um gole de cachaça e ele disse: que *laje da e!* [que ‘vergonha’ mãe], repreendendo-a por beber fora de ambientes festivos. Em outros casos, refere-se à humilhação causada pela falta de dinheiro. “Eu não vou ao casamento porque não tenho um bom vestido, é vergonha para meu marido”, já escutei de uma calin, com medo de que o marido ficasse mal falado por não poder dar a ela um vestido novo. Mas há ainda os sentidos positivos da ‘vergonha’, quando ela é entendida como

uma virtude. São os agenciamentos desses sentidos negativos e positivos de forma a direcionar as práticas de homens e mulheres que transformam a ‘vergonha’ em um valor central para os calons mineiros, que estrutura uma moralidade singular que os separa dos não ciganos.

Florência Ferrari descreve usos semelhantes do termo ‘vergonha’/laje entre os calons em São Paulo, chamando atenção para o fato de que alguns deles coincidem com aqueles também atribuídos pelos *gajons* quando se refere à quebra de um código moral, aos sentimentos causados por essa inadequação ou a situações que põem esse código em risco (Ferrari, 2010: 81). Esses são sentidos negativos conferidos ao termo. Quando usada para expressar uma virtude, Ferrari conceitua a vergonha como uma posse, confirmada, segundo ela, pelo uso corrente da expressão ‘minha vergonha’ ou ‘nossa vergonha’: “vergonha é concebida como um ‘bem’, que é possível ‘ter’ ou não ‘ter’, e cuja posse gera valor” (Ferrari 2010: 82). Seria assim um bem que apenas os calons estão passíveis de possuir, diferenciando-os dos não ciganos: “os calons têm vergonha; os gadjes não têm vergonha, e são definidos como ‘não-valor’” (Ibid., p. 141). Ela chama atenção para que não se depreenda daí a ideia de que a ‘vergonha’ como um bem seria um dado substancializado: “não confunda esse bem com uma ‘propriedade’ ou substância (...) entre os calons a vergonha não se herda, mas antes, sua ‘produção’ depende de ações apropriadas no presente” (Ibid. p. 82).

Um diálogo que presenciei em campo é elucidativo desse sentido da ‘vergonha’ como um bem cuja posse gera valor ou como um valor em si mesmo. Helena Dolabela, ao tatear os significados dados pelas ciganas ao termo ‘vergonha’, perguntou para a calin Maria: “quando uma cigana é ‘largada’ pelo marido, ela fica com ‘vergonha’”? Helena me contou posteriormente que quando elaborou a pergunta, imaginava estar questionando à Maria se o fim de um casamento causava àquela calin algum constrangimento ou embaraço, ou seja, um sentimento daquela mulher em relação aos outros. Mas a resposta de Maria demonstrava que ela entendeu outra coisa por ‘ficar com vergonha’ e o “ficar” nesse caso, tinha um sentido de permanecer:

Depende de como a cigana vai se comportar. Se não comportar, perde [a vergonha]. Tem umas que se comportam direitinho, agora, tem outras que não comportam, não. Tem umas

que respeitam os maridos, o pai e a mãe, tem outras que não respeitam (Maria).

A interpretação da pergunta por Maria deixou claro que, naquele contexto, ela se referia à ‘vergonha’ como uma posse, um valor dado pelos outros em relação às calins e que é passível de ser perdido ou não, dependendo do seu comportamento. ‘Possuir vergonha’, nesse sentido, está relacionado à decência da mulher, à sua contenção sexual e a uma conduta pudorosa. Casar virgem, não trair o marido e não fazer sexo estando solteira são as três principais premissas para uma calin preservar sua ‘vergonha’, além da necessidade de manter um comportamento que não dê margens para provocações sexuais masculinas: distanciar-se dos homens de outras ‘turmas’ e vestir-se tapando a parte inferior do corpo (ver cap. 5).

A aplicação dessa acepção de ‘vergonha’ como um valor passível de ser perdido vale para homens e mulheres, mas de maneira desequilibrada, uma vez que é na mulher e no controle de seus corpos e de suas condutas pelos homens que está a principal garantia da manutenção da ‘vergonha’ da ‘turma’ como um todo. Dirão das calins que traem o marido ou daquelas solteiras que se oferecem para algum homem casado, que são ‘sem-vergonha’. Tal manipulação desse valor pela mulher impacta toda a sua ‘turma’, mas mais profundamente sua contraparte masculina, que pode ser o marido, o pai ou o irmão, caso ela seja solteira. Do marido que foi traído, ou de um pai cuja filha cometeu algum ato moralmente condenável, dirão que eles foram ‘envergonhados’.

As calins são ‘decentes’, ‘tem vergonha’, em oposição às *gajins*, que ‘transam antes de casar’, ‘andam de shortinho’, ‘saem sozinhas’, são ‘dadas’, são ‘sem-vergonha’⁸³. Se, do ponto de vista calon, as calins ‘possuem vergonha’ ao passo que as *gajins* não, isso se deve ao fato de as últimas não se comportarem de maneira adequada no sentido de frear desejos sexuais. Os calons veem o desejo sexual como algo que faz parte da pessoa, seja ela homem ou mulher, cigano ou não cigano, e como algo difícil de se controlar. O que os diferencia do não cigano, nesse sentido, é

⁸³ Pitt-Rivers mostra que a expressão ‘sem vergonha’ (*los sin verguenza*) é usada entre os moradores de uma comunidade rural em Andaluzia para se referir às pessoas de baixa reputação, que são colocadas fora do espectro moral ideal desta sociedade ou que possuem atitudes desonrosas, e, curiosamente, ele demonstra uma inversão de perspectivas ao citar os ciganos como exemplo de uma dessas categorias de “gente sem vergonha” para os moradores desta comunidade (Pitt-Rivers 1988:30).

uma moralidade que enfatiza o controle dos desejos femininos, aproximando-se do que mostra Gay y Blasco (1999) para os ciganos madrilenhos:

Em Jarana, os ciganos falam do desejo sexual como um componente central da pessoa feminina e masculina, um fato da vida que homens e mulheres, Gitanos e *Payos*[não ciganos] tem que se confrontar constantemente. (...) Central para a percepção dos Gitanos deles mesmos como um grupo frente aos Payos é a ideia de que, enquanto a maioria dos Gitanos busca dominar seus impulsos sexuais pelo menos a um grau mínimo, Payos – e particularmente as mulheres Payo – falham em massa. Por consequência, a obrigação de uma moral sexual mais pesada é colocada sob as mulheres: elas recebem a maior parte da responsabilidade de demonstrar a decência sexual dos Gitanos como um todo (Gay y Blasco, 1999: 68)⁸⁴.

Por não terem ‘conhecimento’ dessa moralidade, os *gajonse gajinsa* infringem o tempo todo. O termo ‘conhecimento’ possui um sentido singular para os calons, sendo constantemente usado sem a necessidade de um complemento nominal: ‘os calons têm conhecimento’. Ele indica um saber que é aprendido ao longo da vida, transmitido entre todos que compartilham essa moralidade. Ter ‘conhecimento’ significa codificar os fluxos de desejo, através de uma meticulosa atenção sobre os corpos, os gestos, o movimento⁸⁵. Por outro lado, apesar de os ciganos ‘terem conhecimento’, não há reais garantias de que vão segui-los, por isso o comportamento dos calons e principalmente das calins é constantemente vigiado e está sobre contínuo escrutínio. As calins são monitoradas por seus pais durante toda a infância (ver cap. 5 e 6). Depois de casadas, por seu marido. Não devem conversar com outro homem sem a companhia dele, assim como não soa bem sairem do acampamento sozinhas, tudo para que não tenham espaço para perder o controle. A ideia de controle atravessa a produção do valor entre os calons também de maneira genderizada: os

⁸⁴ “In Jarana, the Gitanos talk of sexual desire as a central component of male and female personhood, a fact of life that men and women, Payos and Gitanos, have to confront constantly (...). Central to the Gitano’s perception of themselves as a group vis-à-vis the Payos is the idea that, whereas most Gitanos manage to dominate their sexual drives at least to a minimum degree, Payos – and particularly Payo women – fail em masse. By implication, a heavy sexual moral burden is placed on Gitano women: they are given the bulk of responsibility to demonstrate the sexual decency of ‘the Gitanos’ as a whole” (Gay y Blasco, 1999: 68).

⁸⁵ O uso do termo ‘conhecimento’ em um sentido similar também aparece em Ferrari (2010), Vilar (2016), Fotta (2018). No trabalho de Gay y Blasco (1999), aparece o termo em espanhol “conocimiento”, com significado semelhante.

homens devem saber controlar seu ambiente e as mulheres devem saber controlar seus corpos. Controlar corpos e desejos sexuais não significa, contudo, que as mulheres não possam realizá-los. A forma com as calins devem satisfazer seus desejos é através dos atos sexuais dentro de uma união com um calon, seja ela casamento ou ‘juntamento’⁸⁶.

Mas em quais outros sentidos e situações os homens também estão sujeitos a ‘perderem a vergonha’? Para além daquela ocasionada pelas ações das mulheres de sua família (principalmente esposa e filha), um homem pode ‘perder a vergonha’ por beber demais, por agredir fisicamente uma mulher, por não ter dinheiro para oferecer uma festa de casamento para a filha ou, como mencionei, para comprar novos vestidos para a esposa e filhas. Ou seja, as condutas masculinas passíveis de fazê-los perder esse valor, ao mesmo tempo em que ‘gera vergonha’ para eles (em seu sentido negativo), estão em sua maioria relacionadas à excessos no comportamento (muita bebida, muita violência) ou à falta de dinheiro. É comum escutar formulações como “é vergonha não ter dinheiro para dar uma festa”, “é vergonha cair de bêbado”. ‘Perder a vergonha’, nesse sentido, equivale a perder ou enfraquecer o ‘nome’. No caso dos homens, ‘vergonha’, ‘nome’, ‘fama’, ‘palavra’, ‘respeito’ são termos cujos usos se misturam, são todas variações em torno da noção de ‘vergonha’ quando se refere a um valor agenciado pelos homens e em relação a eles.

Em uma ‘breganha de casamento’, a ‘fama’ tanto dos noivos quanto de suas famílias – ou seja, a maneira como se tornam visíveis seus valores – é crucial para o êxito da negociação. A ‘fama’ é, assim, uma espécie de medida da ‘vergonha’ e do ‘nome’ daquelas pessoas e de suas ‘turmas’ no interior do circuito de acampamentos mineiros. Já foi dito que o casamento é uma negociação entre ‘turmas’, conduzida pelos pais dos pretendentes, mas que envolve também a agência dos noivos e de suas mães. Nos casos em que os pais são primos próximos e atualizam suas relações constantemente, que já são parceiros em outras ‘breganhas’, já casaram entre si outros membros destas ‘turmas’, que já existe ‘confiança na palavra’ um do outro, as chances de um casamento se concretizar aumentam consideravelmente. Assim, duas ‘turmas’ que mantêm boas relações já estão sinalizando uma para outra que ambas possuem ‘boa fama’ e o valor de seus pretendentes são tornados visíveis mais facilmente. Quanto menor for o vínculo entre as ‘turmas’ de dois pretendentes, mais

⁸⁶ Tratarei especificamente dos ‘juntamentos’ no próximo capítulo.

seus familiares irão recorrer a outros parentes e conhecidos de outras ‘turmas’ para saber sobre a ‘fama que corre’ a respeito da menina em questão ou do garoto e seu pai. Essas correntes pelas quais a fofoca circula (cf. Ferrari 2010:217) exercem grande influência sobre o êxito ou o fracasso de uma negociação de casamento, pois através delas vão sendo “tornadas visíveis as origens”, estas “múltiplas fontes” (Strathern, 1992) das pessoas, que irão compor o valor da pessoa no processo da troca.

Estarão sob escrutínio pela família do rapaz o histórico sobre o modo de se comportar da provável noiva, se ela possui ‘atitudes decentes’ – se veste-se de maneira adequada, se sabe cozinhar e cuidar da barraca, se ‘seu nome não correu’⁸⁷, etc. –, cruciais para a provação de que ‘possui vergonha’; assim como será avaliada a ‘fama’ de seu pai, se é um ‘homem de palavra’. Na avaliação da ‘turma’ do pretendente masculino, a ‘fama’ da noiva chega a ser mais importante do que a de seu pai, já que ela passará a viver e a fazer parte da ‘turma’ do marido. Já a família da calin irá avaliar e buscar informações sobre os antecedentes de conduta do candidato a noivo, se ele não tem ‘fama de arruaceiro’, se já se interessa por aprender a ‘breganhar’; e, nos casos em que o rapaz já passou por outro casamento, se tratava bem a antiga esposa. Mas há uma grande preocupação da família da calin com o ‘nome’ do pai do rapaz, com sua capacidade de fazer circular dinheiro, com sua ‘fama’ no circuito de ‘breganhas’, justamente pelo fato de que ela passará a fazer parte da ‘turma’ do marido e estará sob os cuidados dos sogros.

Para além da pesquisa generalizada sobre o valor dos pretendentes via fofoca entre parentes e ‘turmas’ distintas, o momento decisivo para se firmar uma ‘breganha de casamento’ acontece quando os pais dos futuros noivos estão cara a cara. A conversa ou as conversas que envolvem uma ‘catira de casamento’ pressupõem boas estratégias de convencimento entre os possíveis parceiros. Em grande parte delas, a argúcia principal deve ser a do pai do noivo, ao tentar argumentar para o pai da calin de que ‘dar a filha para seu rapaz’ será um ‘bom negócio’. Ele deve garantir que a calin será bem tratada pelo marido, pela sogra e por toda a ‘turma’; e deve demonstrar além disso que possui condições para dar uma ‘boa vida’ à menina. Como os casamentos ocorrem quando o casal está iniciando a vida adulta, cabe principalmente ao pai do marido ‘dar apoio’ ao casal, garantindo o sustento daquela nova unidade

⁸⁷ Como já mencionei, a expressão ‘o nome dela correu’ é constantemente usada para referir-se às calins que possuem má fama por já terem estado com vários homens, seja casando e descasando, fugindo, tentando roubar o marido de outra, etc.

familiar à medida que introduz o filho no circuito da ‘breganha’. Já a calin irá ficar aos cuidados da sogra, que irá lhe fazer companhia no dia a dia, continuar os ensinamentos dados por sua família de origem sobre seu comportamento, sobre os cuidados com a barraca, com as roupas e a comida, além de ser a responsável pela contracepção da nora. Um casal recém-casado é considerado ainda imaturo, pois acabou de entrar no universo dos adultos. Assim, a tutela da família sobre ele ainda é muito grande. Para garantir e acompanhar essa transferência nos cuidados da calin, em muitos casos sua ‘turma’ de origem após o casamento se muda temporariamente para o acampamento da ‘turma’ do novo marido, passando uma temporada ali, que pode ser de alguns meses, chegando até a um ano.

‘Vergonha’ e ‘nome’ são, portanto, os principais valores de troca em jogo em uma ‘breganha de casamento’. Pela lógica da ‘catira’ nos ensinada por Carlos, o valor se manifesta a partir das relações de troca, pelo julgamento feito entre os participantes do que está para ser transacionado, levando em conta todo o histórico de relações que compõem aquelas pessoas. Um pai que consegue demonstrar que possui uma filha valorizada [‘com muita vergonha’] tende a conseguir negociar para ela um casamento com um calon bem cotado [‘com muito nome’]. Nesse sentido, conseguir um bom casamento para o filho está intimamente ligado à força do ‘nome’ de seu pai, ao mesmo tempo em que o êxito no casamento contribui para o aumento de seu ‘nome’. Como mostra Martin Fotta para os calons baianos “os casamentos bem-sucedidos dos filhos se tornam a prova definitiva da eficácia de um calon como um prestamista [*moneylender*]” (Fotta, 2018: 19)⁸⁸. É também demonstrativo da reputação de um calon o fato de sua filha ‘possuir vergonha’, de ter um histórico de comportamento exemplar. Isso garante a ela mais pedidos de casamento, contribuindo para o aumento do ‘nome’ de seu pai e da ‘fama’ de sua família.

3.3 Primeiro casamento

Em uma conversa com dois jovens calons solteiros, com os quais eu tinha mais intimidade a ponto de fazer perguntas de certo modo indiscretas, perguntei a um deles quando geralmente os meninos perdiam a virgindade. Ele olhou para mim

⁸⁸ Lembrando que no contexto etnografado por Fotta, emprestar dinheiro a juros é a atividade principal dos calons, o que lhes confere mais dinheiro e prestígio.

fazendo uma expressão de surpresa: “como assim? Homem não tem virgindade não, uai ”! O segundo, em uma tentativa de traduzir o que eu queria dizer, completou: “ela quer dizer a primeira vez. Ninguém nem lembra, isso não importa para homem não. Já mulher sim, tem que casar pura”. Os meninos me explicavam ali que o conceito de virgindade está ligado exclusivamente às mulheres. A virgindade é um dos pilares da moralidade cigana, por isso a ‘breganha’ que envolve o primeiro casamento de uma calin costuma ser a mais difícil, prolongada e detalhada, demandando uma alta ingerência de sua família e principalmente de seu pai. Ele sabe que uma filha virgem possui o mais alto valor. Casar uma filha virgem é provar que aquela ‘turma’ ‘tem vergonha’ e a festa de casamento é erigida como uma prova e celebração da virgindade da calin. Por isso, o casamento de uma virgem é a única celebração matrimonial que pressupõe o cumprimento de todas as etapas do rito, que culmina na cerimônia de ‘entrega da noiva’ ao rapaz e à sua família.

Diferente das calins, os calons do gênero masculino podem ter relações sexuais com *gajins* antes do casamento ou solteiros após separações. Alguns também podem namorar uma ‘gajin’. Um calon de vinte e poucos anos me contou que se casou aos 18 anos com a prima que estava ‘prometida’ para ele desde a infância. Antes disso, teve duas namoradas *gajins*. As namoradas, no entanto, nunca conviveram com sua família cigana. Seus pais sabiam delas, não se opunham, mas não queriam conviver. Quando chegou a hora prevista para sua noiva calin se casar, ele teve que largar sua namorada ‘gajin’ para assumir o casamento cigano. Este é um caso em que o casamento foi firmado entre as famílias desde a infância dos noivos e eles não possuíam poder de veto na escolha dos pretendentes. Veremos, no entanto, que a maioria das negociações atualmente se dá com o consentimento de ambos os noivos. O que não muda é o fato de uma calin não poder se relacionar com um *gajon* e tampouco ter relações íntimas com um calon com o qual ela não esteja casada. A relação sexual entre homem e mulher cigana só deve acontecer dentro do casamento. Mesmo quando há separações, as ciganas só podem voltar a ter relações sexuais quando ‘se juntarem’ a outro calon. O conceito de namoro não é estendido a elas; mesmo após firmado um noivado não é permitido nenhuma relação ou contato físico antes do casamento. “Cigana não namora, cigana casa. Pode separar, mas aí tem que casar de novo”, afirmam.

O primeiro casamento de uma calin mineira se dá normalmente entre seus 12 a 15 anos. Carlos certa vez me narrou uma discussão acalorada que teve com outras

lideranças ciganas em um encontro em Brasília, no qual faziam uma apresentação sobre seus modos de vida para o poder público. Quando chegaram ao tema do casamento, os slides feitos por algumas das lideranças diziam que “o costume” de casar cedo já havia sido abandonado entre os ciganos do Brasil, que agora se casavam após completarem 16 anos, conforme manda a lei brasileira. Carlos, então, interrompeu a apresentação para desmentir a informação. Segundo ele, “contar essa mentira era uma tentativa de breganha com o estado que tinha tudo para fracassar”. Aos olhos de seus pares parecia uma estratégia de proteger os ciganos das chateações mais uma vez impostas a eles pela lei brasileira, já que diversas vezes são questionados por *gajons* sobre essa idade “precoce” com a qual as calins se casam (ver cap. 6). Mas Carlos argumentava que, ao contrário, mentir poderia ser um “ tiro no pé”, uma vez que essa prática estava lá, viva e funcionando a plenos vapores. Melhor seria expô-la e defendê-la, explicando seus motivos:

Se o nosso costume é casar nossas filhas com 12, 13 anos, porque vocês vão colocar no documento que é 16? A filha de vocês namora, igual os brasileiros? Não, no nosso costume a gente casa. Vocês querem ver a filha de vocês grávida, dentro da barraca de vocês, sem casar? Por isso nós já casamos nossas filhas cedo, para não subir tanto desejo igual elas têm (Carlos Rezende).

Carlos disse que após sua fala todas as lideranças ciganas presentes acabaram concordando com ele. O que Carlos elabora e defende nesse episódio, diante de seus colegas, é a teoria cigana da ‘vergonha’, sua moralidade baseada na codificação dos fluxos de desejo femininos. Conforme explicam os calons, o final da infância é caracterizado pelo aparecimento dos ‘desejos’ – masculinos e femininos – mas a produção e garantia da ‘vergonha’ de toda a família depende da castidade da moça, e, portanto, da administração destes ‘desejos’. Tal controle não se dá por alguma tentativa de negar ou barrar os ‘desejos’, pois eles dizem que isso não seria possível. Sua contenção se dá engenhosamente através do casamento das calins o mais cedo possível, assim que tais ‘desejos’ “começam a subir”, como definiu Carlos, para que possam realizá-los dentro da união com um calon.

A prova da honra

Vimos até aqui que entre os calons mineiros o termo ‘vergonha’ é usado em múltiplas acepções, com sentidos positivos (como um valor próprio aos calons, ligado a uma virtude moral, a uma preocupação com a reputação) e negativos (como uma timidez, uma humilhação ou como ligada a atitudes que ferem princípios morais). O termo possui particularidades em seu uso e seu significado de acordo com cada gênero e cruza com outros termos importantes para expressar a moralidade cigana, englobando todos eles, como ‘nome’, ‘palavra’, ‘respeito’ e ‘fama’. Seu binômio ‘honra’, por sua vez, ainda não apareceu como expressão de um termo propriamente calon, de fato porque quando os sentidos das palavras ‘honra e vergonha’ são parecidos para os ciganos, o uso do termo ‘vergonha’ é dominante. De modo semelhante ao que definiu Pitt-Rivers (1988) tratando do tema da honra e da vergonha em Andaluzia, quando vergonha se refere a uma reputação, ela pode ser entendida como honra. Mas Pitt-Rivers também sugere que quando o binômio aparece em seus sentidos negativos, os termos podem ter significados opostos, um sendo a contraparte do outro. E, segundo ele, sempre que honra e vergonha estão em relação de oposição, suas diferenças são colocadas pelo gênero, sendo a honra ligada ao polo masculino e a vergonha ao feminino. Entre os calons, no entanto, as diferenciações de gênero entre ‘honra’ e ‘vergonha’ existem de um modo muito singular, não sendo assim tão facilmente classificadas (vergonha = polo feminino x honra = polo masculino). A ‘honra’ aparecerá como uma combinação de uma dimensão moral e de outra corpórea, tangível; literalizada nas mulheres e impactando os homens.

O rito de casamento dos calons mineiros é composto por um conjunto de celebrações, conforme veremos abaixo. Se inicia com a festa no acampamento, que pode durar vários dias, depois acontece o casamento na igreja católica e no dia seguinte o ciclo é encerrado com a cerimônia de ‘entrega da noiva’. Este último consiste em um ritual no qual os parentes mais próximos dos noivos dão conselhos ao casal no interior da nova barraca onde irão morar. Somente a partir dessa noite o casal estará liberado para ter relações sexuais. Uma prática narrada por algumas calins como algo que ficou no passado e por outras, como algo que ainda acontece, é a ‘prova da honra’: depois que a calin foi ‘entregue’ ao marido, ela deve provar seu valor, provar que ‘possui vergonha’, através da demonstração de sua virgindade. Após o primeiro

ato sexual do casal, a esposa mostra aos parentes do marido o lençol ou o tecido interno do vestido, manchado com a 'honra' da calin⁸⁹. O termo 'honra' aparece assim para designar o fluido decorrente do defloramento da calin. Todas as descrições que obtive do que elas denominam 'honra' nesse sentido foram muito próximas: “é uma mancha de cor amarelada”; outra me disse “possui três cores diferentes, que vai do amarelo ao marrom”; ou ainda “é uma mancha de uma cor meio amarela, meio bege, meio escura, parece café com leite”. É comum destacarem o fato de a 'honra' ganhar um formato de flor no lençol em que ela foi derramada.

Os gitanos de Jarana costumam dizer que “a mulher leva a honra dentro de seu corpo” (Gay y Blasco 1999: 93). Paloma Gay y Blasco descreve em seu trabalho, uma concepção de honra muito semelhante à dos calons mineiros:

“(…) Os Gitanos de Jarana acreditam que dentro do corpo de uma mulher virgem há uma *uva*, uma espécie de grão duro branco ou acinzentado, do tamanho de um pequeno grão-de-bico, que contém sua *honra*. Essa seria um fluido amarelo que é derramado, e, portanto, perdido, quando uma mulher é penetrada por um homem pela primeira vez ou quando ela é deflorada por uma mulher profissional (a *ajuntadora*) durante a cerimônia de casamento” (Gay y Blasco 1999:91)⁹⁰.

O defloramento no contexto da autora não é realizado pelo marido durante o ato sexual, mas sim por uma cigana mais velha, com experiência, denominada 'defloradora', que, primeiro examina a coloração e a estreiteza da genitália e depois envolve um lenço branco no dedo indicador, penetrando-o na mulher até romper a 'uva' e liberar a 'honra'. A explicação das calins mineiras, que relacionam a mancha da 'honra' a um formato de flor, também possui uma versão muito parecida em Gay y Blasco: “A *ajuntadora* repete o procedimento (...) até obter as manchas amarelas que são chamadas 'rosas' ou 'flores': ela faz um nó no lenço e, depois que ele está seco e o nó desfeito, elas de fato se assemelham a flores” (Gay y Blasco 1997:527).

⁸⁹ Segundo ainda algumas calins, o que mudou nos últimos anos foi que não precisa mais mostrar o lençol para todo mundo, apenas para a sogra ou para as mulheres mais próximas da 'turma'. Uma de minhas interlocutoras me disse que guardava o lençol com a 'honra' da filha.

⁹⁰ “(…) The gitanos of Jarana believe that inside the body of a virgin woman there is na *uva* (grape), a white or greyish hard grain the size of a small chick-pea wich contains her *honra*. This is a yellow fluid which is spilt and hence lost when a woman is penetrated by a man for the firt time or when she is deflored by a professional woman (the *ajuntaora*) at the wedding ceremony” (Gay y Blasco 1999:91).

Demoraram alguns anos de convivência entre as calins para que eu escutasse tal descrição corpórea da ‘honra’. Diferentemente do que se pode aferir em outros contextos, nos quais o defloramento está relacionado ao rompimento do hímen e o fluido corporal relacionado a este processo é o sangue, as próprias calins me advertiram de que não é disso que se trata. A ‘honra’ não é o sangue. O sangue pode vir logo após, mas a ‘honra’ é distinta, é outro fluido, tem outro aspecto, outra coloração.

Florência Ferrari, em sua tese sobre calons que vivem em São Paulo, descreve um fenômeno semelhante, também nominado pelas calins como “prova da honra”:

(...) em contraste com a menstruação, o sangue de uma moça virgem durante a noite de núpcias é sinal de “pureza”. Dias após o casamento, a noiva deve “apresentar a honra”, a “prova”, um pano que deve ser mostrado manchado, e que depois é “guardado a vida toda” (Ferrari 2010: 142).

Ferrari, contudo, afirma que o que as calins chamam de ‘honra’ é o sangue advindo do rompimento do hímen. No entanto, não fica claro no material etnográfico apresentado por ela se essa correspondência é feita pelas calins ou se é fruto de uma dedução aparentemente óbvia da própria autora. Ao estabelecer uma equivalência entre a ‘honra’ e o sangue, Ferrari conclui que: “‘a virgindade’, a ‘honra’ é referida por outros calon nesse contexto em termos de ‘pureza’, vergonha, laje. Esses substantivos equivalentes descrevem um estado interior preservado da contaminação pelo exterior” (Ibid., p. 142). Em sua leitura, a ‘honra’ a que se referem os calons na ‘prova da honra’ é uma metonímia para o sangue e uma metáfora para a virgindade. Para a autora, assim, a ‘honra’ não possui um sentido literalmente corporificado, seria apenas uma palavra que pode substituir o termo ‘vergonha’ em alguns dos seus sentidos, funcionando como termo sinônimo, como ela reforça em outra passagem:

Entre os calons não existe uma disjunção entre o conceito de honra e o conceito de vergonha; honra e vergonha estão, por assim dizer, do mesmo lado da moeda (...) honra e vergonha se aplicam igualmente a homens e mulheres, embora possamos dizer que o termo mais corrente é “vergonha” (Ibid., p. 82).

Outra conclusão que pode ser depreendida da equivalência feita por Ferrari entre 'honra' e sangue, seria que o sangue possui duas dimensões, uma relacionada à 'pureza' – quando se trata do sangue do defloramento – e outra 'impura', no caso do sangue menstrual. O que se apresenta entre os calons mineiros, em contraponto, é que existem diferenças significativas entre os termos 'honra' e 'vergonha'. Tanto a 'honra' como o sangue menstrual são fluidos que colocam o corpo da mulher no centro do seu sistema moral, atuando como importantes mediadores entre o interior e o exterior do corpo, entre sua parte inferior e a parte superior, entre as relações homem/mulher. Seus efeitos, no entanto, são bem distintos, estando cada um destes fluidos localizados pelos calons em lados opostos das noções de 'impureza' / 'sujeira' implicadas na lógica da 'vergonha'. A 'honra' é vista como um fluido 'puro', já que ligado à prova da virgindade da calin, de sua decência, materialidade de sua 'vergonha'. O sangue como fluido feminino, por sua vez, ao contrário do que conclui Ferrari, não parece possuir dimensão 'pura', é sempre 'sujeira' e 'impureza', conforme veremos no capítulo 5.

A 'honra' é claramente descrita pelas calins mineiras como um atributo do corpo da mulher virgem, como uma propriedade física. A relação aqui é de correspondência direta e literal: a 'honra' é o nome dado ao líquido amarelado derramado pela calin virgem. Assim que a mulher mostra (ou mostrava) para os parentes do marido o tecido manchado com a 'honra', a família dos noivos trata de espalhar que a menina e sua família possuem 'vergonha' e a noiva guarda (ou guardava) o lençol com a 'honra' por toda a vida. Ao mesmo tempo, o nome escolhido para o líquido advindo do defloramento vem de uma relação metonímica com a honra em seu sentido moral. A palavra aparece, portanto, sempre com um duplo sentido embutido, primeiro indicando literalmente este líquido do corpo feminino cuja presença no lençol comprova a decência da calin – e aqui está o segundo sentido da 'honra', semelhante à vergonha. A 'honra' para os calons, portanto, ao contrário da conclusão de Pitt-Rivers para o caso de Andaluzia, não está mais intimamente ligada ao polo masculino. Em seu sentido corporificado, ela está diretamente ligada à calin. Já em seu sentido moral, que aparece como consequência do primeiro sentido, a 'honra' está ligada a ambos os gêneros – a mulher é 'honrada' por ter mantido a virgindade até o casamento, ao mesmo tempo que sua 'honra' se estende a seu pai e a toda sua família. A 'honra' é, portanto, em seu conjunto, um desdobramento

fundamental da noção de ‘vergonha’. É a fonte principal de valor de uma filha em uma ‘breganha’ de casamento. Só se negocia a ‘honra’ de uma mulher uma vez e uma filha já deflorada não terá o mesmo valor de uma filha virgem. Por isso, conforme veremos no próximo capítulo, o ‘juntamento’ de uma filha separada é considerado uma troca de menor magnitude.

Breganhas de casamento

Manu é uma calin cuja beleza chama atenção dos ciganos. Ela possui longos cabelos negros, que batem na cintura e contrastam com seus olhos de cor amêndoa. Desde bem jovem, seus pais fizeram questão de dar a ela belos vestidos e algumas joias, o que ajudava a compor sua vistosa aparência e chamava a atenção dos calons solteiros que cruzavam com sua ‘turma’, seja no dia a dia do acampamento em que vivia ou nas festas em que sua família comparecia. Em 2013, estava com 16 anos, casada e com um filho, quando me contou sua história. Perto de completar 12 anos, Manu começou a receber vários ‘pedidos de casamento’, mas seu pai – um calon com ‘boa fama’ em seu acampamento – recusava um a um, julgando que tais pretendentes não eram suficientemente bons para sua filha. “Meu pai era muito sistemático. Todo mundo que pedia para casar comigo ele não dava não”, ela conta. Depois de algumas recusas, veio o ‘pedido’ de um jovem calon, pertencente a uma ‘turma’ com quem o pai de Manu se dava bem. Para ele, o pai desse pretendente era um homem com ‘bom nome’, ‘tinha palavra’ e era ‘bem de vida’. Ele, então, finalmente aceitara um ‘pedido’. Manu também concordou e o casamento foi marcado com o ‘prazo’ de um ano, de acordo com a negociação entre os pais dos noivos.

Ao longo desse ano, o pai de Manu foi juntando dinheiro para a festa e para comprar a parte que lhe cabia na montagem da nova barraca dos noivos. Durante esse período, os noivos se encontraram algumas vezes para conversar, mas sempre na presença de outros membros da família, nunca podendo ficar sozinhos ou ter qualquer contato corporal, como beijos ou abraços. Passados 11 meses, já às vésperas do casamento, Manu e o noivo tiveram um desentendimento e ela resolveu que não queria mais se casar com ele. Ao comunicar ao pai sua decisão de desmanchar o noivado, ele ficou furioso, pois, além de ‘quebrar a palavra’ com a família do rapaz, ele já havia gasto quase 12 mil reais na montagem da barraca da filha. Já estavam

comprados fogão, geladeira, cama de casal, tanquinho de lavar roupa, um jogo de mesa e cadeiras, as vasilhas, as cobertas. Além disso, ele já havia pago a montagem do ‘barracão’ que abrigaria a festa. O pai e a mãe tentaram convencê-la a mudar de ideia, mas já era tarde, nem o rapaz queria mais o casamento. A relação entre as ‘turmas’ estremeceu.

Restava agora ao pai de Manu tentar recuperar parte do prejuízo e ele começou a ‘breganhar’ o enxoval já comprado com um calon que casaria a filha em breve. Ele colocou todos os itens no pacote da negociação, oferecendo um bom preço e um bom prazo de pagamento para que o cigano ficasse com o conjunto completo. Nesse ínterim, correu a notícia entre os acampamentos de que a jovem e formosa calin havia desmanchado o noivado e novos ‘pedidos de casamento’ começaram a aparecer. A essa altura, o grau de exigência do pai de Manu já havia abaixado um pouco. Ele sabia que, após um desmanche naquela situação, de forma repentina após um acordo de vários meses, a confiança e o ‘respeito’ de sua ‘turma’ perante os outros havia sido abalada. Além disso, caso Manu aceitasse rapidamente um novo ‘pedido’ de casamento, haveria tempo para desistir da ‘breganha’ de seu enxoval e reutilizá-lo no novo matrimônio, já que o negócio com o outro calon ainda não estava firmado. Daria para aproveitar também o dinheiro já pago no ‘barracão’, anulando seu prejuízo financeiro. Diante do primeiro ‘pedido’ nessa nova situação, o pai de Manu resolveu dar uma chance ao rapaz e consultou a filha, ao que ela recusou. Então veio um segundo ‘pedido’.

Anderson, um calon de 15 anos, havia recentemente ‘largado’ da primeira esposa quando comunicou a seu pai que gostaria de ‘pedir’ Manu em casamento. O pai então, satisfeito em saber que o filho não queria ficar muito tempo solteiro após a separação, se prontificou a começar a negociação com a família da moça. Mas ele sabia, contudo, da “fama de durão” do ‘primo’, pai de Manu, e resolveu falar primeiramente com a avó dela. As ciganas mais velhas são sempre vistas com ‘respeito’ e sabedoria e por isso, imaginou, a ‘tia’ com quem ele tinha uma boa relação poderia ajudar na mediação e no convencimento do filho. Ao conversar com ela, a velha cigana o encorajou: “chama ele para um bar e conversa com ele”. O pai de Anderson, então, mandou um recado para o pai de Manu para que se encontrassem aquela noite em um bar próximo ao acampamento da ‘turma’ da pretendente. Antes do encontro, Manu me contou que o pai de Anderson “tomou uns goles para criar coragem”. Na conversa, ele transmitiu o desejo do filho de se casar com Manu,

garantindo ao pai dela suas boas intenções. Este, por sua vez, não disse que sim nem que não, prometendo, no entanto, pensar no caso e dar uma resposta depois de conversar com a esposa e a filha.

Chegando em casa, o pai de Manu contou do novo pedido à esposa, colocando-lhe a par de toda a situação para que ela conversasse com a filha. Depois de tanta confusão e prejuízo, ele estava disposto a aceitar qualquer um dos dois novos rapazes. Tinha receio de que todos esses desarranjos impactassem sua 'fama', sua 'palavra' e o valor de sua filha. Manu poderia então escolher entre um desses dois, que ele concordaria. A mãe de Manu fez o apelo à filha e ela preferiu se casar com Anderson. Após o consentimento da jovem, seu pai tratou rapidamente de negociar o restante dos detalhes com a família do noivo para garantir que o casamento saísse, o que incluía um 'prazo' pequeno para a realização do mesmo. Ele desfez a 'breganha' do enxoval do primeiro casamento e o reaproveitou para este novo, o que possibilitou marcar a cerimônia para dali a dois meses.

Os calons contam que no tempo das tropas todos os casamentos eram arranjados pelas famílias, tendo os noivos muito menos agência no processo de negociação e escolha do que hoje. Um casal na maioria das vezes já estava prometido desde a primeira infância ou ainda no ventre da mãe (ver cap. 6). A intensa movimentação das tropas ciganas pelo interior do país criava uma alta preferência por casar os filhos perto, ou seja, 'arranjar' casamentos no interior da própria 'tropa', para manter os filhos próximos aos pais. Dar uma filha para outra tropa, naqueles tempos, poderia significar perder o contato com ela, talvez não vê-la nunca mais. Ou, ainda pior, seria não conseguir cruzar com uma tropa que tivesse um bom e jovem calon disposto a casar com sua filha, correndo o risco de que ela ficasse solteira. Daí também a importância de se garantir um acordo matrimonial desde cedo. Nesse sentido, as alianças se davam comumente entre pessoas que viviam na mesma 'tropa',

podendo ser da mesma ‘turma’⁹¹. A união entre primos de primeiro grau era mais frequente, desde que não fossem ‘primo-irmãos’.

Nas últimas décadas, conforme já mostrei, a união de pessoas de uma mesma ‘turma’ deixou de ser uma prática corrente, já que os calons passaram a compreendê-los cada vez mais como parentes consanguinizados, pelo excesso de convívio. Essa transformação pode ter se dado impulsionada pelo aumento do contingente de pretendentes depois de iniciado um processo de crescente fixação das ‘turmas’ pelo ‘território’ mineiro, formando um amplo circuito de acampamentos que mantêm um intenso intercâmbio entre si. Com isso, casar uma filha com um calon de outro acampamento deixou de significar a perda de contato com ela, pela facilidade de comunicação (via telefone, redes sociais e aplicativos de mensagens) e de acesso ao seu novo local de moradia. Além disso, o intenso fluxo de separações renova constantemente as possibilidades de pretendentes no interior desse circuito. Assim, as dificuldades de uma calin de conseguir um marido deixaram de ser grandes, pelo contrário, hoje elas contam com inúmeros ‘pedidos’, a não ser que algo em sua conduta lhes faça não ter ‘boa fama’.

Há muitas maneiras de se negociar um casamento, dependendo de cada família e de cada circunstância. Em alguns casos, o ‘arranjo’ é iniciado pelos pais, em outras situações ele parte primeiramente dos noivos, mas sempre devendo passar pela ‘breganha’ para se conseguir o crivo da família. Por vezes, dois jovens já mostram um interesse mútuo ou, ainda, um rapaz se interessa pela calin sem ela saber. Nos dois casos, o jovem deve então avisar ao seu pai, para que ele faça o ‘pedido de casamento’ ao pai da calin. O ideal é que a negociação ocorra entre os dois pais, por um princípio semelhante ao que Bourdieu (1988) chamou na sociedade Cabília de “igualdade da honra”, a saber, a chamada para uma negociação (ou para um desafio, no caso desse autor) deve acontecer entre dois homens que ocupam posições análogas em um sistema de honra: “aquele que desafia um homem incapaz de responder a um desafio, isto é, de prosseguir a troca iniciada, desonra-se a si próprio (...) só um desafio (ou uma ofensa) vindo de um homem igual em honra merece resposta.” (Bourdieu, 1988:163). Uma ‘breganha’ entre um ‘homem de nome’, já casado, chefe de família e um jovem ainda sem grande prestígio, dinheiro, sem poder de ‘breganha’, seria

⁹¹ A ‘tropa’ seguia a mesma lógica dos atuais acampamentos, ou seja, em uma mesma tropa poderia haver várias ‘turmas’.

injusta, desigual. O jovem provavelmente se sentiria ‘envergonhado’, humilhado pelo pai da calin, e esse, por sua vez, acharia ofensivo nenhum homem mais velho, de mais prestígio, vir representar o rapaz; um sinal de desleixo, de ‘desrespeito’ da ‘turma’ pretendente.

Há, contudo, situações em que os pais do rapaz não são chamados a entrar nas tentativas de negociação de seu casamento. Isso pode acontecer porque são órfãos de pai; ou porque seu pai não tem ‘boa fama’, não tem ‘palavra’. Nesses casos, outros calons da ‘turma’, chefes de família, avô, tio, cumprem esse papel. Em casos de não haver homens de ‘bom nome’ na ‘turma’ (o que já presenciei), a negociação pode ser puxada por uma calin, mãe, tia ou avó do rapaz, mas suas chances de êxito certamente diminuem. Nas situações em que o casamento não é previamente arranjado entre os pais, as negociações entre as famílias costumam ser mais tensas e árduas, seguidas de muitas negativas por parte do pai da calin. Em todos os casos, é o pai da calin (ou o homem responsável por ela em casos em que o pai lhe falta) o que tem o papel mais decisivo em uma ‘breganha’ de casamento. Apesar de uma negociação envolver a opinião da mãe e da própria calin, a palavra final é a do pai.

Em situações em que duas ‘turmas’ possuem desavenças, não há espaço para negociações de casamento. Um rapaz que gostar de uma calin de uma ‘turma’ inimiga não possui a menor chance de conseguir pedi-la em casamento. Em casos de brigas entre ‘turmas’ após já terem firmado um compromisso de casamento entre seus filhos, aquele noivado será desmanchado, já que o casamento é um acordo entre famílias. Por outro lado, cabe ressaltar que, mesmo com o alto grau de intervenção dos homens nos arranjos matrimoniais, a calin envolvida precisa sempre estar de acordo com aquela negociação. Se uma jovem não quiser se casar com um rapaz oferecido a ela, dificilmente essa união ocorrerá. Ela irá dizer ao pai e à mãe que não lhe interessa aquele matrimônio e o pai não dará continuidade àquela negociação.

Os calons e as calins crescem se preparando para o momento de se casar, ritual que lhes conferirá o primeiro passo para entrada no universo dos adultos. A partir dos nove, dez anos, quando a idade de casar começa a se aproximar em seu horizonte, as meninas passam a se comportar de maneira mais comedida, afastam-se paulatinamente das brincadeiras que envolvem meninos, trocam as ‘roupas de gajin’ por vestidos (quando muito novas, os usam apenas em festas), além de começarem a receber das mulheres de sua ‘turma’ ensinamentos sobre os cuidados

com a barraca. Tudo isso conta para que comecem a adquirir uma ‘boa fama’, para mostrarem que ‘têm vergonha’ e, conseqüentemente, isso aumenta as chances de receberem bons pedidos de casamento. Do contrário, uma jovem calin em idade de casar que se veste com ‘roupas de gajin’, que deixa as pernas à mostra, que anda rodeada por meninos, será ‘mal falada’, e terá dificuldades de ‘arrumar’ um bom casamento. Aqui é importante o papel de sua unidade familiar, sobretudo a mãe ou a avó, para guiá-la neste processo de se comportar de maneira adequada e vigiá-la, garantindo sua ‘boa fama’. Voltarei ao tema com detalhes no capítulo 5.

Gegê, um jovem cigano de 15 anos, estava de casamento marcado com Valéria, uma calin de 13. Gegê é filho de Carlos e Valéria filha de um primo, Silvinho, chefe de outra ‘turma’ que vivia no mesmo acampamento. Apesar de Silvinho ter ‘fama’ de arruaceiro, de se meter em brigas nos bares da região ou em querelas com outros calons, sua relação com o primo Carlos sempre foi amistosa. E Silvinho é um ‘homem de nome’, sempre tem dinheiro circulando e tem ‘palavra’, cumpre seus compromissos. Esses dois fatores foram cruciais para que Carlos cogitasse ‘firmar’ a negociação de casamento de seus filhos. A iniciativa foi previamente tomada por Carlos e Silvinho: seus respectivos filhos estavam na idade de casar, as ‘turmas’ tinham uma boa relação e o fato de morarem no mesmo acampamento agradaria à mãe da moça, que poderia continuar a viver perto da filha. Bastava agora pedir a palavra final para os dois. Carlos conversou com Gegê sobre a possibilidade do ‘arranjo’ do casamento e ele consentiu, pois lhe agradava a pretendente. Do outro lado, Silvinho conversou com a esposa Josi, pedindo-lhe que abordasse o assunto com a filha e ela também acabou aprovando o noivo. Mesmo com a ciência e o consenso entre todas as partes, Carlos fez questão de que o filho ‘pedisse’ a mão de Valéria ao pai. O tímido Gegê o fez, nervoso, chamando o futuro sogro para uma conversa cara a cara. Tudo correu bem e logo em seguida, Carlos e Silvinho iniciaram outra conversa para negociar os detalhes do casamento.

Mas, no meio disso, Silvinho – que possuía outro filho, um homem solteiro em idade de casar, Daniel de 16 anos – viu aí um cenário interessante para ‘arranjar’

um casamento para ele também. Ele então fez todo o movimento para que Daniel ‘pedisse’ Dayene, uma calin de 13 anos de outra ‘turma’ do mesmo acampamento. O ‘acerto’ do casamento dos seus dois filhos de maneira quase concomitante foi uma boa ‘jogada’ de Silvinho. Sabendo dos altos custos que envolvem uma festa de casamento, ele convenceu os outros dois pais envolvidos (Carlos e o pai de Dayene) a realizarem uma cerimônia conjunta para os dois casais, assim, fariam uma ‘festa de arromba’ com um custo menor, já que dividiriam entre os três. Como já disse Carlos: “negócio é achado”.

A divisão dos custos que envolvem um casamento – que inclui o ciclo festivo e a montagem da nova moradia do casal – é também resultado de uma ‘breganha’ entre os pais dos noivos. Todos nos acampamentos mineiros costumam dizer que a festa é dividida igualmente entre a família do rapaz e da moça, e que, no caso da montagem da barraca, há obrigações masculinas e femininas, conforme mostro no capítulo 5. No entanto, tais convenções são flexíveis, dependem de uma série de fatores a serem combinados entre as partes. Assim como em qualquer ‘breganha’, uma negociação anterior feita entre as partes pode entrar ou influenciar na atual, uma boa lábria pode contar para mudar a pré-condição de equidade do acordo inicial, ou ainda qualquer outro contexto, condição ou prazo pode ser incluído na jogada. Mas todos sabem que um casamento é uma ‘breganha graúda’, que pressupõe o dispêndio de muito dinheiro e, firmado o compromisso, é bom cumpri-lo, pois está em jogo o ‘nome’ e a ‘palavra’ dos calons envolvidos. Ter ‘dinheiro na mão’ para pagar a parte devida no casamento dos filhos é um pressuposto fundamental de demonstração do ‘nome’ de um cigano. Por isso, convencionou-se ‘dar prazo’, marcar o casamento para alguns meses após a tratativa, com a finalidade de dar tempo aos pais para conseguir esse dinheiro.

Para selar a negociação de maneira mais imediata, os pais dos noivos fazem uma celebração de ‘noivado’, que consiste em um festejo mais íntimo, somente entre as ‘turmas’ dos noivos, atualizando seus laços de proximidade. Os pais dos noivos são responsáveis por comprar cerveja e carne para assar e os convidados bebem um dia e uma noite, ao som da música cigana tocada em alguma caminhonete. O período de espera para o casamento varia de acordo com a capacidade dos pais dos noivos de conseguir o dinheiro necessário, o que pode se alongar por um ano ou mais, levando muitas vezes a não realização do enlace. Nesse intervalo, conforme mencionei, os ‘desmanches de noivado’ podem acontecer por conta de algum desentendimento

entre as famílias ou da desistência dos próprios noivos. Por isso, é sempre mais seguro que o prazo do noivado seja o mais curto possível, para diminuir as chances de intercorrências no meio do caminho.

Ao me narrar toda a negociação que envolveu os bastidores do casamento, Carlos dizia: “o Silvinho é bom de catira”. Primeiro ele convenceu Carlos e o outro pai a dividirem igualmente os valores da festa entre os três, sendo que, pela lógica, Silvinho por estar casando dois filhos de uma só vez teria que pagar o dobro, ou pelo menos algo a mais. Depois, conseguiu também fazer prevalecer seu prazo para realização do festejo, dali a três meses. Carlos preferia seis meses, pois sabia que, pelos cálculos, teria uma alta quantia de dinheiro para juntar neste intervalo de tempo para arcar com sua parte da festa, e naquele exato momento ele não tinha dinheiro na mão. Os itens principais que compõem os custos de um casamento incluem uma grande quantidade de cerveja e carne para abastecer muitos dias de festa, montagem do barracão, aluguel de mesas, cadeiras, equipamentos de luz e som, cachê dos músicos que irão tocar e contratação de filmagem (as roupas dos noivos e o bolo são presenteados pelos padrinhos). Nesse caso, para uma grande festa com duração de dez dias, eles calcularam que seriam gastos cerca de 90 mil reais, ficando a cargo de cada calon entrar com 30 mil. Diante do desafio, Carlos começou uma corrida contra o tempo para ‘fazer dinheiro’. Naquele momento andava fazendo umas ‘catiras’ aqui e ali, mas sua principal fonte de renda era com revenda de diversos produtos que conseguia pegar consignado direto de fábricas ou com seus produtores. Ele, então, se organizou para aumentar consideravelmente seus lucros. Contratou algumas vendedoras, em sua maioria *gajins* conhecidas do bairro, para quem passava as mercadorias para venda, pagando-as uma comissão de 30% sobre o valor vendido. Os produtos eram de diversas naturezas: linguiça, creme de cabelo, shampoo, caixa de doces, produtos eróticos, chinelos, batom, travesseiro, camisa, calça jeans, redes, cortinas, cobertor, edredom, capa de colchão, pano de prato, calcinha, sutiã. Ao final do prazo, ele conseguiu cumprir o combinado: havia juntado 33 mil reais para financiar sua parte no casamento do filho.

Festa de Casamento

Ao final de setembro de 2016, mesmo ano em que o arranjo foi negociado, teve início o ciclo festivo do casamento de Gegê e Valéria, junto ao do irmão da calin, Daniel e Danyene. Assim que o ‘barracão’ construído no acampamento de baixo do São Gabriel foi concluído, a festa estava pronta para começar. Os calons dão esse nome a uma estrutura temporária feita para festas, com estacas de madeira e forro de lona. O ‘barracão’ foi enfeitado com fitinhas de cetim coloridas, mesas e cadeiras de plástico alugadas foram distribuídas em seu espaço e os refrigeradores foram lotados de cerveja. Os dias principais e obrigatórios de um ciclo festivo de casamento são a chamada ‘entrevéspera’, ‘véspera’, o ‘dia de casamento na igreja’ e a ‘entrega’, nesta ordem. No entanto, o objetivo dos calons é sempre tentar juntar dinheiro para iniciar o ciclo festivo alguns dias antes, garantindo mais dias de festa aos seus convidados. Quanto mais dias de forró, carne e cerveja, mais prestígio aos pais dos noivos, mais ‘fama’ e ‘nome’ para as ‘turmas’ anfitriãs.

O casamento coletivo durou cerca de dez dias. Nos primeiros, o número de convidados ainda era pequeno, restrito aos parentes mais próximos e aos moradores do acampamento anfitrião. Costumeiramente, é a partir da ‘entrevéspera’ que começam a chegar os parentes de longe, calons de outros acampamentos, de outras cidades ou estados e o ‘barracão’ fica abarrotado de gente. Como dizem os calons, o convite de um casamento cigano é feito no ‘boca a boca’. Assim que marcado, meses antes, a notícia já começa a correr por entre uma extensa rede de acampamentos e os combinados e preparativos para a festa já se iniciam. As mulheres já começam a pensar em qual tecido comprar para fazer os vestidos, os homens a elucubrar sobre a magnitude do festejo e a condição financeira dos pais dos noivos.

A ‘entrevéspera’ e a ‘véspera’, assim como os dias que as antecedem, se passam inteiramente no ‘barracão’. Durante essa parte do ciclo festivo os dias são divididos em dois períodos, o diurno e o noturno, onde cada um deles possui uma *mise en scène* específica que se repete nos dias subsequentes, chegando ao seu auge na ‘véspera’. No período diurno, os calons e as calins ficam sentados em mesas coletivas femininas e masculinas, conversando, bebendo cerveja e comendo

churrasco, ouvindo música cigana vinda de um equipamento de som com potentes alto falantes embutidos nas traseiras de alguma caminhonete. Durante o período diurno, há uma separação espacial de acordo com o gênero: as mesas são divididas em masculinas e femininas e uma mulher não costuma conversar ou interagir com um homem (foto 7), com exceção das crianças, que circulam mais livremente pelos arredores do ‘barracão’. As crianças menores brincam juntas e aquelas um pouco maiores já tomam o cuidado de não ficarem muito próximas às do gênero oposto.

Ao lado do ‘barracão’ do casamento coletivo foi montada uma tenda menor, que abrigava uma churrasqueira feita com tijolos empilhados no chão, formando um quadrado acomodando em seu interior o carvão e, por cima, uma grande grade aramada funcionava como grelha. Cortes de carne de boi, porco e linguiça saíam em grande volume, preparadas pelo churrasqueiro que, após assá-las, cortava-as em tiras pequenas e as dispunha em uma tábua. Os convidados então, montavam sua porção em pratinhos de plástico e levavam à mesa para compartilhar. O churrasco saía dia e noite, e, para acompanhá-lo, duas vezes por dia chegavam calins com uma panelão de ‘arroz temperado’, nome que os calons dão a esse prato presente em todos os casamentos, uma mistura de arroz, temperos e outros ingredientes picados, como milho, salsicha e cenoura.

Quando a noite se aproximou, as calins começaram um movimento de ida até as barracas para tomar banho e trocar o vestido, substituindo o diurno pelo brilhoso (ver capítulo 5), indicando que o período noturno da festa estava começando. A paisagem do ‘barracão’ começava a se alterar, as mesas foram retiradas do centro, abrindo espaço para o local virar uma pista de dança, onde ocorreria o ‘fórró cigano’ (ver cap. 4). O som mecânico deu lugar à música ao vivo, que nesse casamento foi comandada por Dimas Cigano, um dos mais badalados cantores calons do momento. Junto com um acompanhante no teclado, Dimas cantou seus últimos sucessos, além de outros ‘fórrós’, grande parte composições de outros calons e ainda um ou outro sucesso sertanejo de músicos *gajons*. Durante esse período, as mulheres ficam sentadas ao redor da pista, aguardando algum cigano chamá-las para dançar. O par dança uma música completa e assim que ela acaba, cada um vai para um lado sem cruzar o olhar. A mulher volta para a cadeira à espera do próximo convite e o homem puxa outra cigana para dançar. Diferente do período diurno, no qual não há contato nenhum entre homens e mulheres, durante o fórró, dezenas de corpos femininos e masculinos se cruzam e se encostam, mas “com muito respeito”, sempre dizem os

calons (foto 8). Se a regra durante o dia é manter a distância entre calons e calins, aqui ela se inverte, o que, no entanto, não indica uma flexibilização nas posições de gênero. Embora as calins adorem dançar o ‘fórró cigano’, aceitar um convite para uma dança não é uma simples escolha. Uma mulher que se recusa a dançar com um convidado calon estará dando uma demonstração de ‘desrespeito’ a esse homem, que, provavelmente, irá tirar satisfação com seu marido. Essa recusa, que eles chamam de ‘dar taba’ [“a calin deu taba no homem”] é considerada ‘vergonha’ para o cigano que foi rejeitado. Ele interpretará a recusa como um sinal de menosprezo por ele e por sua ‘turma’: “ela está achando que é melhor que nós?”, dizem, gerando um potencial motivo de briga entre as famílias. Se são os homens que devem convidar as mulheres para a dança, e nunca o contrário, uma calin, por sua vez, pode convidar outra para dançar. É comum nas festas haver mais mulheres que homens ao redor do salão, fazendo com que calins dancem entre elas para não ficarem paradas. Muitas vezes reclamam: “não tem homem dançando nessa festa?” As crianças repetem a etiqueta dos adultos, as meninas esperam os garotos chamarem-nas para o centro do salão ou então duas meninas formam um par de dançarinas.

A bebida da festa é a cerveja e calons e calins bebem bastante durante um ciclo festivo. Ela é um dos principais “combustíveis” das festividades calon, catalisando as emoções e a euforia dos ciganos. Ferrari (2010) descreve a performance exacerbada das emoções entre os calons em São Paulo, com a presença constante do choro e do grito, tanto no cotidiano, quanto no luto e potencializada nas festas a partir da inclusão da cerveja e da música. De maneira semelhante, a vida dos calons mineiros é marcada por uma exaltação emotiva em diversas situações – evidentes nas conversas saudosas de parentes que moram longe, nas letras das músicas calons, na ferocidade das brigas – que se intensifica quando o álcool está presente. Durante as festas, a cerveja nitidamente contribui para a desinibição das mulheres, que cantam em tom mais alto e com mais expressividade o ‘sertanejo ou fórró cigano’, em um movimento conjunto de gesticular e levar os braços com o dedo indicador apontado para cima. Quando toca alguma de suas faixas preferidas, elas muitas vezes choram e gritam de maneira entoada: “ê sofrência”!

A bebida alcóolica não é consumida pelas calins no dia a dia, pois é ‘vergonha’ para a mulher ‘beber sem motivo’, ao contrário da maioria dos homens que frequentemente vão a bares da vizinhança do acampamento beber em grupo. No entanto, não faltam motivos nos acampamentos para se fazer uma festa, que podem

ser tanto as comemorações mais grandiosas (casamento, noivado, ‘festa de santo’, batizado) quanto a celebração do aniversário de alguém, da compra de um novo aparelho de som ou do recebimento de uma dívida. Em todas essas ocasiões as mulheres bebem. A produção de excessos ligados ao álcool também culmina, por outro lado, em muitas brigas e agressões motivadas por ciúme ou qualquer outro desentendimento entre calons e entre calins. É muito comum as festas maiores como a de casamento, que recebe muitos ciganos de várias partes do estado e do país, serem palco de rivalidades e confusões. Carlos, contudo, sempre gosta de ressaltar que no casamento de Gegê, “nem briga teve”.

Os dias mais aguardados pelos convidados em um ciclo festivo de casamento são a ‘entrevéspera’ e a ‘véspera’, que recebem este nome em referência ao ‘dia do casamento na igreja’. Como já mencionei, mesmo que a festa comece alguns dias antes, são nessas datas que o ‘barracão’ recebe o maior número de convidados, aglomerando os moradores do acampamento e os ciganos que vêm de fora, de outros acampamentos e localidades. Por isso mesmo, é uma das principais oportunidades de encontros entre calons de distintos lugares, momento de fazer e atualizar relações. Ali, parentes que não se veem há muito tempo se reencontram, trocam conversas, fazem negócios. Meninos e meninas solteiros, homens e mulheres separados trocam olhares e conseguem mapear futuros pretendentes. Nos casos em que a contratação do cantor contempla apenas um ou dois dias de festa, serão justamente esses dias os escolhidos para a dupla ou conjunto tocar e, portanto, são os dias em que o ‘barracão’ costuma ficar mais cheio e enfeitado.

Uma das maiores curiosidades e expectativas que rondam um casamento é a escolha da banda que irá embalar o ‘forró’. Os comentários sobre o assunto chegam a ser muito mais frequentes do que aqueles sobre os noivos em si. Estes só terão destaque nos dois dias que finalizam o ciclo ritual: o ‘dia do casamento na igreja’ e o ‘dia da entrega’. Durante os dias de festa no ‘barracão’, noivo e noiva se misturam em meio aos outros convidados, não tendo grande protagonismo. Seus trajes são do mesmo tipo que os dos outros convidados, só se diferenciando no ‘dia da igreja’ (ver cap. 5). Na ‘entrevéspera’ e na ‘véspera’ não há homenagens, cumprimentos, nada que os coloquem como o centro das atenções. Durante a primeira parte do ciclo festivo, os pais dos noivos – aqueles que mostraram sua capacidade de ‘tratar’ um bom casamento e de dar uma grande festa – são mais celebrados e mais requisitados que os noivos em si. Durante essa fase da festa, estes últimos são ainda tidos como

crianças, já que só começarão a se tornar adultos após o final desse ciclo festivo. Eles são assim, ainda bastante tutelados e vigiados; como já mencionei, noivo e noiva ainda não ficam próximos um do outro em momento algum e só poderão se encostar e ter suas primeiras demonstrações de carinho após a cerimônia da ‘entrega’.

Carlos diz que passou os dez dias do casamento de Gegê acordado. Ele, como anfitrião, estava o tempo todo preocupado em resolver qualquer problema, cuidar da reposição dos freezers de cerveja, receber os convidados. Às vezes se deitava para descansar um pouco, em casa ou até no carro, mas não chegou a dormir mais que três horas seguidas durante os dez dias de festa. Casamento cigano pressupõe vigília regada a álcool e muitos dos convidados viram noites bebendo. Ao longo de todo um ciclo festivo, a festa nunca para efetivamente. As pessoas se revezam, indo e voltando do descanso, para recomeçar a beber logo depois de acordarem, de modo que o ‘barracão’ nunca fica totalmente vazio, seja dia, noite ou madrugada. “A festa foi muito boa não foi”? gabava-se Carlos alguns dias depois. As conversas sobre os valores despendidos e a fatura do casamento sempre correm por entre os acampamentos mineiros e esse circuito de boatos é fundamental para espalhar a ‘boa fama’ da festa, e, por consequência a de seus financiadores.

Foram 11 mil [reais] só de carne. Quatro bois! Dava para comprar um golzinho né. Cerveja estava chegando no caminhão. Foi a mesma coisa que água quando desce para o ralo. Pessoal bebe pra caramba. Foram quatro freezers lotados, dia e noite. Todo dia que você abria o freezer estava lotado até a tampa (Carlos).

Após mais de uma semana intensa de festa, finalmente o ciclo se encaminha para suas cerimônias de encerramento, que se caracterizam pelo foco, agora sim, na figura dos noivos. É importante notar que o desenrolar de todo o ciclo festivo alterna sua ênfase sobre o duplo sentido do casamento – a aliança entre duas ‘turmas’ e a aliança entre duas pessoas – sem perder de vista que o primeiro deles, aquele que celebra o vínculo entre ‘turmas’, precede justamente o outro.

O dia que sucede à ‘véspera’ é o casamento na Igreja Católica (foto 9). Carlos e Silvinho escolheram uma paróquia em um bairro vizinho, onde costumam acontecer as cerimônias religiosas dos calons do São Gabriel. Pelo fato de os calons normalmente se casarem quando ainda são menores de idade, a igreja não costuma

permitir a celebração de um casamento e sim de um noivado. O rito segue todos os passos prescritos dentro desta modalidade litúrgica. Assim, a cerimônia possui significados diferentes para a igreja católica e para os ciganos, já que, do ponto de vista destes últimos, ela tem o valor de um casamento⁹². Nesse caso, contudo, Carlos me explicou que conseguiu uma autorização específica com o arcebispo da Igreja Católica para realização de casamento de ciganos menores de idade, respeitando seus costumes. Casar na Igreja Católica é parte crucial do ciclo festivo, incorporando de maneira inventiva uma instituição *gajon* em seu corpo ritual, não tendo necessariamente valor religioso para os calons. Muitos afirmam que casar na igreja é “parte da tradição”, não importando se a família frequenta a Igreja Católica, a Evangélica ou qualquer outra. Foi essa a explicação que Lira me deu quando perguntei o motivo do batizado de sua neta Eloá na Igreja Católica, quando ela e sua família frequentavam semanalmente uma igreja pentecostal.

O padre iniciou a celebração com o casamento de Valéria e Gegê, e logo em seguida, o de Dayene e Daniel. Neste momento do rito a igreja estava relativamente vazia, se em comparação à quantidade de convidados que enchia o ‘barracão’ na noite anterior. Só vão à igreja os parentes e amigos mais próximos, além dos padrinhos, com exceção dos pais dos noivos que não participam da cerimônia e ficam no acampamento aguardando a chegada dos filhos para cortar o bolo. Segundo os calons, os pais não devem ir à igreja pois “dá azar, o casal não vive”, em outras palavras, eles rapidamente se separam. A essa altura, grande parte dos convidados de fora já retornaram a seus acampamentos e os últimos dois dias de festa se limitam a um número bem reduzido de convidados. Trata-se da parte mais íntima do ciclo festivo. No final da cerimônia, os noivos foram recebidos com cumprimentos acalorados dos parentes na porta da igreja até que subiram na parte traseira de uma grande caminhonete, que arrancou tocando um ‘sertanejo cigano’ com o volume em máxima potência, acompanhado de uma carreta que vinha logo atrás.

Os carros em fila seguiram até o acampamento, onde seria cortado o enorme bolo retangular de mais um metro de comprimento, presenteado pelos padrinhos. Após a partilha do bolo a festa continua, agora em ritmo um pouco mais lento, já anunciando que o encerramento do ciclo se aproxima. No dia seguinte, no final da manhã, aconteceu a ‘cerimônia da entrega’, que conforme já mencionei, recebe este

⁹² Trabalho com detalhes essas diferenças em Campos (2015, 2018).

nome por ser justamente o momento em que o pai da noiva irá ‘entregá-la’ ao marido e à sua família, já na barraca ou casa nova do casal. O movimento que a caracteriza possui um duplo sentido: primeiro, a ‘entrega’ da virgindade – da ‘honra’ – da filha ao marido; e segundo, a ‘entrega’ dos cuidados da filha à ‘turma’ do marido. Agora a responsabilidade por vigiá-la, tutelá-la e também por garantir que ela seja bem tratada e tenha uma boa vida é transferida dos pais para o marido, o sogro e a sogra.

Apenas a ‘turma’ dos noivos participa deste rito: pais, avós, irmãos, tios e primos mais próximos. Se em outros momentos do ciclo festivo o foco ritual estava no corpo, na dança e na música, a base dessa cerimônia é a ‘palavra’. A ‘palavra’, que aparece como um aspecto central na construção da ‘honra’, do ‘nome’, do prestígio masculino, ganha protagonismo no dia da entrega. Ali, o pai do noivo e da noiva, e em alguns casos os homens mais velhos da ‘turma’, discursam sobre os valores morais que os regem e dão conselhos ao casal, apontando os direitos e obrigações do marido e da esposa. O idoso cigano João, que já perdeu as contas de quantas entregas já participou, mostra algumas diretrizes do que deve ser falado ao casal durante a entrega:

Os mais velhos dizem: “ó fulano, essa menina você sabe que é criada no calor de pai e mãe, essa menina é uma menina muito honesta, está casada com você, casou ontem com você, estou te fazendo a entrega dela, mas você tem que responsabilizar igual se ela tivesse na casa do pai dela. Você sabe que casamento é para toda vida, o que ela falar você tem que apoiar, o que você falar ela também tem que apoiar, vocês têm que viver igual carne com a unha”. A gente tem que dar um conselho para o rapaz e para a moça também: “ó minha filha, você obedece a seu marido, você compreende a natureza dele, ele também compreende a sua [...]” (Seu João).

A ‘entrega’, momento que fecha um ciclo de casamento, reafirma e põe em evidência, portanto, a moralidade genderizada dos calons através da ‘palavra’ masculina. Ela reafirma o lugar do homem de orientador e guardião da ‘vergonha’ e do ‘nome’ de sua família. Ao mesmo tempo, chama atenção para a relação de complementaridade que constitui um casal. Após a ‘entrega’, a festa de casamento se completa e os noivos irão dormir a primeira noite juntos sob o mesmo teto, de concreto ou de lona. O ciclo da festa de casamento se inicia com os noivos ainda crianças e termina com o casal já considerado adulto.

Capítulo 4. Separações e Juntamentos

Filho eu estou precisando falar com você
Meu filho vê se me ajuda, o que vou fazer
Quem eu amo foi embora me deixou chorando
Partiu o coração do Dimas cigano

Adriano vê se me ajuda eu estou sofrendo
Porque que ela foi embora sem dizer Adeus
Meu filho, o meu coração ele está partido
Adriano eu estou sofrendo, com o coração ferido

Preciso do seu ombro amigo, filho, pra chorar
Adriano vê se me ajuda vem me consolar

Compositor: Dimas Cigano

O termo ‘casamento’ é usado pelos calons para se referir apenas ao primeiro enlace matrimonial de uma calin, pois, como mostrei no capítulo anterior, ele pressupõe a virgindade da noiva – momento auge de seu valor – e sua entrada na vida adulta, o que justifica a grandiosidade desse ciclo festivo. Para os calons, no entanto, o ‘casamento’ não é necessariamente uma condição definitiva. Mais importante do que ficar casado com a mesma pessoa é manter-se em constante situação de conjugalidade e isso pode significar empreender movimentos frequentes e contínuos de feitura e desfeitura de alianças matrimoniais. Também já chamei a atenção para a inadequação de uma noção individual de pessoa entre os ciganos, que se pensam sempre a partir de suas conexões com seus parentes, tendo o casal como uma referência central. Para se tornar adulto é preciso ser, primeiramente, um casal. O ‘casamento’ é, assim, a condição para se continuar o processo de produção da pessoa calon na vida adulta. Mas o movimento, sempre norteador da maneira calon de agir no mundo, também se apresenta no dinamismo com que as relações conjugais começam e acabam. Uma negociação de casamento está mais focada, como mostrou Carlos, em garantir o valor máximo de uma calin – sua virgindade, sua ‘honra’ – do que preocupada em ser um contrato duradouro. Os ciganos sabem que por uma série de fatores – como a imaturidade dos noivos, sua falta de convivência prévia e, muitas vezes, o baixo interesse mútuo do casal – as chances de um casamento durar muito tempo são poucas. Nos tempos dos antigos, dizem, “casamento era para vida toda”.

Grande parte dos casais acima dos 50 anos nos acampamentos mineiros só tiveram um casamento. Abaixo disso, a maioria dos ciganos e ciganas já tiveram dois, três, ou vários cônjuges ao longo da vida.

‘Largar’ e ‘juntar’ são termos frequentes e centrais no vocabulário calon, os dois usados por ambos os gêneros. ‘Largar’ é o verbo utilizado para dizer que uma mulher abandonou o marido e vice-versa, e, por sua vez, o sujeito abandonado será referido como ‘largado’ ou ‘largada’. Mesmo que ‘largar’ alguém seja uma ação corriqueira, ela não costuma ser simples ou consensual; não se inicia a partir de uma negociação e sim com uma ‘fuga’. Assim como o casamento envolve uma intensa produção e atualização de relações entre as famílias envolvidas, a separação implica desatar uma gama de relações, podendo a iniciativa ser do casal ou de seus parentes. Os rompimentos acontecem por vários motivos: brigas entre o casal ou entre seus pais, traição, descuidos ou violência doméstica. No capítulo 5 mostrarei que o ‘feitiço’ é também uma causa frequentemente atribuída aos terminos de relacionamento, sendo um potencial responsável pelos desentendimentos de um casal.

Neste capítulo, veremos como as circunstâncias de uma separação são cruciais para definir a perda ou a manutenção da ‘vergonha’ da calin e dos calons envolvidos, gerando impactos em suas próximas alianças e nas relações de parentesco entre o casal separado e seus filhos. Ao mesmo tempo, o alto número de separações gera uma intensa circulação das calins por entre várias ‘turmas’ dentro dos acampamentos mineiros, aquecendo o já intenso circuito de ‘breganhas’ entre eles. Todas as uniões posteriores ao primeiro casamento de uma calin são denominadas ‘juntamentos’. No caso dos rapazes, mesmo que um calon esteja entrando em sua primeira união matrimonial, se a noiva calin não for virgem, será um ‘juntamento’. ‘Juntar-se’, conforme será mostrado, é uma espécie de ‘breganha pequena’, se comparada ao casamento. Os valores negociados em um ‘juntamento’ são mais baixos, mas essa intensiva rede transacional de alianças de menor valor, responsável por grande parte da circulação de coisas e pessoas no interior deste circuito de acampamentos, compõe uma parte vital da produção da socialidade cigana.

4.1 Fazendo e desfazendo alianças por fuga

Separação por fuga

No ano de 2014, uma ‘turma’ de calons cariocas chegou ao acampamento do São Gabriel, em Belo Horizonte, pedindo ‘apoio’ aos ‘chefes de turma’ para ‘pousar’ ali por algum tempo, alegando que um parente precisava fazer um tratamento de saúde na cidade. A ‘turma’ de fora era formada por cerca de 15 barracas. Os ciganos mineiros sempre dizem que não gostam de ‘se misturar’ com ‘turmas’ de outros estados, ou, como falam, com ciganos de outra ‘raça’ ou ‘nação’: “cigano carioca, baiano, é outra raça de cigano, não é parente, é diferente da gente”, escutei com frequência. Os cariocas, especificamente, têm fama entre os mineiros de serem ‘briguentos’, ‘caçadores de confusão’, enquanto a ‘fama’ de suas mulheres é de serem ‘pouco confiáveis ou ‘muito para frente’, no sentido de transgredirem as etiquetas morais das calins. Por outro lado, explicam, não é do feitio cigano recusar ‘pouso’ a uma ‘turma’, mesmo que seja desconhecida e de lugares distantes. Carlos sempre fala que “cigano não invade terra, pede autorização para pousar”; e, ao mesmo tempo, “sempre dá apoio a outros ciganos que precisam”. Na política calon, a receptividade é um pressuposto, representada pelo conceito de ‘dar apoio’ já mostrado no capítulo 1, desde que não haja querelas entre as ‘turmas’ envolvidas. Isso não significa, no entanto, que para ‘pousar’ em ‘território’ alheio não haja negociação. No caso em questão, os ‘chefes de turma’ do São Gabriel autorizaram a entrada da ‘turma carioca’ no acampamento por meio de uma negociação. Os cariocas, então, montaram suas barracas em áreas vazias no terreno de baixo do acampamento, dividindo o espaço com outras ‘turmas’ de calons mineiros.

Passaram-se cerca de dois anos e a ‘turma’ de cariocas continuava ali, alguns chegaram a construir casas. A convivência com os calons mineiros, até então, era relativamente pacífica, porém distante e sempre desconfiada. As calins mineiras não se aproximavam das cariocas, muitas nem se conheciam. Já alguns homens mineiros criaram vínculos com alguns cariocas através de ‘breganhas’ ou em encontros nos bares da vizinhança. O mineiro Dorival era um dos que mais convivia com a ‘turma’ de fora e foi ele o primeiro a negociar um casamento entre mineiros e cariocas

naquele contexto: o de seu filho Paulinho com a carioca Pâmela. Até então, a maioria dos ciganos mineiros preferiu evitar esse tipo de aliança com os cariocas, principalmente se se tratasse de dar uma filha a eles. A boa relação de Dorival com o pai de Pâmela, no entanto, resultou na primeira ‘tratativa’ de casamento com a ‘turma’ carioca.

Menos de três meses após o casamento de Paulinho e Pâmela, uma grande querela se instaurou no acampamento. Era Natal do ano de 2016, e, como de costume, cada ‘turma’ fazia seu churrasco de comemoração, que dura toda o dia 25 de dezembro. No meio da tarde, Dorival e o pai de Pâmela, já embriagados, iniciaram uma discussão acalorada até que algum carioca sacou uma arma e começou a atirar. Dorival conseguiu se esquivar, mas três tiros atingiram Mário, um cigano mineiro que nenhuma relação tinha com a briga. A confusão aumentou, as mulheres gritavam, os homens começaram a correr atrás do atirador, que fugiu. A atenção das ‘turmas’ mineiras se voltou para o socorro à Mário, que estava baleado⁹³. Enquanto isso, os outros ciganos cariocas rapidamente juntaram seus pertences abandonando suas casas, os que viviam em barracas as desmontaram e partiram, temendo que um ‘ciclo de vingança’ se iniciasse. Os cariocas levaram Pâmela, mesmo que recém-casada com Paulinho, consagrando ali a quebra daquela aliança. Muitos dizem que a briga entre seus pais foi o estopim de uma relação ruim que já vinha se desenhando entre as famílias. O casal, ao contrário, gostava um do outro e não queria se separar. Já a mãe da menina não estava satisfeita com o casamento. Conforme me narrou uma calin: “a mãe dela se metia em tudo da vida deles. Não deixava a menina viver com o marido. Se ela saía com Paulinho, a mãe queria saber para onde foram, achava ruim se voltavam mais tarde, se metia em tudo”!

As notícias do dramático episódio correram por todos os acampamentos mineiros, gerando uma intensa onda de especulações e boatos sobre os motivos da briga. Algumas narrativas sobre o ocorrido focam na interferência da mãe no casamento, já que não estaria satisfeita com a maneira com que Paulinho tratava a filha. Outras narrativas retiram totalmente o foco do casal e dizem que a briga era estritamente entre os pais dos noivos, por conta de desentendimentos gerados por fofocas sobre a ‘falta de vergonha’ de uma de suas esposas. O que não se podia negar

⁹³ Mário passou por uma operação de retirada das três balas – uma na espinha vertebral, e duas na região do abdômen – e felizmente sobreviveu sem nenhuma sequela.

era que, assim como o arranjo que culminou no casamento, seu término também foi protagonizado pela família do casal e não pelo casal em si. A deterioração da relação entre aquelas ‘turmas’ resultou na quebra da negociação de aliança entre elas. Os calons comentavam que o casal sofreu bastante com a precoce separação. De acordo com a ‘lei cigana’, uma vez casados, Pâmela deveria viver com a ‘turma’ do marido, tendo essa, portanto, a responsabilidade e o controle sobre a calin. Assim, a maneira que sua ‘turma’ de origem tinha para tomá-la de volta era levando-a ‘fugida’ junto com eles.

A separação, ao contrário do casamento, não é iniciada através de negociação, por isso a ‘fuga’ possui um lugar central na política de alianças calon: é a maneira mais eficiente e rápida de se quebrar os contratos de casamento. A eficácia da ‘fuga’ está intimamente relacionada à política territorial cigana. Mostrei no capítulo 1 que os calons possuem uma lógica singular de espacialidade, cuja segmentaridade cria ‘territórios’ ou vários microterritórios dentro de um mesmo acampamento. Um ‘homem de nome’ e sua ‘turma’ têm o controle daquele espaço designado como seu ‘território’ e devem ser respeitados ali. No caso dos ciganos cariocas, eles sabiam que estavam ‘apoiados’ no ‘território dos mineiros’ e o ato de disparar contra eles consistia em uma grave infração da ‘lei cigana’. Por isso, os cariocas fugiram imediatamente após os disparos, deixando suas casas, móveis e eletrodomésticos para trás. Alguns contam que eles conseguiram negociar seus pertences e as casas de longe, já que, após o ocorrido, eles nunca mais poderiam pisar naquele acampamento. Conforme explicou Mário, o cigano que foi baleado: “o que eles fizeram é igual a olho furado: não tem volta”.

O rapto da carioca Pâmela por sua ‘turma’ de origem poderia ser evitado pela ‘turma’ de seu marido Paulinho enquanto os cariocas ainda estavam dentro do acampamento do São Gabriel. Depois que já tinham logrado levar a menina de lá, as chances de o marido recuperá-la eram mínimas, já que ela saiu do ‘território de sua turma’. A partir do momento em que a ‘turma’ de cariocas se fixou em outro acampamento, ‘apoiados’ pelos chefes de um outro ‘território’, Paulinho havia perdido o direito sobre a esposa, que agora voltara a fazer parte da antiga ‘turma’. Se ele a quisesse de volta, teria que roubá-la, o que poderia gerar um ciclo de brigas interminável. A ‘fuga’ é, portanto, um dispositivo importante de desfeitura de alianças, que funciona através da transgressão do pacto do casamento por um lado;

mas por outro, é uma ação altamente codificada que se subordina a essa política territorial, baseada no respeito às ‘turmas’ que detêm o controle de um ‘território’.

A ‘fuga’ promovida pelos parentes de Pâmela desfez seu casamento, situando-a na posição de calin separada. Como a situação que gerou sua separação não colocou sobre ela nenhuma acusação de ter ‘envergonhado’ o marido, não tendo ela cometido nenhum ato imoral, seu ‘nome’ não foi manchado: ela, portanto, não ‘perdeu a vergonha’. No entanto, agora, sua família irá se preocupar em negociar um novo ‘juntamento’ para a jovem, já que não é desejável que uma calin fique solteira por muito tempo, pois isso sim pode ser negativo para sua ‘fama’. Alguns meses após a separação, a ‘turma’ de Pâmela havia se instalado em outro acampamento na cidade de Pedro Leopoldo e uma nova negociação se iniciou entre sua família e a de William, que vivia em um terceiro acampamento.

Após o primeiro casamento de uma calin, suas próximas uniões serão denominadas ‘juntamentos’ e, como já foi mencionado, as negociações tendem a ser menos árduas e trabalhosas, já que a calin já perdeu a virgindade – a ‘honra’ – e, portanto, uma parte do seu valor de troca. Por outro lado, isso pode lhe conferir mais liberdade e protagonismo nas escolhas dos próximos cônjuges. O caso da calin Sheila é interessante para exemplificar este movimento. Ela atualmente está ‘juntada’ com o terceiro marido e me contou que seu casamento com primeiro se deu quando tinha 13 anos. Foi seu pai quem escolheu o noivo, um primo de outra ‘turma’ do mesmo acampamento que ela. “Fiquei casada um mês. Casei mesmo só para falar assim, fiz gol”! Contou-me, rindo. Segundo ela: “eu não gostei dele, aí não quis ficar casada. Minha família entendeu meu lado também, então eu fui e larguei”. O segundo e o terceiro marido tiveram que passar pelo crivo do pai, mas já foram escolhidos por ela.

Voltando ao caso de Pâmela e William, a negociação desse novo ‘juntamento’ partiu de seus pais. O calon de 16 anos também recém separara de sua primeira esposa, Rebeca, e o casamento, assim como o de Pâmela, durou apenas 3 meses. Pérola, mãe de William, me contou que a separação se deu principalmente pelo fato de a nora não ter se dado bem com ela. A qualidade da relação sogra/nora é de fundamental importância para o êxito de um casamento, já que a sogra será a principal companhia de uma calin casada, assumindo um papel de cuidado e ensinamento, que antes pertencia à mãe. Pérola diz que sempre foi contra o casamento de seu filho com Rebeca, alertando ao marido que era um “mau negócio”,

mas ele insistia pois se dava muito bem com o avô da menina, seu primo. “Eu falava: ô Robson, não casa, porque a mãe dela é muito difícil de mexer. Não vai dar certo esse casamento. Vai fazer gasto numa coisa que podia investir em outra coisa, pagar as contas que a gente deve, deixa o menino”! O apelo de Pérola não adiantou e o marido firmou a negociação, realizando uma grande festa. Mas não tardou muito para que a relação da jovem dentro da casa da sogra se deteriorasse:

Um dia a Rebeca fugiu para a barraca da mãe e lá ela ficou. Não queria voltar. Depois arrependeu, pegou ligar, ligar, dizendo que gostava dele, que queria viver com ele. Mas aí eu não deixei mais ela voltar, porque a gente não fez nada. Ela foi embora porque ela quis (Pérola).

Pérola conta que nos primeiros dias o filho ficou desolado com a separação, ela o levou inclusive ao psicólogo: “ele pegou amor nela...”. Mas após alguns meses e depois de tratado o novo juntamento com Pâmela, estava resignado e seu ânimo, aos poucos, foi voltando.

Juntamento por fuga

Rebeca, a primeira esposa de William, agora também solteira, voltou a viver na barraca da mãe, no São Gabriel. Depois da briga com os cariocas, Paulinho (ex-marido de Pâmela, que agora se casará com William) seu pai Dorival e a mãe saíram momentaneamente deste acampamento e foram para um bairro próximo, escondendo-se de uma possível represália. Apesar de os cariocas não poderem mais pisar naquele ‘território’ dos mineiros, o medo de Dorival era de que eles seguissem sua ‘turma’ em alguma saída do acampamento e os pegassem de surpresa, em ‘território neutro’. Além disso, a ‘fama’ de seu núcleo familiar andava em baixa, uma vez que Dorival tinha sido responsável por toda a confusão que resultara nos tiros que atingiram outro morador do acampamento.

Paulinho, o filho de Dorival recém separado da primeira esposa, ao saber que Rebeca também acabara de ficar solteira, decidiu pedir para se juntar com a calin, mandando um recado para ela através de outro cigano que vivia próximo à sua

barraca. Ela disse que aceitava, mas que seu irmão⁹⁴ provavelmente não deixaria, pois, após a briga com os cariocas, o ‘nome’ de Paulinho e o de seu pai andava ‘caído’. Paulinho, então, propôs uma ‘fuga’ e ela concordou. Na mesma madrugada, enquanto todos já dormiam, ele apareceu em sua barraca e a levou. No dia seguinte, quando o irmão descobriu, ficou furioso. Mas nada adiantava fazer: Rebeca já havia saído de seu ‘território’ e chegado ao novo ‘território’ da ‘turma’ de Paulinho. O juntamento estava feito.

O caso de Rebeca mostra a ‘fuga’ com outra finalidade, não para a quebra de um contrato de casamento, como foi o caso de Pâmela, mas como um modo de concretizar um ‘juntamento’ sem que fosse necessária uma negociação entre as famílias envolvidas. Esse tipo de ‘fuga’ frequentemente acontece quando uma ‘breganha’ falha e os noivos insistem na aliança, ou em casos como este, em que o casal acredita que a negociação não irá prosperar e, portanto, já se adiantam, criando outra possibilidade de efetivação do enlace. Um mês após a ‘fuga’, o irmão de Rebeca já havia aceitado o juntamento e reatado a relação com Paulinho. “O que está feito, está feito”, disseram. No entanto, nem sempre um calon acabará aceitando um juntamento por ‘fuga’. Há casos em que tal ato gera graves e infundáveis querelas entre ‘turmas’, principalmente quando elas já não têm uma boa relação, ou ainda, quando não possuem nenhuma.

A ‘fuga’ é um importante agenciador da intensa reconfiguração de alianças no circuito de acampamentos calon, já que, como dispensa negociações, permite um maior dinamismo neste fluxo de separações e ‘juntamentos’. É interessante notar a partir dos exemplos etnográficos mostrados acima, como este circuito de alianças é altamente interconectado, sendo comum uma grande rotatividade interna entre casais. Neste caso, Paulinho casou-se primeiro com Pâmela, enquanto William se casou com Rebeca. Após as separações, Paulinho ‘se juntou’ com Rebeca e William ‘se juntou’ com Pâmela, produzindo uma troca simétrica de casais.

⁹⁴ O pai de Rebeca já faleceu, e, nesse caso, o irmão mais velho é o calon responsável por ela.

O que meus interlocutores denominam ‘música cigana’ ou ‘forró cigano’ são canções compostas e interpretadas por músicos propriamente calons. O gênero é uma espécie de sertanejo que utiliza batidas simples, composições com poucos acordes de violão, acompanhadas por um teclado com sintetizadores. As diferenças que afastam os calons mineiros dos baianos e cariocas são colocadas em suspenso quando o assunto é a música. Os sucessos musicais do momento vêm de ciganos de vários lugares do Brasil: Goiás, Espírito Santo, Rio de Janeiro, Minas Gerais, mostrando que a música é uma espécie de conector entre calons de diversos estados. O circuito de produção e distribuição destas músicas funciona da seguinte maneira: o músico grava sua canção em algum estúdio alugado, gera um arquivo MP3 e/ou sobe uma gravação por seu canal do *Youtube*. Essas mídias começam a ser intensamente compartilhadas entre calons, que costumam gravar a nova canção recebida em um pen-drive para tocar em seus aparelhos de som ou enviar para seus contatos em redes sociais como *Whatsapp* e *Facebook*, de modo que, em pouco tempo, o novo sucesso calon já é comentário geral nos acampamentos. Os músicos ciganos são contratados para tocar nos casamentos, batizados e ‘festas de santo’. Há sempre os cantores mais famosos do momento: a dupla Marcos e Mateus, Roginho Cigano, Neguinho, Dudu, Dimas Cigano, foram alguns dos artistas de maior projeção entre os calons mineiros entres os anos de 2017 e 2019.

O grande interesse dos calons e calins por equipamentos de som diz muito sobre a importância da música para eles e também sobre o modo como ela é consumida. Quase todas as barracas que frequentei possuíam potentes aparelhos de som, um dos bens mais cobiçados pelos calons e calins. Uma das primeiras providências de um cigano quando compra um carro é colocar um conjunto de caixas de som amplificadas no porta-malas ou na carroceria (quando caminhonete), e depois de instaladas não veem a hora de exibir sua nova aparelhagem em alguma festa cigana (foto 10). A preocupação com a potência não é à toa: a música deve ser ouvida ‘no talo’, ou seja, em um volume extremamente alto. Nos acampamentos que convivi, o som não está ligado o tempo todo, tampouco todos os dias. Mas, no momento em que a música é colocada, ela estabelece uma relação de protagonismo, é preciso parar, cantar junto, voltar todas as atenções para a canção. Ela está presente, em primeiro lugar, nas festas ciganas: casamento, batizado, ‘festa de santo’, natal, aniversários. Ou

ainda nos finais de semana, quando uma ‘turma’ se reúne para confraternizar, assar uma carne e tomar cerveja. Como já mencionei no capítulo anterior, os calons fazem uma estreita ligação entre música, bebida e exacerbação das emoções (ver: Ferrari, 2010:75). É muito comum as calins chorarem enquanto cantam uma canção. Em várias ocasiões que passei com minhas amigas escutando sertanejo cigano e tomando cerveja, elas me diziam e repetiam a cada música que se iniciava: “presta atenção nessa letra”! Em uma das vezes, uma calin sentenciou: “essa música conta a história da minha vida”.

O Etnomusicólogo Filippo Bonini Baraldi (2016) pesquisa o tema da emoção musical junto a ciganos da Transilvânia, dedicando-se ao que ele chama de “prantos musicais”, ou seja, “situações em que lágrima e música andam juntas” (Baraldi 2016:702)⁹⁵. Segundo o autor, concentrar-se nos prantos foi uma importante escolha metodológica, pois significa “ir ao encontro do ponto de vista local, segundo o qual ‘música boa é aquela que faz chorar’. Um bom músico tem o poder de fazer o seu público chorar, de ‘lhe partir o coração’” (Ibid., p.702). Essa interpretação rom se aproxima muito da visão calon sobre o lugar da música. Muitas das gravações calon iniciam com uma saudação do cantor aos parentes e amigos ciganos, seguida de afirmações como: “essa aqui é para fazer cigano chorar”! Ou seguida do grito comumente entoado pelos calons: “ê sofrência”! A melodia dramática faz conjunto com as letras que remetem aos principais dilemas da vida cigana, acionando uma rede de afetos ligados aos temas amorosos, a traição, a espera pela mulher amada, o abandono da esposa. Grande parte das composições ciganas – que geralmente são feitas por homens – tem uma mulher como tema central. Nelas, a ‘fuga’ é um assunto recorrente.

Corolla Preto
(Marciano Cigano)

Eu vou embora desta casa, vou pra muito longe
Esquecer aquela bandida que tanto me usou
Aquele perfume doce que me encantou

⁹⁵ Neste trabalho, o autor define três categorias onde a relação entre música e emoção são performadas de maneiras distintas entre os ciganos da Transilvânia: o serviço profissional, quando músicos são contratados para tocar em casamentos (nesse caso, fazer seu público chorar é um serviço, um objetivo pragmático); as festas espontâneas nos bairros ciganos (situações mais íntimas, onde, ao tocar, os próprios músicos acionam afetos que os fazem se emocionar e chorar); e os funerais (onde a relação choro/música aparece a partir de “ações sonoras”: o lamento das mulheres e a música dos homens, que potencializam as emoções desse ritual) (Baraldi, 2016).

*A sua beleza me enfeitiçou
Não aguento mais essa solidão*

*O carro que ela partiu foi um Corolla preto
Foi um Corolla preto, do vidro fumê
É, é assim
Bandido o que tu fez comigo nunca vai ter fim.*

Um dos maiores sucessos musicais do ano de 2017 entre os calons foi a canção *Corolla Preto*, de Marciano Cigano, calon que vive no Espírito Santo. A letra narra o sofrimento de um cigano abandonado pela mulher, que fugiu com outro calon. A narrativa da ‘fuga’ é comum à que ocorre nos acampamentos mineiros: a calin, já preparada, fica à espera do calon que irá lhe buscar em sua barraca no meio da noite. Alguns meses após o sucesso da música de Marciano Cigano, outra famosa dupla cigana de Goiás, Marcos e Mateus, compôs uma canção em resposta a ela, dando início a um “duelo” de canções, conectadas entre si:

*No Corolla preto era eu
(Marcos e Mateus)*

*A culpa não é minha, amigo, não me leve a mal.
Foi ela que me ligou para buscar ela
Falou que já nem consegue mais viver contigo
Quando você bebe ela corre perigo
Passa as ma drugadas só batendo nela*

*O homem do Corolla preto era eu
Que numa bela ma drugada levou seu amor
Eu coloquei vidro fumê pra ninguém me ver.
Agora ela está comigo, arranje outro amor.*

Se na primeira música, escutávamos a ‘fuga’ da cigana do ponto de vista do homem abandonado, na composição de Marcos e Mateus, agora a explicação é dada da perspectiva do cigano que a levou. A primeira canção mostra um homem triste e magoado, a julgar pelos xingamentos proferidos à mulher (“bandida”) e, na sequência, ao cigano que a levou (“bandido”), seguida de uma promessa de vingança (“bandido o que tu fez comigo nunca vai ter fim”). Na segunda música, o cigano raptor justifica sua ação, mostrando que a mulher tinha motivos para abandonar o

marido (ele era violento quando bebia). O calon raptor dá vários indícios na canção de que era próximo ao cigano abandonado, mostrando como a rede de separações e ‘juntamentos’ é conectada. Mesmo sendo próximo ao marido da calin roubada, o raptor não demonstra arrependimento ou remorso pelo feito, deixando claro que a violência doméstica não deve ser tolerada pela moral cigana. A letra também chama a atenção para o papel da ‘fuga’ como efetuada de uma separação (“agora ela está comigo, arranje outro amor”).

As duas músicas narram um tipo de ‘fuga’ em situação ainda diferente daquelas que já apresentei até aqui, ou ainda, uma junção delas. ‘Fugir’, nesse caso, condensa em um único ato uma separação e um novo ‘juntamento’, através de uma troca de um marido por outro. Através de uma combinação prévia e com o consentimento da calin, a ‘fuga’ a retira de uma união e a coloca em outra. Nestes casos, como bem mostram as canções, a calin está insatisfeita com o casamento atual e já tem um novo pretendente, sendo a ‘fuga’ uma opção rápida e eficaz para trocar de marido, muitas vezes, a única possível. O movimento, contudo, não deixa de apresentar seus riscos, conforme veremos.

Cauã é um cigano de 18 anos que em 2018 já havia se juntado quatro vezes, sendo as duas primeiras por ‘fuga’ e as duas últimas por negociação. Cauã é filho de um homem muito ‘mal falado’, que ‘perdeu nome’, conhecido nos acampamentos por ‘viver bêbado’, não ter dinheiro e por maltratar as esposas: “ele não para com mulher nenhuma”, dizem. Devido aos problemas do pai, o calon cresceu indo e vindo entre a ‘turma’ paterna e a materna. Ele recebe certo suporte financeiro e acolhimento de um tio paterno, no entanto, vive perto da ‘turma’ da mãe (casada com outro calon) e da avó viúva. A história de vida de Cauã resultou em uma base de apoio masculina muito frágil, com isso não conseguiu ainda se iniciar no mundo da ‘breganha’ e, apesar de ser um jovem bem-comportado e bem relacionado dentro do seu acampamento, além de sua aparência física chamar a atenção das jovens calins, nunca teve ‘nome’ para negociar um casamento. Para um calon como ele, sem pai com ‘boa fama’ e com dinheiro circulando, seria quase impossível se casar com uma calin virgem e empreender um ciclo festivo de casamento completo, que pressupõe um alto dispêndio monetário. Suas opções sempre ficaram restritas a ‘juntamentos’, seja por negociações de menor valor, seja por ‘fuga’.

Um dos raptos de esposas protagonizados por Cauã (seu segundo ‘juntamento’), aconteceu em 2016 quando ele e sua avó haviam recém se mudado

para o acampamento de Céu Azul, apoiados pela ‘turma’ de uma tia avó. Lá, Cauã conheceu uma jovem calin oriunda de uma ‘turma’ de calons cariocas que estavam acampados ali há poucos meses, justamente por conta da negociação do casamento da menina. Ela havia se casado recentemente com um calon mineiro cuja ‘turma’ morava neste acampamento, mas, segundo Cauã, não gostava do rapaz. Cauã conta que desde que a viu ficou encantado por ela. Os dois começaram a se falar às escondidas e combinaram a ‘fuga’: ele iria pedir um carro emprestado para um primo e a pegaria à noite. Ela deveria sair com cuidado e esperá-lo em uma determinada esquina. O plano saiu como combinado e ele a levou para o acampamento do São Gabriel, onde vivia a ‘turma’ de sua mãe e a de seu pai, considerado, portanto, seu ‘território’. Mas, assim que a ‘fuga’ foi descoberta, o marido e o sogro da calin se enfureceram, assim como o pai e o irmão cariocas que haviam acabado de ‘dar’ a menina para a ‘turma’ de mineiros. Eles, no entanto, sabiam que não poderiam ir até o São Gabriel buscá-la de volta, ‘território’ de Cauã. Mas, como ‘corre a fama’ dos calons cariocas entre os mineiros: “cigano carioca é briguento, não deixam barato”.

A avó e a tia avó de Cauã que viviam no Céu Azul foram pegas de surpresa, pois nada sabiam da combinação do casal. A ‘turma’ de cariocas começou a ameaçá-las para que Cauã devolvesse a menina. “O clima ficou quente e eles queriam me matar. Falavam que a gente era sem vergonha, rapariga. Eu tive que sumir por uns dias”, narra a tia avó. A avó, assim que descobriu, arrumou as coisas e fugiu também para o São Gabriel. Já instalada neste acampamento, o sogro carioca da calin ligava diversas vezes, tentando intimidá-la. Depois de um dia inteiro tentando resistir, a avó concluiu que eles não iriam desistir, mas falou: “eu só entrego nas mãos da mãe dela”, respeitando o pedido da jovem calin, que implorava para não voltar para o antigo marido. A mãe da menina, então, entrou na negociação, ligando para a filha: “filha, tu não pode ficar aí. Eles não vão sossegar enquanto tu não voltar”. E a menina retrucou: “mãe, eu não quero largar do Cauã, eu amo ele, as mulherzinhas⁹⁶ aqui estão sendo boas pra mim”.

Depois de uma série de telefonemas, Cauã, vendo que seria impossível continuar com a nova esposa, pegou o telefone e determinou para a mãe da menina: “tu vai pegar ela na minha mão, na barraca da minha mãe, porque os ciganos daí não me tiram ela não, nem pisam aqui, tu que leva”. Diante da condição colocada por

⁹⁶ Maneira de se referir às mulheres de uma ‘turma’, nesse caso, a nova sogra e a avó do marido.

Cauã, a mãe da calin imediatamente foi até o São Gabriel buscá-la. Cauã e a calin carioca ficaram apenas um dia ‘juntados’, mas, ao menos, a confusão toda serviu para que ela conseguisse desfazer seu primeiro e malogrado casamento, pois sua ‘turma’ não a obrigou a voltar para o primeiro marido. Já a ‘turma’ deste último nunca perdoou Cauã pelo fim do casamento e com isso estava sentenciado seu banimento do Acampamento do Céu Azul. Mesmo com parentes vivendo ali, inclusive a própria avó que acabou voltando para lá tempos depois, Cauã não pode frequentar aquele ‘território’. Quando questionei Cauã se ele não tinha medo de uma vingança, ele me respondeu: “não, é só eu não ir para o Céu Azul. No meu território eles não pisam, mas se eu pisar no deles, aí eles podem me pegar”.

Alguns meses antes, Cauã e sua avó estavam pousados no acampamento Capelinha, em Ibitité, quando ele fugiu com uma mulher pela primeira vez. Diana era sua prima, filha de um ‘tio de sangue’ do seu pai, já falecido. Ela, que vivia com a ‘turma’ materna em outro acampamento no mesmo município, já havia se casado, mas estava solteira. O núcleo familiar de Diana também não tinha um ‘homem de nome e de palavra’ e era sua mãe quem protagonizava as negociações de ‘juntamento’. Quando Cauã se interessou por Diana, sua mãe já estava em negociação com outro cigano, além disso, apesar de terem uma relação de parentesco, ela não gostava da ideia de dar a filha para Cauã, justamente por ele não ter uma ‘turma’ de ‘homens de nome’, o que lhe dava poucas perspectivas financeiras e de prestígio entre os calons. Cauã e Diana, então, optaram pela ‘fuga’. Conforme ele narra:

A mãe dela queria dar para outro, lá em Mateus Leme. Aí eu falei: “então vou passar aí e te pego de noitão.” Passei lá de carro e peguei ela, levei ela para minha barraca. Cheguei em casa, mandei ligar para a mãe dela. Ela ligou e a mãe dela ficou xingando. E ela respondia: “fui embora mesmo, eu gosto dele, eu amo ele, vou ficar com ele!” (Cauã).

Depois de concretizada a ‘fuga’, a mãe de Diana não conseguiu convencer a filha a desistir do ‘juntamento’. Cauã, que morava na barraca da avó, montou bem ao lado uma nova barraca para ele e sua nova esposa, com a ajuda financeira de parentes. O casal viveu junto por cinco meses, mas depois de uma briga, Diana o deixou e voltou novamente para a barraca da mãe. A separação também foi feita através da ‘fuga’: a

menina esperou um momento em que Cauã e sua avó estavam distraídos com alguma atividade e foi embora às escondidas, apenas com a roupa do corpo.

Em 2017, passados mais de um ano do término, Diana se arrependeu e resolveu procurar Cauã novamente. Neste intervalo, Cauã havia empreendido a ‘fuga’ malsucedida com a calin carioca e também Diana havia se juntado com outro cigano, mas já se separado. Para reconquistar Cauã, Diana conseguiu o número de telefone dele e o da avó e passaram a se comunicar diariamente. Quando a mãe de Diana descobriu as intenções da filha, foi logo manifestando seu desacordo. Cauã e sua avó tentaram convencê-la de deixar Diana voltar a ‘viver’ com ele, mas a mãe da menina estava mais relutante do que da primeira vez, negando qualquer possibilidade de negociação. Diana, por sua vez, insistia para que Cauã a buscase, e, para reforçar o coro, ligava para a avó do rapaz, para a mãe e para o tio, pedindo ajuda para persuadi-lo a tomar coragem. Cauã, então, começou a planejar junto com a mãe e a avó, uma maneira de raptá-la pela segunda vez. Algumas semanas depois, contudo, o tio paterno de Cauã resolveu intervir, empreendendo uma tentativa de negociação com a mãe de Diana. Diante do pedido do calon de ‘bom nome’ e vendo a insistência da filha, ela acabou finalmente cedendo. “Ó mãe, se tu não deixar eu voltar com o Cauã, eu posso juntar com mil homens, mas eu não vivo com nenhum! Só ele que eu quero”, me contou depois Diana sobre suas estratégias para pressionar a mãe. Mas a vida dos jovens calon se movimenta rápido. Seis meses depois dessa segunda chance, Diana ‘largou’ novamente Cauã, seguindo o mesmo roteiro que da primeira vez: fugiu sem que ninguém percebesse, deixando tudo para trás, seus vestidos, seus documentos e voltou para a barraca de sua mãe. Cauã ficou alguns meses solteiro, namorou algumas *gajins*, até que conseguiu ‘breganhar um juntamento’ com uma calin que vivia em outro acampamento.

Quando se trata de raptar a esposa de outro cigano, os roteiros das ‘fugas’ são semelhantes entre si: elas costumam acontecer tarde da noite para evitar que alguém veja; para facilitar a escapada, os homens usam algum carro – próprio ou emprestado por outro parente, cúmplice do ato – e a ação se efetiva com a chegada do casal ao

‘território’ do rapaz. Mas precisa ser confirmada após a discussão entre as famílias, quando a ‘fuga’ vem à tona e os parentes da calin empreendem tentativas – mais ou menos insistentes – de recuperá-la. A ‘fuga’, portanto, não é isenta de negociações. No entanto, as negociações acontecem em um momento posterior, quando o novo casal já se encontra no ‘território da turma’ do calon, na tentativa de criar uma vantagem, pautada na política espacial, que reverte a desvantagem que o homem possuía no início da ação, quando a calin ainda estava em ‘território’ de sua ‘turma’ anterior. A negociação ao final da ação da ‘fuga’ é crucial para que ela se concretize e se torne um efetivo ‘juntamento’, mas ela é distinta da ‘catira de casamento’: possui um tom mais dramático, muitos elementos de chantagem emocional e ameaças. Os exemplos das ‘fugas’ de Cauã mostram como possuir vínculos entre as famílias aumentam as chances de a ‘fuga’ dar certo ao final. Se, no caso de Diana, cujas famílias possuem proximidade, o juntamento acabou sendo aceito, no caso da calin carioca, cuja relação entre as ‘turmas’ era praticamente nula, não houve negociação possível para manter o ‘juntamento’. A família de Cauã entendeu que, nesse caso, insistir poderia resultar em uma tragédia.

A ritualística da ‘fuga’ deixa claro como ela não é um desvio da ‘lei cigana’, ao contrário, é inerente a ela, sendo parte imprescindível do sistema de alianças dos calons mineiros. Ao combinar uma lógica de que juntar um casal exige muita negociação a uma prática em que a rotatividade de casais acontece de maneira rápida e dinâmica, a ‘fuga’ funciona como um eficiente mecanismo para acelerar a feitura e a desfeitura de relações conjugais. Sendo uma espécie de contravenção que faz parte da própria ‘lei’, a ‘fuga’ possui regras, é altamente codificada. Isso fica perceptível quando se observa que os movimentos de ‘fuga’ respeitam os ‘territórios’ das ‘turmas’ rivais ou, ainda, os padrões de escolha das calins que serão roubadas. A valorização da ‘honra’ da calin e a importância da mulher virgem de passar pelo casamento são princípios morais que não costumam ser transgredidos pela ‘fuga’. Na grande maioria das vezes, ela ocorrerá com mulheres que não são mais virgens, já que cogitar ‘fugir’ com uma calin virgem seria uma afronta moral descomunal à ‘turma’ de origem da futura esposa e resultaria na ‘perda da vergonha’ da calin. Por outro lado, uma calin que já perdeu a virgindade no primeiro casamento e decide fugir com outro cigano não necessariamente ‘perde sua vergonha’.

Entre os acampamentos mineiros com os quais convivi, só tive conhecimento de dois casos de casais formados através do rapto de uma mulher virgem. O primeiro

se deu há cerca de 20 anos, segundo os relatos. A calin em questão me narrou que seu pai, quando descobriu que ela foi roubada, fez de tudo para que ela desistisse, chamando inclusive a polícia para o rapaz. Mas eles mentiram dizendo que haviam consumado o ato e então o pai foi obrigado a aceitar o casamento, já que, nesse caso, não casar a filha já desvirginada seria uma ‘vergonha’ ainda maior. Vendo que não lhe restariam alternativas, ele colocou como condição que o casal viesse morar perto dele, o que normalmente acontece quando um homem ‘sem nome’ se junta com a filha de um homem de ‘bom nome’. Presenciei ainda um segundo caso de ‘fuga’ de uma mulher virgem. Tratava-se de uma calin que desde o final da infância tinha ‘má fama’ nos acampamentos, por quebrar todas as expectativas de conduta relacionadas às mulheres: brincava constantemente com meninos, não queria usar vestidos, não gostava de tomar banho e se arrumar (ver cap. 5). O pai, um homem ‘sem muito nome’, não conseguia lhe impor limites e tampouco negociar casamentos para a filha. Pouco depois de completar 12 anos, ela ‘fugiu’ com um calon e a notícia correu por todos os acampamentos. Em um ano, ela ‘se juntou’ três vezes, sempre através da ‘fuga’. Seus passos sempre eram motivo de comentário entre as outras ciganas. “Ela sempre foi sem-vergonha, desde novinha, agora vive tentando roubar o marido das outras”, criticou uma calin.

4.2 Separando casais e filhos

Mostrei no capítulo anterior que, do ponto de vista cigano, o mérito moral das calins em relação às *gajins* – o fato de as primeiras possuírem ‘vergonha’ enquanto as segundas não – se relaciona ao ‘conhecimento’ das calins acerca dos modos adequados de comportamento cigano e não a qualquer diferença nata entre elas. Os calons sabem que ciganos e *gajons*, homens e mulheres, todos têm desejos, impulsos sexuais que devem ser controlados. Controlá-los não no sentido de reprimi-los, mas de regulá-los, para que sejam satisfeitos dentro do casamento. Esse axioma é uma das bases do argumento calon sobre a necessidade de se casar a calin com 12 ou 13 anos: “é a idade em que o desejo começa a subir”, explica Carlos. No entanto, um casamento também não é uma garantia completa de que os desejos das calins serão satisfeitos pelo marido e por isso seus movimentos dentro e fora dos acampamentos são constantemente vigiados. Calons convivem com o medo iminente de suas esposas

fugirem ou os traírem. Esses são os dois grandes motes das músicas calons, deixando claro como o tema é central em suas vidas. Calons e calins, de fato, cometem muitas traições conjugais, no entanto, tal ato tem pesos muito distintos para cada um dos gêneros. De acordo com o discurso dos calons, do ponto de vista da 'lei cigana', o adultério é moralmente condenável tanto para homens quanto para mulheres. Entretanto, uma mulher que trai o marido está cometendo um ato muito mais grave, imperdoável, ela arruína sua 'vergonha' e a de sua família.

Ao longo da minha pesquisa de campo, presenciei diversas notícias de traição femininas e masculinas. Quase a totalidade dos casos seguia um padrão diferenciante segundo o gênero: quando as mulheres descobrem uma traição, brigam com os maridos, os expulsam de casa, mas após um tempo mais ou menos variável os perdoam e os aceitam de volta. Mas, quando a infidelidade parte da calin, ela automaticamente perde a 'vergonha' e o marido deve devolvê-la a seu pai ou, em sua ausência, a outro responsável da família de origem. Outra consequência que demonstra a diferença da gravidade moral de tal ato segundo o gênero é a perda do direito feminino à criação dos filhos e, ainda, a perda do vínculo entre mãe e filho, conforme veremos.

Trair e deixar de ser mãe

Quando conheci Laura durante meu primeiro trabalho de campo em 2013, ela era casada com Tulio e estava grávida de um menino. Laura me contou que algum tempo depois de sua festa de casamento, ela e o marido decidiram realizar o batismo em uma igreja pentecostal que frequentavam, o que exigia que se casassem no civil, prática pouco comum entre os calons. Em 2017, a reencontrei recém separada de Tulio e o filho do casal, Diego, estava com 4 anos. Após 7 anos juntos, o rapaz 'a devolveu' a sua família de origem, voltando Laura a viver com sua mãe/avó (o pai/avô já faleceu)⁹⁷, como deve fazer uma calin que é 'largada'. Neste caso, também precisaram se divorciar, já que se casaram no civil. A mãe/avó de Laura mora no mesmo acampamento do ex-marido. Logo no início do trabalho de campo para o doutorado, Laura procurou a mim e a Helena e nos pediu ajuda para atuar em um imbróglio que ela estava vivendo com a família paterna do filho. O fato de Helena ser

⁹⁷ Logo à frente explicarei essa dupla filiação.

advogada lhe pareceu muito oportuno para auxiliá-la em como agir diante da situação com a criança após a separação. Ela nos contou muito aflita que, depois que saiu da casa de Tulio, ele e os pais – seu sogro e sua sogra – praticamente não a deixavam mais ver o menino. Segundo Laura, no momento do divórcio judicial, ela deu a guarda do filho para o marido em frente ao juiz, mas o combinado era ela visitar a criança de 15 em 15 dias. No entanto, nem isso a família do ex-marido estava permitindo. Logo após o divórcio, a avó paterna de Diego combinava de encontrá-la no posto de saúde que fica próximo ao acampamento e levava o garoto para vê-la, pois Tulio e seu pai não permitiam que Laura circulasse no ‘território’ de sua ‘turma’, nem que Diego e sua avó entrassem no ‘território’ da ‘turma’ de Laura. Mas, nos últimos tempos, até os encontros entre mãe e filho em ‘território neutro’ – o posto de saúde fora do acampamento – eles estavam proibindo.

Muito sensibilizada com a situação e me imaginando em seu lugar, privada de ver o filho, ofereci-me para ajudar, na medida do possível, uma vez que minha posição ali dentro me colocava em uma situação delicada, pois defendê-la poderia ser encarado como um posicionamento contra a ‘turma’ de Tulio. A primeira atitude que me veio à mente foi lhe pedir que me mostrasse a decisão da justiça brasileira. Pensando sobre o caso, me pareceu estranho que um juiz facilmente concedesse a guarda do filho ao pai, deixando para a mãe o direito de apenas uma visita quinzenal. Do ponto de vista da legislação brasileira, pai ou mãe possuem direitos iguais de pedido de guarda, podendo ser unilateral ou compartilhada, mas conforme mostra Aline Leite (2015), há uma tendência nos tribunais brasileiros de privilegiar a guarda materna⁹⁸. Laura me trouxe o documento da sentença e aquilo que o papel dizia não coincidia por completo com o seu relato: a decisão do juiz foi pela guarda compartilhada, sendo definido pelas partes a residência paterna. A determinação continha regras claras para datas especiais – preferência paterna no dia dos pais, preferência materna no dia das mães, natal e ano novo alternados anualmente – mas deixava em aberto a definição de dias durante o resto do ano. Nada no documento afirmava que a mãe poderia visitar o filho apenas quinzenalmente. Diante dessa

⁹⁸ A guarda materna se sobressai nas decisões judiciais brasileiras pela experiência real e histórica do protagonismo feminino no cuidado com os filhos e as altas taxas de abandono paterno, ao mesmo tempo em que isso cria uma cultura de maior responsabilização materna na criação. Conforme argumenta Leite: “o princípio norteador dos nossos tribunais direciona-se em muitos momentos pela guarda exclusivamente materna, contribuindo para o fortalecimento do mito do amor materno e para a efetivação da ausência paterna, além de construir o imaginário de que ser pai é ser sinônimo de ser provedor” (Leite, 2015:63).

leitura, minha primeira reação foi de consternação diante de tamanha injustiça por parte da família do pai da criança. Comentei isso com Laura, e ela então pediu a Helena e a mim que conseguíssemos um advogado que fizesse uma reclamação à justiça sobre o caso. Nossa resposta foi afirmativa, tentaríamos encaminhá-la a algum advogado que pudesse ajudá-la. Ela repetia que não queria a guarda, só queria o direito de ver o filho quinzenalmente. Eu, no entanto, comovida com a história, reafirmava com certa insistência que pela determinação do juiz, ela poderia não só ver o filho, mas ficar com ele quando quisesse. Eu enfatizava que a guarda não era só dele, estava escrito claramente no papel, a guarda era dos dois. E, se ela quisesse, poderia pedir inclusive uma revisão da justiça, denunciando as tentativas de alienação parental por parte do pai da criança e solicitando a guarda exclusivamente materna. Enquanto eu proferia e teimava nesse discurso dos direitos da mãe na justiça brasileira, de tão inflamada com o relato de Laura, parecia não escutar quantas vezes ela dizia: “eu não quero a guarda, quero só ver meu filho”! Subestimei também as muitas interrupções de outras calins da família de Laura, que, ao acompanhar nossa conversa, diziam: “mas você tem que contar tudo, Laura. Conta porque ele te largou”.

Precisei de alguns dias para amarrar os pedaços da história e compreender que as interrupções das calins pedindo para que Laura me contasse sobre o motivo da separação – que para mim pareciam fora de hora, pois, a meu ver, nenhum motivo justificaria o fato da mãe não poder ver seu filho – estavam totalmente conectadas às restrições impostas pela família de Tulio. Faltava-me conhecer melhor a ‘lei cigana’ nesse momento inicial da pesquisa de doutorado, ou seja, a maneira cigana de codificar seus fluxos de movimento e de comportamento. Essa falta de compreensão me situou em uma posição de ingenuidade na condução do caso, baseada em traduções muito rápidas. Meu equívoco aqui foi “colocar em equivalência”, tomando emprestado a expressão de Isabelle Stengers (2018:447), os pressupostos da ‘lei brasileira’ e os da ‘lei cigana’, como se entre elas existisse uma medida comum. Quando, enfim, parei de pensar que estava falando a mesma coisa que Laura e as calins, percebi que, ao contrário, o que elas tentavam me dizer era algo bem diferente. Por mais que a situação do filho de Laura tenha sido levada à justiça brasileira que, por sua vez, proferiu uma decisão, para os calons a ‘lei cigana’ está acima.

Na sequência dos acontecimentos, depois da insistência das outras calins, Laura me contou o motivo da separação. Segundo ela, nos últimos anos juntos, Tulio não era um bom marido: destratava-a, e, ao fim do casamento, tampouco tinham

relações íntimas. Laura, então, arrumou um amante, outro cigano também casado que vivia no mesmo acampamento. Encontravam-se às escondidas nas redondezas, até que um dia um terceiro cigano viu e contou para seu marido. Ao confrontá-la, ela não negou e Tulio, então, furioso, a ‘largou’. Mandou-a de volta para a barraca de sua mãe, sem o direito de levar o filho. Laura sabia que pela ‘lei cigana’, quando um casal se separa, o direito preferencial de ficar com os filhos é da família do marido. Dependendo de como se dá a separação, isso pode ser negociável ou algumas vezes a ‘fuga’ da mulher inclui um ou mais filhos. Entretanto, no caso de traição feminina, não há negociação ou condescendência, uma vez que o adultério é considerado o ato mais ‘vergonhoso’ praticado por uma mulher. Nestes casos, portanto, a calin perde o direito sobre os filhos. Por isso Laura me repetia: “eu dei a guarda para ele. Só queria ver meu filho de vez em quando”.

Na leitura dos calons, o fato de a família de Tulio ter permitido a Laura ver o menino quinzenalmente já se mostrava uma excepcionalidade, pois o que acontece nesses casos na grande parte das vezes é uma ruptura radical entre mãe e filho. Tal exceção parece ter sido produzida inclusive pelo fato pouco usual da separação do casal ter envolvido a justiça brasileira, já que se casaram no civil e precisaram se divorciar legalmente. Quase a totalidade dos casamentos calon são realizados na Igreja Católica, instituição *gajon* incorporada de maneira unânime no ciclo ritual de casamento calon, como já mostrei no capítulo anterior. Grande parte dos calons não se casam no cartório, primeiro, justamente por não darem grande importância à lei brasileira, e, mesmo se quisessem, esbarrariam no fato de grande parte dos casamentos acontecerem quando os noivos ainda não têm idade legal para se casar. No caso de Laura, como mencionei, o casamento em cartório foi uma exigência do pastor da igreja pentecostal que frequentavam. Uma vez casados na lei brasileira, portanto, teriam que se divorciar judicialmente⁹⁹, por isso a decisão sobre a guarda de Diego foi proferida por um juiz ‘gajón’, causando essa incompatibilidade entre justiça brasileira e ‘lei cigana’. Nota-se, pela sentença do juiz, que mesmo a mãe afirmando ali na sua frente que cedia a guarda para o marido, o magistrado não acatou a vontade dos ciganos e decidiu pela guarda compartilhada. Imagino que o pensamento dele seja de salvaguardar os direitos maternos perante a lei brasileira,

⁹⁹ Conheci alguns casais ciganos que se casaram no civil e, ao se separarem, não o fizeram judicialmente, preferindo “deixar para lá”, ignorar, esquecer esse fato, pois sabem que este processo, além de ter um custo financeiro, ainda possui essa incômoda negociação entre ‘lei cigana’ e ‘lei brasileira’.

mas, para os ciganos, o que conta é 'lei cigana', e por ela o direito de tutela do menino é da família paterna.

Acompanhei diversos casos em que se confirmava a preferência da 'turma' paterna pela criação dos filhos em contextos de separações. O exemplo de Laura também não foi o único que envolveu a ameaça de acionar a justiça brasileira para pressionar o retorno de uma criança à família materna. No final de 2019, recebi uma ligação de outra calin me pedindo auxílio para exigir na justiça que a avó paterna devolvesse sua filha de cinco anos, fruto de um casamento já desfeito. Passados alguns dias, no entanto, calins de sua própria 'turma' me mandaram áudios dizendo ser absurdo o que ela queria fazer: "não tem essa história, não acredita nela, que é mentira. Quando ela separou, ela entregou a menina para a avó criar, deu a menina porque quis, entregou documento, entregou tudo! Agora não tem como voltar atrás!" Disse sua tia, desaprovando a atitude da sobrinha. Nesse caso, não houve traição, portanto, ela não 'perdeu a vergonha' ao fim do casamento. Ao contrário, o ex-marido que saiu com 'má fama', pois diziam que ele era bruto e agressivo com ela. Como consequência, ela conseguiu autorização da 'turma' paterna para levar consigo as duas filhas do casal. Depois de alguns meses solteira com as filhas na barraca de seus pais, 'juntou-se' com outro cigano e logo após entregou a filha mais velha para a avó paterna, ficando com a mais nova, que passou a ser chamada de filha pelo novo marido.

A atitude da própria calin de entregar a filha à avó após um novo 'juntamento' – mesmo depois de já ter conseguido autorização para ficar com ela – demonstra a força da preferência da 'turma' paterna. Em casos como esses, nos quais a calin julga que por algum motivo ou circunstância não pode ou não quer criar um filho, ela o direciona à 'turma' de filiação masculina da criança, detentora da preferência. Nos poucos casos em que uma criança é criada por avós maternos, certamente isso se deu depois que a 'turma' paterna abriu mão de seu direito. Essa nunca parece ser a primeira opção. Mais de um ano depois da calin entregar a filha, quando resolveu pegá-la de volta já era tarde demais, sua atitude não tinha retorno e foi desacreditada inclusive por suas parentes, considerando-a abusiva. Segundo os calons, no caso de traição feminina a 'lei cigana' é ainda mais clara, não há negociação sobre os direitos de criação, podendo a família paterna optar inclusive por privar a mãe de ter qualquer contato com o filho. Por isso, no primeiro caso, o de Laura, a privação imposta pela família do pai da criança não comovia ninguém de sua 'turma', pelo contrário, era

consenso entre calons e calins que, pela forma como aconteceram os fatos, ela ‘perdeu sua vergonha’ e assim não tinha mais direito de ver o filho.

Apesar de saber que do ponto de vista calon a ‘lei cigana’ importa mais do que a ‘lei brasileira’, Laura também sabia que os calons são considerados pelo Estado como cidadãos brasileiros, e, portanto, da perspectiva *gajon*, eles também devem obedecer às suas leis. Assim, se por um lado, do ponto de vista moral, as leis brasileiras pouco importam aos calons, por outro elas podem trazer-lhes consequências concretas, aplicando-lhes penas e sanções. Laura viu nisso uma oportunidade de negociar com a família de Tulio um convívio parcial com o Diego, já que seu divórcio lançou luz à justiça brasileira sobre a guarda do filho. No entanto, seu objetivo – como ela deixou claro – não era conseguir o filho de volta, e sim apenas usar a justiça brasileira para ameaçar a família do marido, fazendo com que eles a deixassem ver a criança ocasionalmente. Pedir a guarda do filho para a justiça brasileira seria cruzar uma fronteira moral e passar por cima da ‘lei cigana’: ela não queria isso. Laura sabia que um ato desses teria consequências ainda mais graves para sua reputação, seria ainda mais ‘vergonhoso’ para ela e nem mesmo seus parentes ficariam ao seu lado, lhe dariam ‘apoio’.

Após o pedido de ajuda de Laura para conseguir ver o filho, falei com vários calons e calins próximos a ela e as reações eram semelhantes. Diziam que ela tinha “cavado esse destino”, que “se ela não tivesse envergonhado o marido, ela poderia ver o filho”, que “se ela ligasse para o filho, não teria feito o que fez”. Basicamente nenhuma pessoa com quem conversei, nem mesmo um parente próximo contemporizou seu ato. “Ela envergonhou o marido”, diziam todos em um tom enfático, que denotava claramente que ela cometeu um dos atos moralmente mais condenáveis para uma calin. Uma traição impacta a ‘vergonha’ não apenas da calin que praticou o ato, mas de toda sua ‘turma’, principalmente dos homens responsáveis por ela, aqueles que na negociação de seu casamento deram sua ‘palavra’ pelo valor da filha ou da irmã. A infidelidade da calin, assim, coloca em cheque a ‘palavra’ de seu pai ou do calon responsável por ela. Ao descobrir, o marido deve devolvê-la ao pai, em um ato que demonstra a desfeitura da aliança entre aquelas ‘turmas’, a quebra da confiança entre elas. No caso de Laura, sua negociação de casamento foi feita pelo seu tio/irmão, um calon de ‘boa fama’ de sua ‘turma’ de origem, já que seu pai de sangue

é considerado um ‘homem sem palavra’ e seu pai/avô já faleceu. Assim, quando ‘largada’, foi ‘devolvida’ ao irmão, voltando a morar na barraca da mãe/avó¹⁰⁰.

Passados alguns dias de nossa última conversa sobre o assunto da guarda do filho, Laura se dizia deprimida. Reclamava que não tinha forças para se levantar da cama, chegando um dia a passar mal e ter que ser levada para o hospital. Minha leitura dos motivos da sua tristeza eram a falta que ela sentia da criança, mas os calons e calins de sua ‘turma’ interpretavam de outra maneira: diziam que a razão de sua melancolia era o fato de ‘seu nome estar correndo’, o que lhe impediria de conseguir um novo marido. “Ela está assim porque acha que não vai arrumar marido mais”, me disse seu irmão. “Nenhuma calin jovem assim fica feliz sem marido”, me afirmou sua tia, confirmando a ideia de que a pessoa adulta se pensa em par, nunca sozinha. Laura sabia que uma mulher jovem largada por motivo de traição perde seu valor, fica ‘mal falada’ e suas chances de arrumar um novo marido caem drasticamente. A notícia sobre a infidelidade de Laura circulou rapidamente entre todos os acampamentos do circuito mineiro: “teve um cigano aí que queria juntar com ela, mas aí ele avaliou bem, o nome dela estava caído e ele mudou de ideia”, contou-me outra calin de sua ‘turma’. Como já mencionei antes, a expressão ‘seu nome estava caído’ é comumente usada para dizer que a calin ‘perdeu sua vergonha’, sua reputação, ‘perdeu seu nome’.

Após vários meses vivendo naquela condição, sem nenhuma perspectiva de pedidos de ‘juntamento’, Laura foi a uma festa de casamento em outro acampamento e lá conheceu um cigano, solteiro, que se interessou por ela. Os dois trocaram olhares durante a festa e ele logo procurou saber se aquela moça aparentemente solteira estava disponível. As notícias sobre as intenções do rapaz em pedi-la chegaram até Laura e sua ‘turma’ na mesma noite e eles prontamente acenaram positivamente ao calon mediador da mensagem. O irmão/tio de Laura pediu para avisar ao rapaz que lhe desse um telefonema na semana seguinte para efetuar o pedido. Eles queriam garantir que a negociação fosse ligeira e que o pretendente não descobrisse a ‘fama’ de Laura, pois corria o risco de desistir. A ‘turma’ do rapaz era de outro estado e estava ‘pousada’ em um acampamento pouco conectado à rede de calons mineiros com quem trabalhei, em uma cidade mais afastada do interior de Minas Gerais. As notícias não chegavam tão facilmente até lá, mas nada era impossível, por isso a apreensão da

¹⁰⁰ Sua mãe, nesse caso, também é mãe de seu pai, como veremos em seguida.

‘turma’ de Laura. Nos dias que se seguiram, Laura ficou ansiosa à espera da ligação do calon. Ela havia gostado do rapaz, o achou bonito, jovem e tivera notícias de que sua ‘turma’ era ‘bem de vida’.

Durante a espera pela ligação, a fofoca sobre o interesse do calon já havia corrido pelo acampamento. Os calons mineiros comentavam que, por um lado, ela teve sorte de arrumar um pretendente e que isso se deu porque ele é “outro tipo de cigano”, e vive longe, onde a má reputação de Laura não havia chegado. Por outro lado, as calins de seu núcleo familiar demonstravam uma certa desaprovação e preocupação pelo fato de o pretendente ser um cigano de uma ‘turma’ desconhecida, dele ser de outra rede de acampamentos, o que dificultaria saber notícias da calin, saber se seria bem tratada. No entanto, com a dificuldade de arrumar um marido entre os mineiros devido à sua ‘má fama’, todos sabiam que o irmão/tio de Laura aceitaria o ‘juntamento’. Após uma semana, o pai do calon pretendente ligou para o irmão/tio de Laura ‘pedindo para juntar’, conforme era esperado. Ele, por sua vez, fez um pequeno discurso enaltecendo o valor da irmã, criando um certo suspense sobre o aceite, para não levantar suspeitas, mas consentindo ao final da ligação. Negócio firmado. Dois dias depois, o calon chegou de carro no acampamento para buscá-la. Laura já estava com suas coisas prontas para ir embora com ele.

Laura partiu feliz e esperançosa, sem olhar para trás, pronta para começar uma nova vida ao lado do esposo. Nos últimos tempos, já mais conformada com a perda do direito de ver o filho, ela não falava muito dele. Depois de chegar aos ouvidos da família do ex-marido sua ameaça de acionar a lei brasileira para intervir no caso, ela ainda conseguiu que a avó paterna do menino o levasse ao posto de saúde por duas vezes. No entanto, esses últimos encontros já foram como “baldes de água fria”, marcados por uma apatia do filho em relação a ela, pois sua família paterna lhe contava as histórias sobre a ‘perda de vergonha’ da mãe. Ele a evitava e já chamava de mãe a avó paterna. Assim, em sua partida com a ‘turma’ do novo marido, nem mesmo houve por parte dela alguma tentativa de se despedir da criança. Foi a partir daí que comecei a compreender que o término de um casamento muitas vezes produz um corte na relação entre mãe e filho.

Nas separações por traição feminina e também naquelas por ‘fuga’, as calins frequentemente acabam tendo que deixar os filhos para trás, pois, como mencionei,

a preferência é da ‘turma’ paterna. Sua criação normalmente é feita pelos avós, já que o pai empreenderá um movimento de buscar uma nova esposa e formar uma nova unidade familiar no interior daquela ‘turma’. Veremos isso em seguida. Nos casos que não envolvem a ‘perda da vergonha’ da mulher, pode haver uma negociação posterior com a ‘turma’ masculina sobre a tutela ou o convívio com a criança, como também já mencionei. As situações que presenciei em que as mulheres ficam com os filhos, normalmente estão relacionadas ao desinteresse dos avós paternos em criar a criança, principalmente em casos onde o pai tem uma reputação baixa e sua prole é de certa maneira também desdenhada pela própria ‘turma’. O que constatei em campo, contudo, foi uma recorrência bem maior de situações em que os filhos de um casal separado ficam com a ‘turma’ paterna. E isso – ao contrário do que eu inicialmente julgava – acaba sendo muitas vezes a alternativa preferida pelas próprias calins, uma vez que uma mulher ‘largada’ acompanhada de um ou mais filhos possui um valor de negociação ainda menor, tendo maiores dificuldades de arranjar um novo marido. A perda do direito de criar os filhos, assim, pode representar o aumento da possibilidade de uma calin conseguir um novo e mais valorizado cônjuge.

Um caso que acompanhei é ilustrativo dessa tendência. Verônica me contou que foi ‘largada’ pelo primeiro marido há alguns anos e a ‘turma’ dele não quis levar o filho do casal, ainda bebê. Quando Verônica voltou à barraca de seus pais, eles decidiram dar o neto para um de seus filhos casados, irmão da calin. Quando perguntei à outra cigana porque eles haviam feito isso, ela me respondeu: “porque ela estava solteira uai, voltou para a barraca dos pais”. Sua explicação terminava aí, sugerindo uma obviedade no fato de que uma calin ‘largada’ não deveria criar um filho sozinha. “É vergonha para ela”, me disse outra. Seus pais acharam por bem não criar o neto, pois isso escancararia a filiação materna, ele continuaria sendo identificado como filho de Verônica, o que poderia desvalorizá-la perante um novo pretendente. Algum tempo depois, a calin ‘se juntou’ com outro cigano, o tempo foi passando e eles tiveram dificuldades de engravidar, o que se transformou em uma questão extremamente sofrida para o casal. Um núcleo familiar sem filhos é considerado um núcleo incompleto, já que do ponto de vista cigano, ter filhos é uma parte fundamental do processo de consolidação de qualquer união conjugal e do próprio amadurecimento da pessoa. Verônica, no entanto, nunca se referiu à criança que havia gerado no primeiro casamento como seu filho. Agia como se nunca tivesse tido um filho, aquele não contava. Isso não quer dizer, no entanto, que ela não tivesse

afeição pela criança. O garoto vivia bem próximo a ela, pois seu irmão, que se tornou pai do menino, mora no mesmo acampamento junto à esposa – que se tornou mãe do garoto – e outro filho. Verônica vivia, portanto, na mesma ‘turma’ daquela criança gerada por ela, convivendo e cuidando do garoto, mas sempre o tratou, o chamou e o viu como seu sobrinho. Nesse caso, portanto, a separação entre mãe e filho decorrente do fim de um casamento produziu um reordenamento do elo de parentesco – de filho a sobrinho – sem, no entanto, a perda de um vínculo social, já que a criança permaneceu na ‘turma’.

Já nos casos que envolvem a ‘perda da vergonha’ da mulher decorrente de uma traição, há não apenas a reconfiguração do elo de parentesco, mas o corte do convívio entre mãe e filho. A criança fica na ‘turma’ paterna e passará a ser criada pelos avós, fazendo com que o vínculo entre mãe e filho se dilua progressivamente. Como já adiantei, o pai da criança irá concentrar suas forças para buscar uma nova esposa, com quem irá construir um novo núcleo familiar. Ele, no entanto, não perde o status de pai. A avó paterna logo ganha o posto de mãe, assim como o avô paterno também se torna pai. A criança passa assim a ter dois pais e uma nova mãe. Com o avançar da pesquisa de campo, foi sendo possível mapear essas reconfigurações dos elos de parentesco a partir das separações e percebi que eram uma constante.

Como mencionei no primeiro capítulo, os calons usam o termo ‘parente de sangue’ para se referirem a uma relação de parentesco cognática. A maneira como os calons formulam as frases que descrevem a reconfiguração nas relações de parentesco sempre enfatiza o potencial de fragilidade deste vínculo de sangue, corroborado às vezes pelo uso do verbo “ser” no passado, seguido de uma objeção que afirma a ênfase na relação atual, atualizada através do convívio e da proximidade: “ela era a mãe de sangue, mas a mãe agora é a outra”. No caso de Laura, por exemplo, Diego era seu ‘filho de sangue’, mas hoje é filho da avó e do avô paternos e também de Tulio, mesmo que more com os primeiros. Tulio ‘se juntou’ com outra calin e vivem ao lado da barraca dos seus pais. O fato de Laura ‘ter deixado de ser mãe’ de Diego não implica necessariamente que a avó materna do menino deixou de sê-lo. Julieta, mãe de Laura, continuou sendo chamada de avó pelo menino, e, quando se encontram, durante algumas festas onde estão presentes as duas ‘turmas’, ela troca carinhos com o neto. Nesse caso, a manutenção do vínculo entre a criança e sua família materna foi facilitada pelo fato da ‘turma’ materna viver no mesmo acampamento, onde as ‘turmas’ acabam se cruzando em festas ou no cotidiano. A saída de Laura do

acampamento após 'se juntar' com outro calon inclusive facilitou a relação da avó materna com Diego. Ele não podia chegar perto da 'turma' materna enquanto sua 'mãe de sangue' estava por lá. Essas dinâmicas, contudo, serão definidas de acordo com a situação; em muitos casos, dependendo da reação das famílias diante de uma separação, ela pode ocasionar grande brigas coletivas e um rompimento radical entre todas as pessoas das duas 'turmas'. Diante de uma separação que envolve a 'perda da vergonha' feminina, portanto, a manutenção da relação entre os filhos e o restante da 'turma' materna será circunstancial. Já uma inflexão do elo de parentesco e o corte do vínculo entre mãe e filhos é um pressuposto.

Se voltarmos alguns anos no passado de Laura – a calin que perdeu o direito de criar o filho em decorrência de sua traição – descobrimos que Julieta, aquela a quem ela chama de mãe, anteriormente era sua avó, mãe de seu pai. Outras calins de sua 'turma' me contaram que quando Laura era criança, sua 'mãe de sangue' traiu o marido, 'envergonhando-o' e 'perdendo assim sua vergonha'. Ela então foi 'largada' e teve que deixar Laura com os avós paternos. O falecido marido de Julieta, inicialmente avô de Laura, passou a ser seu pai, compartilhando o termo de parentesco com seu 'pai de sangue', que vive até o momento em uma barraca ao lado da mãe, Julieta. Laura, portanto, possui dois pais – um já falecido – e uma mãe. Julieta é mãe de Laura, ao mesmo tempo em que é sua avó paterna. A história de Laura, que repete a de sua 'mãe de sangue' na geração anterior, atesta a dimensão diacrônica da recorrência das traições femininas, deixando claro como o ato de trair entra como um agente amplamente integrado às dinâmicas calon de produção e atualização do parentesco. Em outros termos, mostra como a construção do parentesco está intimamente vinculada aos comportamentos conjugais. Para os calons, a produção do parentesco é um processo que conjuga assim a dimensão do sangue com seus aspectos contínuos de convívio e partilha, dimensões que não se excluem. Aqui é possível perceber como a atualização de um elo de parentesco não elimina o elo anterior, eles são de certa maneira cumulativos no interior da 'turma'. Um dos elos é momentaneamente tido como principal (por exemplo, Julieta é mãe de Laura), mas as outras relações que elas acumulam podem ser mobilizadas a depender da situação (por exemplo, Julieta sendo avó de Laura).

Continuemos com outros casos etnográficos que ajudam a complexificar ainda mais o potencial múltiplo dessas relações. Samara é uma calin de dez anos e vive na barraca de Nico e Vera, que, do seu ponto de vista, são seus pais. Do ponto de vista do

seu ‘pai de sangue’ – Aluísio –, Nico e Vera são avós da menina; mas, se levarmos em conta o ponto de vista da relação mediada pelo sangue, Nico e Vera são seus bisavós. Convido a leitora e o leitor a entrar nos detalhes dessas diferenças de perspectiva, que se dão a partir da supressão do vínculo materno em duas gerações. Seu ‘pai de sangue’, Aluísio, largou sua ‘mãe de sangue’ quando Samara ainda era bebê, depois de descobrir que a esposa o estava traindo com outro cigano. Aluísio a mandou de volta para a família de origem, ficando com a filha. Samara foi criada na barraca dos pais de Aluísio que um dia já foram seus avós, ou seja, a história de Aluísio também seguiu um enredo semelhante. Ele era ‘filho de sangue’ de uma mãe que praticou adultério e, quando seu pai a largou, Aluísio tornou-se filho dos avós paternos. Este encadeamento temporal de feitura e desfeitura de alianças no interior desta ‘turma’ produziu uma multiplicada composição nas relações de parentesco de toda a família. Os primeiros termos de parentesco usados para definir a relação entre Aluísio com Nico e Vera era a de neto. Após a desvinculação entre Aluísio e a ‘mãe de sangue’, o casal de avós passou a ser seus pais. Do ponto de vista do ‘parentesco de sangue’, portanto, Nico e Vera são bisavós de Samara. Contudo, quando ela era bebê e seus ‘pais de sangue’ ainda estavam casados, essa relação entre Samara e o casal Nico e Vera não era mobilizada como principal, e sim a de avós e neta, embasada pela relação de pai e filho que predominava entre eles e Aluísio. Quando a mãe de Samara foi embora e ela passou a ser criada pelo casal Nico e Vera, a relação que predominou entre eles foi a de pais e filha, continuando assim até hoje.

Samara atualmente mora na barraca dos ‘pais’, Nico e Vera, dorme, faz as refeições e é cuidada por eles. Seu ‘pai de sangue’, Aluísio, vive em uma barraca ao lado com sua atual esposa. Samara usa o termo ‘pai’ para designar sua relação tanto com Aluísio quanto com Nico. Mas, às vezes chama Nico de avô. Apesar de o casal de idosos cuidar de grande parte do dia a dia da menina, Aluísio compartilha com eles algumas despesas financeiras da filha e tem autoridade sobre ela, dando a ela permissão ou não para ir ao ‘território’ de outra ‘turma’ ou ir a uma festa, por exemplo. No entanto, Samara não compartilha intimamente o cotidiano da barraca de seu ‘pai de sangue’. Sua esposa, Catarina, apesar de ter uma boa relação com Samara, não possui ingerência sobre a enteada, nem a obrigação de qualquer cuidado com ela, o que deixa bem claro que a relação de cuidado maternal não é extensiva à cônjuge do ‘pai de sangue’.

O encadeamento de separações impulsionadas por traições femininas em duas gerações produziu assim uma série de rearranjos nas relações de parentesco de quatro gerações em uma família. A doação dos filhos que se separam das mães para os avós paternos cria, portanto, uma tendência de que a relação principal de parentesco entre ego e todos seus consanguíneos e afins suba uma geração no interior da 'turma'. O elo anterior, contudo, não é perdido, ele está lá, latente, gerando um duplo parentesco. O tio paterno passa a ser mobilizado como irmão, não deixando de ser tio. Assim como o primo paterno passa a ser mobilizado como sobrinho, mantendo ainda um elo como primo. O parentesco calon produzido no interior da 'turma' paterna é assim entendido como resultado dessas múltiplas possibilidades de elos. O termo não intercambiável, no entanto, é aquele que vincula 'pai de sangue' e filho. Mesmo nos casos em que o calon 'perde a palavra' e a mulher consegue criar os filhos, o homem não perde o lugar de pai, ao contrário do que acontece com as calins.

Quando o homem perde a palavra

Ivana era casada com Guido e vivia com ele e os quatro filhos do casal em um dos acampamentos mineiros. Guido é conhecido pelos excessos: bebe demais, briga demais, sempre arruma confusão por onde passa e sua agressividade se estendia à esposa. Certo dia, durante uma intensa briga do casal seguida do uso de violência do marido, Ivana o 'largou', fugindo para a barraca de seus pais em outro acampamento com a filha mais nova, de dois anos. Os outros três filhos homens ficaram para trás. Ao chegar no 'território' de sua 'turma', com a ajuda deles, ligou para a polícia e fez uma denúncia contra o marido, que acabou sendo preso. A violência contra a mulher é um relevante motivo para um calon 'perder seu nome' e sua 'palavra' e conseqüentemente enfraquecer seu direito de ficar com os filhos. Após sair da cadeia, Guido tentou chantagear a esposa para que voltasse para ele, ameaçando tomar a filha de volta, mas não encontrou 'apoio' nem de seus familiares: "sua palavra não valia mais nada", diziam. Ivana pôde, assim, ficar com a filha mais nova, mas os outros três filhos passaram a viver com a avó paterna. Nesse caso, a 'perda do nome' masculino produziu um rearranjo diferente dos filhos diante da separação; a mãe, que não 'perdeu a vergonha', conseqüentemente também não perdeu o elo de parentesco com nenhum dos quatro filhos. Mesmo vivendo apenas

com a filha mais nova, os filhos homens ainda a tinham como mãe e eram regularmente levados pelos parentes paternos ao seu novo ‘território’ para visitá-la.

Poucas semanas após a separação, Ivana aceitou um pedido de ‘juntamento’ de um cigano do mesmo acampamento de seus pais, um calon com quem eu tenho amizade. Em uma visita que eu fazia para o casal, perguntei a ele, longe da presença da esposa, se eles tinham planos de trazer as outras crianças para viver com eles. “Não é assim que funciona” explicou-me. “Foi bom para ela deixar os meninos lá na turma do pai, senão ela não arrumava marido. Eu recebi a menininha dela de braços abertos, mas tem muito cigano que nem só com uma criança juntava com a moça, como eu fiz”. Na avaliação do novo marido e de outras interlocutoras, a maneira como se configurou a situação foi considerada vantajosa para Ivana. Ela ficou com uma filha e tinha contato com os outros filhos, mantendo seu vínculo materno, sem com isso perder as perspectivas de ‘se juntar’ novamente. Isso tudo foi possibilitado pelo fato de sua ‘vergonha’ não ter sido abalada durante o processo de separação. No entanto, uma questão ainda me intrigava: se caso ela quisesse, poderia ficar com os outros três filhos? Segundo minhas interlocutoras, o comportamento inadequado do ex-marido garantiu a ela a continuação da posição de mãe, mas não retira da ‘turma’ paterna o direito sobre as crianças, sobretudo porque eram três crianças do gênero masculino, ou seja, três potenciais ‘homens de nome’ para fortalecer aquela ‘turma’.

Vejamos o caso da separação de outro casal, Catarina e Jeremias, cujas particularidades contribuíram para uma redistribuição dos filhos entre suas ‘turmas’ distinta das anteriores. Jeremias é mais um exemplo de ‘homem sem palavra’, reunindo todos os atributos morais mais condenáveis para um calon: tem problemas com o excesso de bebida e com drogas, é violento com as mulheres e não tem dinheiro circulando, pois não consegue fazer ‘catiras’. Seu histórico de problemas fez com que hoje ele não arrume nenhuma esposa. Ele é, portanto, um calon sozinho, situação bem frustrante para um cigano. Por muitos anos foi casado com Catarina e tiveram um casal de filhos, Cauã e Helen. Depois de ser muito maltratada, Catarina conseguiu ‘fugir’ com as duas crianças. Na ‘turma’ de Jeremias, seu pai já faleceu há muitos anos e a mãe viúva não fez questão de assumir um ou os dois netos para criá-los sozinha. O ‘homem de palavra’ de sua ‘turma’, o irmão mais velho de Jeremias, também poderia, se quisesse, retomar a criação dos sobrinhos, mas tinha acabado de se casar e iniciar uma nova unidade familiar. O desinteresse da família paterna em

reivindicar a criação das crianças e a manutenção da ‘vergonha’ de Catarina após a separação a permitiram manter os dois filhos próximos dela.

No entanto, Catarina não possui uma forte ‘turma’ de origem para lhe ‘apoiar’: seu pai e o irmão faleceram, restando-lhe como principal apoio a mãe viúva e as conexões das duas com ‘turmas’ formadas em torno de alguns tios. Por algum tempo as duas viveram junto com as crianças, ‘apoiadas’ por outras ‘turmas’ de parentes, mas, depois que Catarina se juntou novamente com outro calon, os dois filhos passaram a viver na barraca da avó materna. O convívio com a mãe nunca cessou, mas como ela havia montado outra unidade familiar, todos preferiram que as crianças morassem com a avó. Apesar de nesse caso a criação ter ficado a cargo da família materna, os vínculos dos filhos com o pai e com a ‘turma’ paterna sempre foi cultivado. Jeremias nunca deixou de ser o pai, mas tampouco poderia exercer qualquer controle sobre os filhos ou ser o calon responsável pela negociação do casamento ou ‘juntamento’ dos filhos. Essa função foi transferida para Guilherme, seu irmão mais velho. O filho de Catarina e Jeremias alternou períodos da infância na casa do tio paterno, quando a avó passava alguma dificuldade financeira para alimentar os dois netos. Os familiares de ambos os lados também viam como importante para o garoto o convívio com um parente do gênero masculino, para lhe ensinar as ‘coisas de homem’ e lhe colocar no circuito da ‘catira’. Mas seu vínculo mais forte sempre foi com avó materna e é para sua barraca que ele volta até hoje, já adulto, quando se separa de uma calin. No entanto, seu tio paterno ainda é responsável por ele. Em uma de suas ‘breganhas de juntamento’ que acompanhei, indaguei à avó porque Guilherme era o responsável pela negociação. Ela me explicou: “porque algum parente homem tem que tomar as rédeas da negociação. E a palavra do Guilherme é mais firme. A palavra do pai dele não vale nada não”.

Neste caso, é interessante notar que a partir da ‘perda do nome’ e da ‘palavra’ do pai, foi possível a criação dos dois filhos pela família materna. Isso porque, além da ‘manutenção da vergonha’ da mãe, a ‘turma’ paterna abriu mão de seu direito. No entanto, a transferência da criação para o lado materno não desvinculou os filhos da ‘turma’ paterna. Será deste lado, a partir da figura do tio, o ‘homem de nome’ da ‘turma’, que os filhos de Catarina e Jeremias encontrarão o ‘apoio’ ligado às questões que concernem aos homens. Os elos de parentesco, por sua vez, permanecem os mesmos, já que não houve nenhum corte radical nas relações, nem de um lado, nem de outro.

Os dois exemplos mostram, portanto, que quando o pai ‘perde a palavra’, o elo de parentesco com a mãe não se perde, mas o direito de criar os filhos vai depender de outra série de fatores e negociações com a ‘turma’ paterna. A tutela das crianças envolve também interesses e desejos, que variam. Os avós paternos podem querer ou não criar os netos, ou escolher uns em detrimento de outros. O gênero das crianças pode exercer certa influência nesta opção, como mostrei, assim como a mãe pode preferir também não criá-los, ou criar um e não todos, pois essa decisão coloca em risco seus ‘juntamentos’ futuros.

4.3 Breganhando Juntamentos

Em meados de 2018, meu amigo Natan, um calon de vinte anos, foi ‘largado’ por sua primeira esposa e em pouco mais de um mês já tinha planos de ‘pedir para se juntar’ com outra calin que conheceu em uma ‘festa de santo’. Os festejos de casamento, batizado e ‘festas de santo’ são as melhores ocasiões para se encontrar pretendentes, uma vez que juntam uma quantidade grande de ‘turmas’ de vários acampamentos da rede de calons mineiros. As chamadas ‘festas de santo’ são comemorações em homenagem à Nossa Senhora Aparecida, patrocinadas por alguns calons que geralmente realizam o festejo como pagamento de uma promessa a esta que eles consideram a padroeira dos ciganos (que coincide com a padroeira do Brasil). O rito é composto por vários dias de festa – quantos o patrocinador da festa conseguir pagar¹⁰¹ –, nos mesmos moldes de todas as comemorações calon, demandando muito churrasco, cerveja e ‘fórró’. E deve necessariamente terminar no dia 12 de outubro, dia da Santa, com uma cerimônia que inclui uma oração coletiva de um terço e, logo após, o hasteamento de um estandarte para ela (fotos 11 a 14). Foi durante uma dessas grandes festas que Natan conheceu Ananda e descobriu que ela também havia acabado de se separar de seu primeiro marido. Os dois trocaram de longe alguns olhares e o rapaz esperou a cerveja lhe “subir à cabeça” para criar coragem e começar a conversa com o pai dela.

¹⁰¹ A festa é custeada por um calon, que pode repetir seu patrocínio por vários anos (a depender de sua promessa) ou se revezar com outros calons para sua realização anual. Durante o festejo, contudo, todos os devotos da Santa acabam contribuindo financeiramente para sua continuação, fazendo “vaquinha” para comprar mais cerveja ou promovendo leilões de tecido ou outros bens para auxiliar nos custos.

Natan faz parte de uma ‘turma’ da qual tenho muita amizade. Depois de se separar da primeira esposa, voltou para a barraca da mãe. Cheguei ao seu acampamento na manhã seguinte à festa em que ele conheceu Ananda e o assunto principal naquela ‘turma’ era o novo pedido de Natan. Ao me revelar que se tratava da filha de Armando, um calon de outro acampamento, eu lhe contei surpresa que seu pretendido sogro era também meu amigo. Natan ficou radiante com essa notícia e me fez um inusitado pedido: queria que eu entrasse na negociação com o pai da moça, para lhe ajudar na concretização da ‘breganha de juntamento’. Ele me contou que no dia anterior havia manifestado para Armando a vontade de pedir sua filha e este lhe deu abertura, mas a negociação teria que prosseguir após a festa. Natan é outro exemplo de um jovem calon que não tem o ‘apoio’ de um ‘homem de nome’ em sua ‘turma’. Seu pai faleceu quando ainda era criança, a ‘mãe de sangue’ ‘se juntou’ com outro calon e sua criação foi feita pela avó paterna, já viúva, que se tornou sua mãe. Em casos como este, em que não há um ‘homem de nome’ para conduzir as negociações de ‘juntamento’, e no qual não se opta pela ‘fuga’, as mulheres mais velhas costumam assumir o papel de ‘chefes da turma’ enquanto os jovens calons ainda não possuem um status de ‘homem de palavra’. Como responsáveis por Natan, sua mãe e sua tia assumiram a negociação junto ao pai da pretendente. E, neste caso, minha posição muito próxima à ‘turma’ de Natan, unida ao fato de ser amiga do pretendido sogro, me propiciou a oportunidade de ser agente nesta ‘breganha’.

As pessoas da ‘turma’ de Natan passaram o dia discutindo sobre a ‘breganha de juntamento’. A mãe e a tia traçaram as estratégias para os próximos passos: “primeiro você liga para o pai da moça, fala das suas intenções, depois a gente liga para reforçar” e deram conselhos sobre o que ele deveria dizer. Natan queria agir logo, pois estava preocupado com a concorrência: “está cheio de cigano querendo pedir a Ananda. Tenho que tomar cuidado com o primo Warley. Se ele ficar sabendo que ela foi largada, passa na minha frente. Toda menina que eu quero pedir ele tenta furar meu olho”. O outro primo que acompanhava a movimentação, contudo, rebateu: “ah, não é assim não. Mulher largada não está com a moral lá no alto assim não”.

Natan ligou para Armando, conforme orientado pelas calins, e disse a ele com a voz trêmula que era um rapaz simples, não tinha dinheiro, mas era bem-intencionado e gostava da menina. Armando respondeu que não tinha problema ele não ter dinheiro, o importante era ‘ser rapaz direito’ e tratar bem sua filha. Afirmou ainda que se a ‘tratativa’ desse certo, o casal teria que ficar em sua ‘turma’ e ele

introduziria o rapaz em um bom circuito de 'breganhas': "eu te coloco na fita", prometeu. Mas, para tudo isso se concretizar, ele teria que pensar alguns dias sobre o 'pedido' e também ter a afirmativa de que este era o desejo da filha. Após a conversa dos dois por telefone, as calins responsáveis por Natan definiram que o próximo passo seria eu enviar um áudio por *Whatsapp* para Armando e me orientaram sobre o que seria importante enfatizar. Elas me pediram para não mencionar que eu estava ali com elas, no mesmo acampamento que Natan: "Isso aí pode melar tudo, ele pode desconfiar que a gente mandou tu dizer alguma coisa, né? E tu só vai dizer verdade, tu sabe que ele é um bom menino!" Eu concordei e consenti. Depois de preparada, iniciei minha participação na 'breganha' e transcrevo aqui parte do áudio que enviei ao calon:

Oi Armando, é Juliana, como você está meu amigo? E a família? Armando, estou sabendo que tem um cigano aí querendo pedir sua filha.... O Natan... Então, eu estou mandando este áudio para falar que eu conheço muito ele, convivo muito com ele quando estou lá no acampamento da sua turma, sei que ele é um menino bom. Eu acompanhei de perto o primeiro casamento dele e vi que ele era um ótimo marido, um homem sério, que respeitava a esposa, que não bebe muito, não usa droga, eu gosto muito dele. Então, eu vou ficar feliz se der certo esse juntamento do Natan com sua filha! (Juliana).

Logo em seguida ele me respondeu, enviando outro áudio:

"Aqui Juliana, obrigado, fico até agradecido de você ter dado sua opinião. Na festa foi a primeira vez que eu o vi. Estou pensando ainda, espero que ele entenda. Tem a situação dele aí, e eu tenho que ver um espaço aqui para ver se dá para ele armar a barraca dele aqui. Então, eu não estou em descordamento com ele não, eu não vou dizer agora nem que sim, nem que não, porque minha filha já foi casada, e você sabe como é mulher que já foi casada, ela é quem decide. Se ela decidir que é legal para a vida dela eu não vejo obstáculo nisso não. Ainda mais que você está falando que ele não é drogado, toma a cerveja dele tranquilo. A primeira vez que eu o vi foi ontem, conversamos um pouco. Mas igual eu falei com ele, a gente tem que passar a conversar mais, entender mais. Dialogar mais uns com os outros para ver o que vai acontecer" (Armando).

Como fica claro no diálogo, os 'juntamentos' com calins também pressupõem uma árdua negociação, sobretudo se o pai da moça for um 'homem de

nome', como é o caso de Armando. A negociação, nesse caso, já é mais flexibilizada do que no primeiro casamento, mas não deixa de ser um empreendimento trabalhoso para o noivo e sua família, o que sugere ser um dos motivos do alto índice de 'juntamentos' por fuga. Um certo afrouxamento se dá pelo fato de a calin já não ser mais virgem, o que faz com que sua valorização seja diminuída. É justamente o que demonstrou o primo de Natan quando disse que "mulher largada não está com a moral lá no alto". Nesse sentido, as condições sob as quais se dão a separação feminina (como vimos no caso de Laura) impactam na manutenção ou perda de sua 'vergonha', e conseqüentemente na quantidade de calons que irão se mostrar interessados em pedi-la em 'juntamento'. Assim, a demanda de pedidos influencia no valor de 'breganha' de uma calin. No caso de Ananda, sua separação não estava ligada à traição, o que lhe garantiu a manutenção de sua 'vergonha', e, conseqüentemente não lhe traria problemas para 'se juntar' novamente. Seu pai, sabendo disso, não precisava abrir mão de todo o rito da 'breganha de juntamento', nem ceder muito por medo de não conseguir pretendentes para a filha. Ananda ainda era bem valorizada, pois além de 'ter vergonha', Armando tem 'boa fama', é um 'homem de nome e de palavra'. Não faltariam calons se candidatando a serem seu genro.

Junto a isso, há na fala de Armando um aspecto crucial do 'juntamento', que o diferencia do primeiro casamento: nele, a opinião feminina na escolha do marido tem muito mais peso. Se no primeiro arranjo a escolha do pretendente parte muitas vezes dos pais, sendo possível uma calin se casar sem ter o mínimo interesse no marido, no 'juntamento' isso não acontece. Um pai pode vetar o 'juntamento' da filha com um calon que ela está interessada, mas certamente não conseguirá obrigá-la a 'se juntar' com alguém que ela não goste ou aprove. O processo de 'se juntar' é, assim, uma espécie de variação mais maleável do processo de se casar, onde a diminuição do valor de negociação da filha por já ter perdido sua '*honra*' promove, por outro lado, o aumento de sua agência na escolha do parceiro. Isso, contudo, não retira o papel do pai e a influência de sua 'turma' na definição do 'juntamento', pois 'juntar' é também unir 'turmas' e iniciar uma nova e intensa relação de aliança entre elas.

A fala evasiva de Armando gerava ansiedade em Natan, que por um lado nutria esperanças, por outro percebia que o 'juntamento' com Ananda estava longe de estar garantido. Chegou, então, a vez da mãe e da tia ligarem para tentar convencer o pai da moça. No telefone, elas fizeram uma série de elogios a Natan, reiterando o que ele

próprio e eu já havíamos dito e pediram autorização para no próximo fim de semana irem até seu acampamento para fazerem o pedido pessoalmente a Armando e a filha. Ele concordou e a conversa acabou assim. No restante do dia, Natan e as parentes ficaram elucubrando os próximos passos: Se Armando e Ananda ‘firmarem’ o aceite, eles aproveitam a ida e já compram por ali carne e cerveja para realizar a festa de noivado no mesmo dia. Eles teriam que negociar o tempo necessário para a realização da ‘festa do juntamento’, mas levando em conta que muitas coisas já estão providenciadas, pois Natan já tem barraca e alguns eletrodomésticos do casamento anterior¹⁰². Já Ananda possui ‘jogos de canto’¹⁰³ novinhos, avisou o pai dela. Outro detalhe já adiantado por Armando foi o tempo mínimo que o casal teria que viver perto dele, caso se concretize a ‘breganha’: um ano, para que ele acompanhe como o casal está vivendo e para firmar Natan no circuito da ‘catira’. Depois disso, caso aprovado pelo sogro, o casal poderia pensar em voltar para perto da ‘turma’ masculina: “guarda meu pedaço de terra aqui do seu lado”, avisou Natan para a mãe.

Fui embora do acampamento na véspera de Natan e as calins partirem rumo ao pouso de Armando, em uma cidade próxima, na tentativa de firmar o noivado. Após o pedido das calins para que eu não contasse à Armando que eu estava com elas no momento do meu áudio, eu sabia que seria impossível acompanhar presencialmente o desenrolar da ‘breganha’ no acampamento de Armando. Na semana seguinte, enviei mensagem para elas para saber notícias, mas me responderam desviando-se do assunto. Só consegui retornar a esse acampamento duas semanas depois, e, quando cheguei, o cenário já havia mudado completamente: Natan havia reatado com a primeira esposa e me contaram que Armando havia ‘dado’ a filha para outro jovem calon, filho de um primo que tinha ‘bom nome’. Assim como nas ‘breganhas de casamento’, as de ‘juntamento’ costumeiramente não chegam ao final, pois, como afirmei, continuam envolvendo complexas negociações entre famílias, compostas por inúmeras variáveis. As calins me contaram que no curto tempo em que estive fora, Ananda recebeu outros pedidos de ‘juntamento’ de pretendentes de ‘boa fama’, o que diminuiu as chances de Natan, e, junto a isso, a antiga esposa o procurou afirmando estar grávida, o que fez com que reatassem.

¹⁰² Quando um casal se separa, tudo que está dentro da barraca do casal fica com o homem, incluindo os vestidos presenteados por ele. Estes, no entanto, não serão aproveitados pela nova esposa, e sim queimados (ver cap. 5).

¹⁰³ Nome que os calons dão ao enxoval, composto por tecidos que cobrem todos os móveis e eletrodomésticos da barraca. Trabalharei com mais detalhes os jogos de canto no próximo capítulo.

Uma calin ou um calon podem passar por inúmeros ‘juntamentos’, conforme venho mostrando. É possível perceber certas regularidades dentro da variação que compõe essas feitura e desfeitura de relações; um dos pontos de invariabilidade é o retorno da calin à barraca dos pais a cada separação, o que demonstra a continuidade entre a mulher e sua ‘turma’ de origem, contrariando qualquer argumento de sua posição alienável, como discuti no capítulo anterior. Por um lado, como mostrei, se os termos de parentesco podem variar no interior de uma ‘turma’, por outro, uma pessoa, seja ela homem ou mulher, não perde seu vínculo com sua ‘turma’ de origem, mesmo quando se afasta dela. A mulher, portanto, nunca deixa de ser uma parte de sua ‘turma de sangue’ e isso é um ponto fundamental de garantia de seu retorno: seu ‘apoio’, nas situações em que ela deixa de ser um par, está neste lugar. Contudo, ocupar este lugar na ‘turma’ de origem deve ser uma situação provisória, porque estar casado é o pressuposto para uma vida completa.

Quando uma ‘breganha de juntamento’ se concretiza, as etapas rituais que se seguem também são espécies de versões resumidas do rito de casamento. Como sugeri Natan, quando o pai ‘firma sua palavra’ aceitando ‘dar a filha’, o acordo é frequentemente selado com uma pequena festa de noivado, que acontece no ato do acordo. As duas ‘turmas’ contribuem com dinheiro para fazer um pequeno churrasco de comemoração da ‘breganha’. Alguns dias depois, marcam a ‘festa do juntamento’ propriamente dita. Em alguns casos, por falta de dinheiro, pode não haver a festa de noivado. O tamanho e a fartura da ‘festa de juntamento’ também varia de acordo com a capacidade de provimento das ‘turmas’ envolvidas. Na ‘festa de juntamento’, a etapa da igreja católica é suprimida e toda a comemoração costuma ser realizada em um único dia, que inclui o forró, o churrasco e a ‘entrega da noiva’. Cada festa é sempre uma maneira de comemorar a aliança e estreitar as relações entre as duas ‘turmas’ que estão se unindo. Os pais dos noivos patrocinam a carne e a cerveja, e as famílias bebem e comem juntas o churrasco ao som do sertanejo cigano durante uma tarde e uma noite inteiras.

Assim como no casamento, o tempo de espera para ser realizado o ‘juntamento’ será negociado entre as ‘turmas’, levando em conta a quantidade de dinheiro que terão que gastar para a montagem da barraca do novo casal. Acompanhei o mais recente juntamento de Cauã, alguns meses após ter sido ‘largado’ por Diana.

Ele se juntou com Mariana, uma calin também recém-separada que estava vivendo com os pais no mesmo acampamento que ele. Firmada a negociação com o pai de Mariana, ambos chegaram a um acordo de que o juntamento aconteceria em um mês e o sogro exigiu que grande parte do investimento da nova barraca deveria ser feito pelo noivo, em uma demonstração de que tem capacidade de prover bem sua filha. Depois de juntados, o sogro prometeu dar apoio a Cauã, colocando-o em boas 'catiras'. A mãe e a avó de Cauã lamentavam ele ter 'breganhado' barato todos os itens da barraca em que vivia com a esposa anterior, pois agora teria que comprar tudo novamente: "ele praticamente deu uma TV novinha, por 300 reais!", reclamou a avó. Sem um pai que dê 'apoio', a ajuda para comprar os móveis e eletrodomésticos da nova barraca veio da avó materna – com quem morava – e do tio paterno, o 'homem de nome' responsável por negociar seus juntamentos. Cauã também conseguiu parte do dinheiro 'breganhando' alguns celulares usados que havia conseguido acumular de pequenas 'catiras' anteriores.

Depois de um mês a barraca estava pronta, e, como prometido, foi realizada a 'festa de juntamento'. Tanto seus parentes quanto os de Mariana deram dinheiro para a compra da carne e da cerveja. No dia da festa, estavam presentes todos os calons e calins das duas 'turmas', além de alguns outros que vivem no mesmo acampamento. A mãe de Cauã veio do acampamento em que mora, mas sem o marido. Esse é um caso pouco frequente e mal visto, o de uma mulher casada ir sozinha a uma festa, sobretudo por ser em outro acampamento. Mas ocorre que o marido de Catarina é proibido de pisar no 'território' onde seria a festa, pois tem inimigos ali. Ao mesmo tempo, Catarina não poderia deixar de ir ao 'juntamento' do filho. Depois de uma tensa negociação, o marido de Catarina permitiu que ela fosse. Os 'juntamentos' são festas mais íntimas, para as quais não se costuma convidar calons de fora, como nos casamentos, batizados ou 'festas de santo'. De outros acampamentos serão convidados apenas os parentes mais próximos dos noivos, mas no interior de um acampamento, costuma-se chamar calons de outras 'turmas' não envolvidas na aliança. É, portanto, uma comemoração mais restrita do que um casamento, mas mais aberta do que um noivado, que se resume às duas 'turmas'.

O juntamento de Cauã e Mariana foi realizado na varanda de sua nova barraca. O som acoplado na traseira de uma caminhonete tocava as músicas ciganas de mais sucesso no momento, enquanto todos bebiam muita cerveja e comiam a carne assada em uma pequena churrasqueira montada com tijolos. O festejo durou toda a tarde e

ao cair a noite, o pai de Mariana chamou todos os presentes para dentro da barraca para fazer a ‘entrega da filha’, dizendo algumas palavras aos noivos. Abraçado a Mariana de um lado e a Cauã de outro, o pai discursou por alguns minutos, dando muitas recomendações ao novo genro e terminou dizendo:

– “Nossa Senhora da Aparecida os abençoe. Eu gosto muito de minha filha e agora esse menino tem um novo pai e eu tenho mais um filho”!

Suas palavras foram seguidas por um caloroso aplauso dos convidados, que gritavam aos noivos:

– “Beija, beija”!

Após a ‘entrega’, todos voltaram a beber e a festa adentrou a madrugada.

Nos dois dias seguintes ao ‘juntamento’, a mãe de Cauã permaneceu no acampamento para ajudar a avó a aconselhar o novo casal:

– “Cuida bem da sua esposa meu filho, não bebe demais, dá valor a ela que ela é menina honrada. O nome dela nunca rodou”.

Já em relação a Mariana, a sogra a orientava sobre como cuidar da barraca:

– “Não precisa colocar gancho de panela¹⁰⁴, isso já é coisa dos antigos. Lá no meu acampamento ninguém usa mais. É melhor comprar um armário e colocar as panelas dentro, assim não precisa ter aquele trabalhão de ficar areando. Mas não é por isso que não precisar lavar elas direito. A outra esposa do Cauã quando foi embora, descobrimos que ela era muito porca. Guardava panela mal lavada e com resto de comida no armário. Um nojo”!

Como a avó de Cauã estava vivendo no mesmo acampamento de seu sogro, a princípio não foi preciso colocar em negociação o tempo de permanência do casal perto do sogro e de sua ‘turma’. Após alguns meses do ‘juntamento’, contudo, a avó de Cauã se envolveu em um conflito no acampamento e teve que se mudar dali. Pediu ‘apoio’ no acampamento de sua irmã em outra cidade e se mudou. Cauã, no entanto, mesmo que quisesse, não poderia ir para perto da avó, pois seu novo acampamento é o mesmo em que ele ‘roubou’ sua primeira esposa e se tornou inimigo desta ‘turma’,

¹⁰⁴ ‘Gancho de panela’ é um suporte comum nas barracas calon, considerado pelas calins um bonito enfeite, além de ter uma função organizacional: várias panelas são dispostas em ganchos formando uma espécie de cortina prateada e, como ficam à mostra, é importante para as calins que as panelas cheguem a brilhar de tão areadas.

sendo, assim, proibido de colocar os pés naquele ‘território’. Dez meses após o juntamento com Mariana, quando o sogro já tinha confiança em sua ‘palavra’, Cauã negociou a saída do casal daquele acampamento. Como não poderia ir para perto da avó, o casal decidiu ir para o acampamento onde estava a mãe de Cauã e também a ‘turma’ de seu pai, incluindo seu tio paterno que lhe dá ‘apoio’. E assim partiram.

4.4 Juntando-se com gajins

Todos os modos de fazer aliança descritos até agora se referiram, primordialmente, a uniões entre calons e calins ‘de sangue cigano’, cuja vinculação destas últimas com sua ‘turma’ de origem pressupõe que o matrimônio envolva sempre algum tipo de negociação. Mesmo nos casos de ‘fuga’, como mostrei, a negociação entre ‘turmas’ vem depois, mas existe. Mas há, ainda, a possibilidade de elos matrimoniais entre cigano e ‘gajin’, o que leva a movimentos distintos daqueles mostrados até aqui. No contexto mineiro, a união de ciganos e não ciganas está intimamente associada ao gênero. Ou seja, um calon poderá ‘se juntar’ com uma ‘gajin’, trazendo-a para viver com sua ‘turma’, ação que ocorre preferencialmente depois que ele já foi casado com uma cigana. Já uma calin dificilmente receberá permissão de sua ‘turma’ para ‘se juntar’ com um *gajon*: eles vivem sob outro estatuto moral, não possuem ‘vergonha’, além disso, essa união significaria um afastamento radical da calin e sua família, uma ruptura com o modo de socialidade cigana. A lógica de codificação dos movimentos das calins trata de impedir qualquer aproximação entre ciganas e *gajons*.

Ao longo de toda pesquisa de campo, identifiquei dois casos em que calins eram casadas com *gajons*, que, por sua vez, ‘se tornaram’ ciganos. No entanto, estes não entraram na socialidade cigana via casamento, mas pela adoção por famílias ciganas, com as quais foram criados desde criança, sendo considerados ‘calons misturados’. Em determinadas condições, *gajons* e *gajins* podem, assim, empreender-se em processos de ‘se tornar’ ciganos/as, a partir de uma série de práticas e suas atualizações, seguindo a ‘lei cigana’, comportando-se de acordo com seus códigos morais (cf. Ferrari, 2010). Mas nunca deixarão de ser considerados ‘ciganos misturados’. Calons ou calins ‘misturados’ podem ser *gajons* que ‘se tornaram’ ciganos por terem vivido entre os calons desde a infância, ou *gajins* que ‘se tornaram’

ciganas depois de ‘se juntarem’ com um calon. Os filhos de um casal composto, por exemplo, por uma ‘calin misturada’ e um ‘calon de sangue’ também serão considerados ‘ciganos misturados’, mas, por já terem nascido e sido criados entre os ciganos, são menos ‘misturados’ do que sua mãe. O termo em chibi *patau* pode ser traduzido por ‘filho de sangue misturado’.

Nos acampamentos mineiros, enquanto são raros os casos de calins ‘juntadas’ com *gajons*, os casos de calons que ‘se juntaram’ com *gajins* são inúmeros. A tese de Edilma Monteiro (2019) sobre calons da costa e do interior da Paraíba, mostra uma tendência parecida, mas um pouco mais flexibilizada: calons se casam com não ciganas, mas a união de uma calin com um não-cigano aparece como altamente polêmica e indesejável, no entanto, possível de ser negociada em algumas situações, com a condição de não ser o primeiro casamento da calin. Já a tese de Florência Ferrari fala de uniões entre calons e brasileiros de ambos os gêneros, dando a entender que os ‘juntamentos’ entre calins e não ciganos do gênero masculino são bem mais frequentes e aceitáveis do que no caso mineiro. Segundo esta autora: “o casamento com brasileiros não está na margem, mas no centro do sistema” (Ferrari 2010: 32). Ferrari se ocupa de uma descrição minuciosa sobre alguns dos movimentos necessários a uma ‘gajin’ que se casou com um calon para entrar no mundo da ‘vergonha’ – as transformações em sua maneira de se vestir, de se apresentar esteticamente, de se comportar, de lidar com o corpo, de realizar os cuidados com o lar – mostrando as dificuldades enfrentadas por esta esposa. A mulher precisa deixar para trás muitos de seus valores e pressupostos, ao mesmo tempo em que enfrenta barreiras impostas por sua nova família, que irá frequentemente questionar e diminuir sua capacidade de agir como uma cigana, inclusive a sogra, que é a principal responsável por conduzir esse processo. Assim, para Ferrari, os processos de “se tornar” calon ou calin através de uma contínua atualização da performance são estendidos aos brasileiros que entram na socialidade cigana através do casamento, ainda que, para estes, esta atualização encontre um caminho bem mais longo e árduo do que para alguém que já está no mundo calon desde o nascimento.

Os relatos das *gajins* mineiras que passaram por este processo de ‘se tornar calin’ após o casamento seguem uma direção parecida. Valquíria é uma ‘gajin’ que ‘se juntou’ com o calon Claudionor há cerca de 20 anos. Ela me contou que o conheceu ainda na época em que o marido e sua ‘turma’ andavam a cavalo e não ficavam mais do que um mês em cada ‘pouso’. A ‘tropa’ de Claudionor estava

‘pousada’ perto de sua casa em Ribeirão das Neves, quando o jovem calon bateu a campainha para pedir um copo de água. Ela afirma que o viu e imediatamente se encantou por ele. Sua família brasileira se indignou com o fato de Valquíria ir embora com um cigano, ficaram alguns meses sem se falar, mas hoje possuem uma boa relação. De vez em quando ela vai à casa do pai, visitá-lo. Ao longo destes anos, Valquíria relata que passou por muitas situações difíceis e até hoje às vezes se sente “um peixe fora d’água”. Ela narra os percalços e as confusões internas provenientes deste processo:

No começo eu perdi minha personalidade. No meio dos ciganos eu era a *gajin* e ao mesmo tempo meus parentes brasileiros falavam que eu virei cigana. Fiquei doida! Eu pensava: o que que eu sou? E tem uma cobrança né, por parte das pessoas. Mas é o preço que você paga pelas escolhas [...]. Mas para virar cigana eu fui aprendendo as coisas, pescoçando e anotando. Até benzer eu aprendi. Acabou que eu virei até mais cigana que muitas mulheres daqui! (Válquíria).

Quando Valquíria afirma que virou “mais cigana que as outras”, ela indica que para acessar um saber calon, foi necessário dela um esforço e uma prática direcionadas, que vão além do aprendizado espontâneo daquelas que nasceram e foram criadas naquele contexto. Ela teve que assimilar esse saber “pescoçando” (observando) e anotando. Valquíria menciona a dificuldade entre, de um lado, a pressão dos calons para abandonar os hábitos de ‘gajin’, e de outro, suas dificuldades internas em aceitar completamente a moralidade da ‘vergonha’. Mara, outra ‘gajin’ da ‘turma’ de Valquíria que ‘se tornou’ calin a partir do ‘juntamento’ com um cigano, também comenta as dificuldades pelas quais passou. Segundo ela: “as mulheres daqui não gostavam da gente. Elas achavam que a gente estava pegando o que é delas”. Ambas, Valquíria e Mara, no entanto, já vivem entre os calons há mais de duas décadas e hoje já são bem aceitas por toda a ‘turma’. Há, contudo, situações, como brigas ou intrigas, em que a origem não cigana destas mulheres é acionada para desaboná-las. Para os calons, elas são ciganas, no entanto, ‘ciganas misturadas’. Esta diferenciação entre ‘cigano puro’ (aquele que nasce cigano, filho de pai e mãe ciganos)

e ‘cigano misturado’ não está posta o tempo todo, mas pode ser mobilizada em determinadas situações¹⁰⁵.

Se, por um lado, uma ‘*gajin* tornada calin’ por via do ‘juntamento’ nunca será considerada uma ‘cigana pura’, por outro, isto garante a ela certa descodificação de alguns fluxos e movimentos que para as ‘calins de sangue’ são altamente codificados. Valquíria, por exemplo, circula mais por entre os ‘territórios *gajons*’, presta serviço de faxineira em uma clínica médica, algo de certo modo inconcebível para uma ‘calin de sangue’. Além disso, ela é evangélica e fez votos de não usar ‘vestido cigano’ para curar uma hérnia de sua filha, vestindo sempre saia longa e blusa de ‘gajin’. Valquíria também afirma ter conseguido convencer o marido a “não casar a filha muito cedo, esperando até os 16 anos”. Ela tampouco permitiu que a menina saísse da escola, enquanto as ‘calins de sangue’ se casam com 12 ou 13 anos e não estudam mais do que isso, principalmente para manterem-se afastadas dos *gajons*. De certo modo, Valquíria se esforça para atualizar seus vínculos com a socialidade cigana, mas, ao mesmo tempo, não abandona alguns de seus pressupostos de *gajin*, como por exemplo, o fato de achar que o trabalho da mulher não deve ficar restrito ao espaço do acampamento ou o fato de achar muito cedo a idade com que as calins se casam. Pensados sempre como um par, o marido aqui é também um importante agente, pois ele é condescendente com a maneira singular com que a esposa participa do processo de produção e atualização do seu comportamento como ‘cigana misturada’. Ao empreender-se em uma aliança com uma ‘gajin’, um calon está ciente das particularidades deste movimento. Se, por um lado, a adequação da esposa a uma performance condizente com a moral da ‘vergonha’ será exigida por ele e por sua ‘turma’, por outro, escolher uma ‘gajin’ como esposa já pressupõe alguma tendência do homem a aceitar certas flexibilizações.

Ao entrar na socialidade cigana, as *gajins* podem criar tantos vínculos (e quebrar tantos outros com seus parentes *gajons*) que mesmo em casos de separação frequentemente optam por continuar entre os ciganos. Em muitas situações a ‘calin misturada’ irá trocar de marido cigano através da ‘fuga’; acompanhei outros em que a mulher voltou para a casa de parentes *gajons*, mas em seguida foi pedida por outro cigano e voltou para a ‘vida de barraca’. Outro exemplo interessante – que mostra um

¹⁰⁵ A tese de Edilma Monteiro (2019) sobre redes familiares calon na Paraíba trabalha as concepções destes ciganos sobre as noções de ‘cigano puro’ e ‘cigano misturado’, também acionadas em contextos específicos.

movimento frequente – é o caso de Valda, uma ‘gajin’ que ‘se juntou’ pela primeira vez com um cigano quando tinha 17 anos, se tornando cigana. Depois de 20 anos se separaram e os dois filhos do casal já eram adultos. Ela, então, preferiu ir para a barraca do filho e da nora a ter que voltar a viver perto dos parentes *gajons*. Seus vínculos com os familiares calons já eram bem mais fortes do que com sua família de origem. Poucos meses após sua separação, ela ‘se juntou’ com outro calon.

O ‘juntamento’ de um calon com uma ‘gajin’ supõe uma outra maneira de fazer a política da aliança e também de se relacionar com o mundo não cigano. Como bem observou Ferrari (2010), enquanto uma união de um calon com uma calin envolve uma aliança entre famílias, em uma união com uma *gajin* a relação é primeiramente estabelecida com base no casal e dispensa pedidos, arranjos, negociações de residência, todos estes potenciais focos de tensão. De outro lado, essa união pode proporcionar ao calon uma ponte interessante com o mundo *gajon*, a partir do usufruto do conhecimento escolarizado da esposa ou do acesso à sua rede de relações brasileiras. Como veremos no último capítulo, muitas das lideranças femininas que estão se destacando nos acampamentos mineiros nos últimos anos são ‘ciganas misturadas’, ‘*gajins* tornadas ciganas’. O fato de terem vivido parte da vida no mundo *gajon*, dá a elas um conhecimento diferenciado, permitindo-lhes serem excelentes mediadoras entre esses dois mundos.

TERCEIRA PARTE: ENTRE CALINS

Capítulo 5. As tramas que os tecidos tecem

Durante meu primeiro trabalho de campo, ainda em 2013, diante das minhas perguntas curiosas sobre seus vestidos, Cristina, a calin que me recebia em sua barraca, tirou de baixo de sua cama um enorme saco. Ao ver aquilo, já presumia que sairiam de lá alguns vestidos, mas não poderia imaginar quantos. Eram peças e peças que não acabavam mais, e, à medida que ela as dispunha na cama para me mostrar, sobrepondo-as umas às outras, formava-se um mosaico composto por diversas cores, padrões e texturas (foto 15). A cena dos vestidos ali espalhados sobre a cama era tão vistosa quanto aquela que se repete durante uma festa cigana, quando eles, já nos corpos das mulheres, balançam enquanto elas dançam o ‘forró’ e o brilho de suas miçangas chega a clarear o salão. Naquele dia na barraca de Cristina já tive a sensação de que os vestidos mereciam atenção, já que estava interessada em compartilhar com as calins um pouco do seu mundo. Com o avançar da pesquisa de campo, essa percepção se confirmava e os vestidos eram onipresentes no corpo e nas conversas das calins, em todos os acampamentos nos quais eu frequentava. Havia uma simbiose entre as calins e os tecidos que as rodeiam, não só aqueles transformados em vestidos, mas também em outros, como os que compõem as barracas, os presentes nas cortinas, nos lençóis ou em qualquer um dos itens que formam os chamados ‘jogos de canto’, que cobrem todos os móveis e os eletrodomésticos de uma moradia cigana.

Se vasculharmos a história da antropologia, encontramos em várias épocas e lugares trabalhos que se interessam pelos tecidos, roupas e pelos modos de vestir em distintas socialidades (Schneider 1987, Eicher 2000, Hansen 2004, Silvano & Mezabarba 2019), ainda que, como observou Annete Weiner (1992:47), em muitos contextos a importância das roupas parece ter sido subestimada por antropólogos, ao que tudo indica, pelo fato de sua produção e transação estarem primordialmente ligadas às mulheres. Seguindo o mesmo raciocínio, Eicher (2000:60) relaciona a consolidação de uma “antropologia do vestir” com o crescente interesse nas pesquisas das últimas décadas por questões relacionadas ao gênero e às mulheres. Entre os

calons, esta correspondência se confirma e parece impossível olhar para as calins sem perceber uma forte conexão entre elas e os tecidos presentes em suas roupas e, em continuidade, aqueles presentes em sua barraca.

Este capítulo – com o qual começo a terceira parte da tese e cujo foco está no mundo das calins – pretende, deste modo, se debruçar sobre os tecidos em seus múltiplos usos e formas, traçando sua biografia, os lugares por onde passam, suas transformações de matéria prima *gajon* a peças singularizadas e as relações que eles produzem e que atravessam ao longo de sua trajetória como “actantes” (Latour, 2012). Procurando abarcar os vários objetos que os tecidos compõem, o foco principal será o vestido cigano, por ser dentre estes artefatos, o mais valorizado pelas calins, aquele que parece capaz de criar mais conexões e produzir mais efeitos sobre elas. O protagonismo do tecido, neste capítulo, foi uma maneira que encontrei de usar uma peça central para as calins para costurar múltiplos aspectos de suas práticas e de suas vidas.

A tentativa de pensar o tecido como um produtor de conexões, efeitos, transformações, parte da premissa de não dar a ele um status de simples objeto passivo que é manipulado pelas pessoas, e sim o de “agente” ou “actante”. Cada um destes conceitos está muito colado a autores que se ocuparam em tentar, cada um à sua maneira, complexificar a diferença entre coisas e pessoas. De um lado está Gell (2018) e sua teoria da agência: “um agente é aquele que faz com que os eventos aconteçam em torno de si” (Gell, 2018: 45), tendo como ponto central o fato de que essa agência pode ser exercida “em relação às coisas, assim como pelas coisas” (Ibid. p. 47). Latour, por sua vez, para se referir aos atores humanos e não humanos que compõem qualquer tipo de associação, elege o termo “actante” como algo que ultrapassa a figuração antropomórfica (Latour, 2012:86). Se em ambos os autores a agência ou atuação dos não humanos é o pressuposto central, o passo que Latour dá me parece mais largo no sentido de se livrar das “amarras do social” como a base que estrutura a relação entre todas as coisas¹⁰⁶. Em Gell, a agência dos objetos se dá dentro de uma matriz social de certa maneira estabilizada no qual eles estão inseridos, enquanto Latour explode essa matriz¹⁰⁷. Penso, como propõe Latour, que é produtivo pensar o universo calon como um agenciamento constituído por associações

¹⁰⁶ Ambos os autores, contudo, foram essenciais para a discussão deste capítulo.

¹⁰⁷ Afinal, “não cabe ao sociólogo decidir (...) aquilo de que o mundo é feito” (Latour, 2012: 52).

heterogêneas, que envolve pessoas, carros, cavalos, mercadorias diversas, vestidos e qualquer outros seres, humanos e não humanos.

Veremos que os vestidos e outros tecidos são produtores de relações, de feminilidade, de senso estético, de memória, de moralidade, de prestígio, de identidade. Estruturam as barracas e criam espaços com distintas funcionalidades, produzem a dinâmica entre o que é e o que não é mostrado, o que é e o que não é vendido ou emprestado, o que circula e o que não circula; protagonizam feitiços, ajudam a fazer e a desatar relações. Em suma, são importantes fabricantes e mediadores de vínculos. A noção de “mediação” aqui também toma emprestado o sentido latouriano, no qual o “mediador” é aquele que produz algum tipo de transformação por onde passa (Latour, 2012:65). Os tecidos serão, portanto, os principais mediadores deste capítulo, costurando diversos temas e situações em que eles “fazem diferença” (cf. Assunção, 2018:73)¹⁰⁸.

5.1 Os tecidos fora do corpo

Uma das primeiras coisas que chamam a atenção quando se está diante de um acampamento calon mineiro são as barracas de lona e o conjunto padronizado de cortinas coloridas que enfeitam sua parte frontal. A barraca é construída a partir de uma estrutura de estacas dispostas sobre o chão do terreno batido, marcando um quadrado e sobre elas são esticadas lonas de alta resistência amarradas por cordas, formando uma cobertura na parte superior. Outros pedaços de lona são estendidos nas laterais, fechando a barraca de modo a deixar apenas a frente aberta. O tecido aqui já dá indícios de sua importância, já que, podemos dizer, a moradia calon é erguida a partir de tecidos – da lona que protege as barracas, das cortinas que instauram suas divisões internas e as enfeitam e das capas que encobrem tudo mais que se encontra ali dentro.

Para além de sua estética, os tecidos da barraca desempenham importantes funções na conformação do espaço, no sentido de juntar e separar, mostrar e esconder, além de criar espaços, fazendo o papel de porta e parede. Esse dispositivo

¹⁰⁸ Em sua dissertação sobre as capulanas – nome dado aos tecidos africanos usados pelas moçambicanas – Assunção (2018) propõe o uso da formulação de Latour (*faire-faire*) para pensar a agência deste pano tão central na vida das mulheres de Moçambique: interessa a ela o que a capulana “faz-fazer”. Ou seja, as situações em que este tecido “faz diferença”, independentemente de sua intencionalidade, como sugere Latour.

de criar camadas e divisões com os tecidos foi notado por Ferrari, chamado por ela de “lógica da mediação” (Ferrari, 2010:146). Durante o dia, as cortinas da frente da barraca são amarradas com uma fita para que ela permaneça aberta e ventilada, mas se por algum motivo a família precisa de mais privacidade, soltam as fitas deixando que os tecidos tapem a visão interna da barraca (foto 16). À noite as cortinas são soltas, mas ainda há um segundo fechamento frontal, feito com lona para garantir mais proteção à barraca contra o vento, a chuva ou a entrada de algum animal ou pessoa estranha. Os carros também são colocados dentro da barraca durante a noite.

Além das frontais, uma barraca possui outra camada de cortinas que vão do teto ao chão, dividindo-a em dois ambientes, e estabelecendo uma separação entre um espaço mais público e outro mais privado em seu interior (foto 17). No primeiro deles, que vai da cortina frontal à segunda, estão localizadas a cama, a mesa e os armários, os eletrodomésticos e toda a parte social da barraca. Esta parte é onde a família residente irá compartilhar grande parte do cotidiano, almoçam juntos, dormem juntos, veem televisão juntos. Neste ambiente também é possível receber a visita de um parente ou de um amigo mais íntimo. É também a parte interna que se vê quando se olha de fora da barraca, quando suas cortinas estão amarradas. O outro ambiente formado pelo espaço entre a segunda cortina e o fundo da barraca é o mais reservado, onde trocam de roupa, onde se instala o chuveiro ou, na falta deste, uma mangueira ou torneira com uma tina para tomar banho; e também o vaso sanitário, quando possuem. Este ambiente é o lugar mais íntimo da barraca, frequentado apenas pelos seus moradores. Por isso mesmo ali é o lugar mais seguro para se secar as peças íntimas dos moradores, evitando o roubo da peça por ‘feiticeiras’, conforme mostrarei mais à frente. O restante das roupas é colocado para secar em varais dispostos do lado de fora da barraca.

Cada barraca terá sua cor de cortinas, escolhida pela calin, prevalecendo nitidamente tons fluorescentes de verde, rosa, laranja, ou mesmo a combinação de duas cores. Os panos das barracas e dos vestidos possuem uma continuidade estética – tecidos, cores e padrões semelhantes – o que sugere que a barraca pode ser pensada como uma espécie de extensão do corpo da calin: veremos que ambos devem ser metodicamente cobertos e enfeitados. Dependendo da ocasião – festas, cotidiano, luto – as calins trocam os padrões e as cores, tanto dos vestidos quanto dos tecidos das barracas. As cortinas são feitas por costureiras calins; aquelas que não costuram, compram o tecido e pagam a mão de obra de outra cigana. As mulheres dizem que o

ideal é possuir pelo menos dois conjuntos de cortinas, cerca de uma vez por mês elas as tiram para lavar, substituindo-as por outro conjunto. Ter muitas cortinas é um indicador de que aquela família possui uma boa situação financeira e de que a calin cuida bem de sua barraca. Presenciei, no entanto, calins que possuíam apenas um conjunto de cortinas, tendo que deixar a barraca ‘feia’ e descoberta quando precisava lavá-lo. Nos acampamentos em que trabalhei, havia ainda algumas poucas barracas que não possuíam nenhum conjunto de cortinas, todas elas de casais bem idosos. O crescente movimento de substituição de barracas por casas que vem ocorrendo nos últimos anos –principalmente nos acampamentos do São Gabriel e Céu Azul em Belo Horizonte, e no de Nova Lima – não alterou o uso das cortinas, que continuam presentes, agora enfeitando as janelas de alumínio das novas moradias.

As cortinas fazem parte do conjunto de tecidos produzidos pelas costureiras calins e presentes em todas as barracas, os denominados ‘jogos de canto’, que, além delas, são compostos pela colcha da cama e pelas capas para filtro de barro, botijão de gás, tanquinho de lavar roupa, fogão, todas feitas sob medida para cada um dos objetos que ela envolve. Outro item importante do ‘jogo de canto’ são as capas de estante, cujo tecido desce até o chão da barraca, criando um espaço fechado, uma espécie de armário. Sobre as estantes, na parte visível, os calons organizam sua pilha de cobertores, o aparelho de som, a televisão, artigos de higiene pessoal como cremes, perfume, enfeites. Na parte de baixo, escondida pelas cortinas, os calons guardam algum bem mais valioso, seus documentos, caixas com fotos, entre outros objetos que não querem deixar à mostra. Todo móvel ou eletrodoméstico da barraca é coberto por essas capas produzidas com tecidos, rendas e fitas dos mesmos padrões e cores que as cortinas, formando esse jogo combinado.

Os ‘jogos de canto’ são também chamados pelas calins de ‘enxoval da noiva’. Na realização de um casamento, a composição da barraca que irá formar aquela nova unidade familiar fica a cargo de uma divisão negociada entre a família dos noivos, mas já existe um pré-acordo tácito sobre os tipos de itens que são obrigação de cada gênero. A família do rapaz é responsável por arcar e providenciar a montagem da estrutura da barraca, do alicerce às lonas. Os móveis e eletrodomésticos são geralmente divididos entre as duas famílias e os utensílios de cozinha e o ‘jogo de canto’ são providenciados pela família da moça. Mas essas divisões podem também ser negociadas, podendo ter variações e diferentes combinações, de acordo com situações específicas. Quando um casal se separa, é a mulher que necessariamente

vai embora da barraca, tendo que deixar tudo que está lá dentro para o ex-marido, sobretudo porque grande parte dos rompimentos se dá por ‘fuga’. Em algumas circunstâncias, consegue levar seus vestidos e seus ‘jogos de canto’. Em outras, principalmente se envolve a ‘perda da vergonha’ feminina, elas vão embora apenas com a roupa do corpo. Em uma das negociações de juntamento que presenciei, o pretendido noivo, recém separado, avisava ao futuro sogro: “já tenho barraca, fogão, cama e geladeira”. E da parte do sogro ele completava: “minha filha já tem jogo de canto”. Quando um casamento é ‘tratado’, as calins da ‘turma’ da noiva logo começam a pensar no enxoval, em que tipo de ‘jogo de canto’ irão mandar fazer para a moça, suas cores e tecidos. O enxoval de uma união e todos os tecidos que o compõem são necessariamente uma atribuição da ‘turma’ da mulher.

Antes de entrar nos tecidos que cobrem o corpo das mulheres, teço um rápido comentário sobre outro tipo de tecido que possui um lugar importante para as calins, mas neste caso, não são produzidos por elas, os panos de prato. Eles são a principal mercadoria comercializada pelas ciganas mineiras fora dos acampamentos. Algumas arrecadam mantimentos, vendem miudezas como kits de agulha e linha para costura, mas a maioria das calins que saem para vender algo para *gajons*, elegem o pano de prato, produto também feito de tecido. Elas normalmente compram uma quantidade maior em alguma fábrica e saem para vender a unidade, batendo de porta em porta ou oferecendo na rua dos arredores do acampamento. Em todos os acampamentos que trabalhei, essa era a atividade da maioria das calins. Nas famílias consideradas mais ‘ricas’, as mulheres não possuem atividades de venda externa ao acampamento. Aquelas que o fazem são as que os maridos possuem mais dificuldades financeiras e esse dinheiro oriundo das vendas é usado para complementar a renda da barraca. O ideal para o prestígio de um calon é que sua mulher não precise sair para vender panos de prato. Quando o fazem, eles as orientam que saiam sempre em dupla, para se protegerem dos *gajonse* para que garantam sua ‘vergonha’.

5.2 Costurando o gênero e a moralidade

Primeiras costuras do comportamento e da aparência

Joice é uma jovem cigana de nove anos. Para os calons, ela é ainda criança, não menstruou, mas já aproxima da idade de casar e possui obrigações e cobranças no que diz respeito à sua maneira de se vestir e de se comportar. Presenciei na barraca de sua família, uma conversa em que sua mãe e sua tia lhe davam conselhos:

Mulher tem que sempre andar arrumada e limpa, Joice. Você não quer ficar igual à Charlotte, né? Nenhum cigano vai querer pedir a Charlotte, ela anda de short, com as roupas velhas, rasgadas. Menina moça tem que andar bonita, de vestido e ter modos!

Na fala da tia de Joice, ela enfatizava a importância do comportamento e da aparência adequada da menina para garantir um bom pedido de casamento, contrapondo-se à conduta inadequada de Charlotte, uma calin de onze anos que vive na barraca em frente. Charlotte é mais um exemplo da tendência que mostrei no capítulo anterior, de crianças criadas pela avó paterna depois de uma ‘separação vergonhosa’, em que, segundo a ‘lei cigana’, a ‘mãe de sangue’ perde o direito de criar os filhos. Como seus ‘pais/avós’ eram muito idosos e seu ‘pai de sangue’ era um homem ‘sem nome’, perderam a capacidade de ingerência sobre a menina e, segundo os calons, ela andava pelo acampamento ‘suja’, ‘solta’ e com ‘roupas de gajin’. Charlotte sempre repetia que não gostava de andar de vestido cigano, pois “incomodava”. Além disso, era sempre vista brincando com os meninos da vizinhança. As ações e a aparência de Charlotte eram constantemente alvo de críticas e zombaria dos calons e calins do acampamento, fazendo com que ela não tivesse uma ‘boa fama’. “Sabendo o jeito que ela é, as roupas que ela usa, nenhum rapaz vai pedir¹⁰⁹”, comentava um jovem calon em uma das rodas de conversa em que ela era assunto.

Ao contrário de Charlotte, Joice é uma jovem extremamente ‘cuidada’, sempre no raio de vigilância da mãe, do pai e da avó, que frequentemente se vangloriam do zelo despendido à garota. Na maior parte do tempo, Joice traja belos vestidos de calin,

¹⁰⁹ Maneira como constantemente se referem ao pedido de casamento.

tirando-os apenas quando vai para a escola. Seus cabelos são enormes, alcançado a altura de seus quadris. Os cuidados com os cabelos da filha e da neta são tema frequente naquela barraca e sua avó faz questão de mostrá-los sempre que uma cigana chega para visitá-las. Elas passam horas penteando-o ou fazendo e refazendo tranças na menina. Já as escutei diversas vezes comentando como fazem questão de manter Joice asseada e limpa; “ela toma vários banhos por dia”, me diz a avó. Além disso, o controle sobre sua circulação também é rígido, Joice só é autorizada a brincar com meninas, nunca com meninos¹¹⁰.

Joice e Charlotte estão em extremos opostos, uma cumpre e a outra quebra dois importantes preceitos ligados à aparência e ao comportamento, nas palavras da tia de Joice: “andar bonita” e “ter modos”. Ambos os pressupostos estão relacionados à produção e à manutenção da moralidade calon baseada na noção de ‘vergonha’ e o vestido aqui é um importante agente neste processo. Podemos dizer que há uma estética cigana que atravessa os adereços dos corpos e das barracas e os vestidos das calins são vistos como o elemento principal, o mais valorizado dentro desta estética. O ato de se ‘vestir bem’ – com peças vistosas e adequadas – embeleza as mulheres, tornando-as formosas e bem apresentadas; ao mesmo tempo que cobre o que deve ser coberto, tornando-as ‘direitas’, ‘decentes’, dignas de ‘vergonha’. Como mostra o caso das jovens calins narrado acima, uma das principais consequências de usar ou não um vestido – o que contribui para garantir ou retirar sua ‘vergonha’ – está relacionada a lograr um bom pedido de casamento.

Essa combinação entre aparência e comportamento guia a construção da pessoa calon desde a infância, processo sempre imbricado à produção das diferenciações de gênero. Em qualquer um dos acampamentos calon que frequentei, é possível observar durante todo o dia crianças pequenas – meninos e meninas – circulando entre as barracas de seus pais, tios e avós, brincando entre si, se distraindo com alguma embalagem que encontram pelo chão, muitas vezes despidas, com suas partes íntimas à mostra, ou bermudas curtas e camiseta, o que chamam de ‘roupas de *gajon*’. Até cerca dos três anos, meninas e meninos podem conviver sem maiores problemas, se divertirem juntos e não há sobre eles nenhuma cobrança rígida

¹¹⁰ Nas próximas páginas e também no próximo capítulo retomo essa prescrição fundamental para os calons de distanciamento entre os gêneros, desde a infância.

relacionada a como se vestir ou se comportar ¹¹¹. Crianças pequenas passam a maior parte do tempo na companhia de suas mães ou avós, dentro ou nas proximidades de suas barracas. A partir dos quatro ou cinco anos, já é possível observar uma preocupação dos pais em relação às crianças, no sentido de direcioná-las para atividades e comportamentos que estejam relacionados, segundo eles, a seu respectivo gênero. As meninas, em especial, passam a ser foco de um maior controle. O período que compreende essa mudança parece convergir com a fase em que as crianças perdem as características físicas de bebês – quando os corpos ainda eram igualmente arredondados e rechonchudos – e uma aparência feminina e masculina começa a ganhar um contorno mais definido pelas roupas e apetrechos voltados a cada gênero que vão sendo progressivamente acrescentados ao seu visual.

Durante a infância, os vestidos das meninas são iguais aos da mãe. Calins compram uma quantidade de tecido suficiente para produzir vestidos idênticos para ela e suas filhas. Uma calin provavelmente ganhará seu primeiro vestido cigano em seu primeiro ano de vida, no entanto, nesta idade, eles serão usados principalmente em ocasiões festivas e não necessariamente no dia a dia do acampamento. É a partir dos quatro ou cinco anos – período em que a produção da diferenciação entre meninos e meninas vai ganhando nitidez – que uma calin começará a trajar um vestido cigano de maneira mais frequente. A partir dessa idade cresce o interesse das pequenas calins por maquiar os olhos com sombras e batons de cores fortes e blushes rosados, além de pintarem as unhas e se enfeitarem com suas primeiras bijuterias, anéis, pulseiras e colares, gostando de parecer miniaturas das calins adultas. Os cabelos também ganham comprimento e passam a ser cada vez mais objeto de extremo cuidado por elas e por suas mães. É valorizado que sejam muito compridos, em muitos casos chegando abaixo da cintura. Em datas festivas, como o aniversário, as calins desta idade já desejam presentes relacionados ao universo das mulheres que as circunda, normalmente bonecas ou novas maquiagens. O uso de bermudinhas mostrando suas pernas, contudo, ainda não é restringido, e no cotidiano dos acampamentos é comum ver as meninas desta idade vestidas assim. “São mais confortáveis”, dizem, e limitam menos os movimentos e as brincadeiras infantis.

¹¹¹ Estes marcos de idade não me foram passados pelos meus interlocutores, são fruto da minha observação. Eles são, portanto, flexíveis e imprecisos.

Os primeiros passos na produção de um comportamento e uma aparência masculina também são observados nos meninos de quatro a cinco anos, entretanto, de maneira mais discreta que nas meninas. Os garotos também ganham suas primeiras roupas de cigano ainda bebês – camisa social, botas de bico fino, cinto com fivelas de cavalo. À medida que crescem, vão aumentando sua coleção de roupas ciganas, mas dificilmente um garoto as usa no cotidiano do acampamento, deixando para vesti-las nas ocasiões de festa. Com cerca de quatro anos, já estão interessados em aprender a passar gel para deixar seus cabelos arrepiados como os de seus pais e os bens de consumo preferidos dos homens adultos já fazem parte do seu universo de brincadeiras: cavalos, carros e assessorios ligados a eles.

Quando uma jovem calin se aproxima da menarca e, conseqüentemente, da idade de casar, as cobranças sobre sua aparência e comportamento vão ficando mais aparentes e o uso do vestido se torna obrigatório, como alertou a tia de Joice no caso acima. Sua avó, em outra ocasião comentava, “quando Joice pegar uns dez aninhos eu vou ensinar ela a fazer as coisas, lavar vasilha, varrer uma barraca”. Uma calin adulta que não sabe efetuar com desenvoltura os trabalhos domésticos será alvo de críticas por parte de homens e mulheres. Charlotte, em contraposição à Joice, não se veste e não se porta bem: “não faz nada, não lava um copo, um prato, não varre uma barraca”, dizia uma calin sobre ela. Outro cigano completava: “eu acho que ela sabe, mas não quer fazer nada. É preguiçosa”. Em outro ponto da conversa, comentava: “ela já tem idade para andar de vestido arrumadinho. Já passou da idade. Daqui a uns tempos você vai ver a fama que vai levar”.

As calins adultas estão frequentemente atentas para as vestimentas usadas pelas jovens de sua ‘turma’ e são elas as responsáveis por abordar o assunto com as meninas, enfatizando a importância de usar o vestido e repreendendo aquelas que insistem em usar bermudas ou calças. Isso não quer dizer, no entanto, que os homens não estão inseridos nesse sistema de vigilância, ao contrário. Uma mulher de sua ‘turma’ que não se veste ou se comporta bem, que deixa a parte de baixo do corpo à mostra, impacta diretamente seu ‘nome’, e, por isso, os homens estão constantemente alertas. Caso não aprovem o vestuário da filha, por exemplo, prontamente falarão com a esposa para que intervenha. Nessa fase da vida, pensada como o final da infância (ver cap. 6), a circulação das meninas também tende a ficar mais reduzida, tanto dentro do acampamento – onde passa a ser permitido entrar apenas nas barracas dos familiares mais próximos – quanto fora, já que, geralmente

próximo à época da menarca, elas costumam sair da escola e interromper os estudos. Os meninos, por sua vez, nessa fase têm sua mobilidade aumentada para fora do acampamento, já que serão estimulados a cada vez mais acompanhar os pais nas ‘catiras’ durante o dia e nos bares durante a noite.

Entre o nascimento e o casamento vemos, portanto, o desenvolvimento da pessoa marcado pela progressiva produção da diferenciação de gênero, responsável por sua também progressiva inserção na moralidade calon. É possível notar no processo de crescimento das calins, que a maneira de se vestir e o uso dos vestidos acompanham a produção dessas diferenciações de gênero, ao mesmo tempo que ajuda a produzi-las: até os três anos de idade, os corpos, as brincadeiras e as roupas de meninos e meninas são ainda pouco diferenciados e o uso do vestido cigano é ainda esporádico; a partir dos quatro anos começam a se estabelecer distinções mais nítidas de gênero nos corpos e nos comportamentos e o uso dos vestidos passa a ser mais frequente; aos oito ou nove anos, com a aproximação da menarca, o controle sobre os corpos femininos e sobre a separação de meninos e meninas acompanha o uso obrigatório do vestido, que passa a acompanhá-las pelo resto de sua vida.

Trago aqui duas etnografias sobre diferentes povos ciganos do continente europeu que estabelecem muitos paralelos com o caso calon, no que diz respeito à relação entre as roupas e o desenvolvimento dos corpos, do gênero e da moralidade ao longo da infância até a vida adulta. Em todos os casos, a ‘idade de casar’ aparece como marco que intensifica a necessidade do uso de vestimentas específicas para cobrir a parte inferior do corpo. A primeira delas é o trabalho de Paloma Gay y Blasco entre os Gitanos de Jarana, em Madri. Estes ciganos chamam de mocidade [*mocedad*] o período gradual entre a infância e o casamento (que inaugura a vida adulta), que, para as jovens começa por volta da primeira menstruação e entre os meninos corresponde geralmente ao período entre doze e catorze anos. Segundo a autora, durante essa fase, experienciada de maneira bem distinta por homens e mulheres, os ciganos passam a se preocupar com a dimensão moral dos corpos femininos e masculinos e os comportamentos esperados por cada um deles, diferente da infância em que o destaque estava nos aspectos natos da diferenciação entre corpos de meninos e meninas (Gay y Blasco, 1999: 76). Na mocidade, as meninas devem honrar sua virgindade e demonstrar sua continência sexual através de uma postura reservada, permanecendo a maior parte do tempo em casa, enquanto os meninos são encorajados a sair para bares e discotecas e terem aventuras sexuais com *payas* (não-

ciganas) (Ibid. p.77). Com foco na preparação para a vida adulta e, portanto, no casamento, os ciganos costumam abandonar a escola durante esse período, assim como fazem os calons. Durante essa fase, as ciganas também precisam mostrar sua decência através de suas roupas:

Durante a infância, elas são vestidas com calças e minissaias por suas mães: sua moralidade sexual ainda não é significativa, então elas podem se vestir como meninos ou payas (...). Com a transição para a mocidade, em contraste, uma performance adequada da moralidade de gênero passa a ser importante: a partir daí o modo como as mulheres se vestem, se sentam, caminham e se comportam de maneira geral passa a simbolizar e, de fato, incorporar seu valor moral. É esperado que sua aparência seja ao mesmo tempo feminina e gitana – apropriada, em parte por oposição à moralidade imprópria da mulher não cigana. Gitanos dizem que as payas mostram muito dos seus corpos – elas querem provocar os homens porque querem fazer sexo – e usam calças como homens (...). Gitanas, ao contrário, não devem usar calças, trajes de banho ou minissaias (Gay y Blasco, 1999: 79)¹¹².

O trabalho de Cătălina Tesăr (2012a, 2012b) entre os Cortorari Roma na Romênia também mostra como o processo de crescimento do que ela chama de “corpos casáveis” [*marriageable bodies*] (Tesar, 2012b:116) pressupõe mudanças na maneira de se vestir e de se comportar. Segundo a autora, para os Cortorari a construção do gênero anda junto com o desenvolvimento corporal, estabelecendo marcos fisiológicos para a possibilidade de relação sexual, e, portanto, do casamento. Uma menina estará pronta para casar assim que menstruar, já para os meninos sua maturidade será avaliada pelo tamanho de seu pênis (Ibid., p. 129). Até os seis anos, quando a produção das diferenças de gênero ainda é bem imatura, as crianças são encorajadas a brincar de maneira extremamente próxima, inclusive a tocarem partes do corpo uma das outras. A pouca diferenciação também se traduz no uso de roupas semelhantes em ambos os sexos. Neste período, o termo utilizado para distinguir

¹¹² During childhood, they are dressed in trousers and miniskirts by their mothers: their sexual morality is not yet significant, so that they can dress like boys or like the Payas (...). With the transition to *moçada*, by contrast, the adequate performance of gender morality becomes significant: from then onwards the way women dress, sit, walk, and generally bear themselves becomes both a sign and the very embodiment of their moral worth. Their appearance is expected to be at the same time feminine and Gitano – proper partly by opposition to the improper morality of non-Gypsy women. Gitanos say that payas show too much of their bodies – they want to provoke men because they want to have sex – and wear trousers like men (...) Gitanas, by contrast, should not wear trousers, bathing-suits or miniskirts (Gay y Blasco, 1999: 79).

meninos e meninas roma não se diferencia dos termos que usam para os *gadze* (não roma) – *baiatul* (menino) e *baiata* (menina).

Após os seis anos, o comportamento das meninas começa a ser vigiado e se espera que elas fiquem mais recatadas, comecem a usar roupas femininas que cubram o corpo e que aprendam a controlar seus desejos, visando a preservação de sua virgindade (Ibid., p. 127). Meninos e meninas passam a ser referidos respectivamente a partir dos termos romani, *šao* e *šej*. As jovens *cortorari* começam a usar vestidos, mas ainda indiferenciados dos vestidos *gadze*. Será por volta dos dez anos que as meninas irão trocar seus vestidos não-roma pelas vestimentas específicas *cortorari*, composta pela saia (*rokia*) – tecidas em lã e com padrões xadrez – e um avental (*surta*), “o que publiciza o seu novo status de mulher casável, junto com sua inclusão étnica” (Ibid., p. 134). A partir da primeira menstruação, mais uma saia de algodão branco (*poghea*) é adicionada ao conjunto. Os termos que designam o gênero também são trocados neste momento, passando a fazer referência ao sexo oposto: *šej romnjenge* (jovem pronta para se engajar em uma relação sexual) e *šao romnjengi* (garoto pronto para ter garotas/ para se engajar em uma relação sexual com garotas) (Ibid., p.130).

A mudança nos termos que designam os gêneros em cada fase de desenvolvimento dos jovens *cortorari* se relaciona com a transformação dos corpos e das roupas, todos marcadores do aumento gradativo da separação entre ciganos e não ciganos à medida que os corpos crescem e a moralidade rom se desenvolve. Uma criança *cortorari*, com sua pouca diferenciação de gênero, está mais próxima a um não cigano, como indica seu nome e sua roupa. O desenvolvimento de suas distinções de gênero, acompanhado da progressiva aquisição de conhecimento das regras morais vão incluindo-as etnicamente, até que passam a receber uma designação romani que a contrasta com os *gadze*. No vestuário, o período inicial da vida é marcado pelo uso de roupas indiferenciadas por gênero, para, em um segundo momento, separar peças masculinas e femininas, no entanto, ainda iguais às roupas *gadges*. Até que, quando seus corpos e suas práticas morais estão mais amadurecidas, tornando a pessoa apta ao casamento, as meninas estão prontas para utilizar as saias *cortorari*, indicando sua efetiva disjunção com o mundo dos não ciganos. Somente após o defloramento da mulher no casamento que etnônimo e designação de gênero passam a coincidir – *Rom* (homem, marido, gente *cortorari*) e *romni* (mulher, esposa, gente

cortorari) (Ibid., p.130). Esta mudança é sinalizada pela adição de um lenço que cobre a cabeça da mulher, além da mudança no tipo de penteado que ela deve usar.

Traçando um paralelo entre os Gitanos de Jarana, os Cortorari Roma e os calons mineiros, o desenvolvimento dos corpos e da diferenciação de gênero ao longo do crescimento da pessoa marca uma progressiva distinção entre ela e os não ciganos. A produção da diferença de gênero é também a produção da diferença entre ciganos e não ciganos e as roupas femininas entram como um importante índice desta separação. O cigano, em contraposição ao *gajon*, é aquele que tem ‘conhecimento’ e faz a distinção devida entre homens e mulheres, entre comportamentos femininos e masculinos. As ciganas sabem se portar, preservar sua virgindade, preservar sua decência, sua ‘vergonha’. As ciganas sabem se vestir, cobrindo a parte inferior de seus corpos, em contraste com a exposição dos corpos das mulheres não ciganas.

Corpinho e saia – tecendo a divisão entre alto e baixo-ventre

Entre os calons mineiros, uma divisão entre a parte superior e inferior do corpo é bem explícita, tendo como marco a cintura: dela para baixo, tudo deve ser tapado, deixando de fora somente os pés. Os vestidos acompanham essa separação: podendo ser feitos a partir de vários tecidos, cores e detalhes, sua regularidade fica por conta de serem necessariamente longos e divididos em duas partes, a inferior (‘saia’) e a superior (‘corpinho’). Enquanto na parte superior existem diversas variações de decote – no colo, nas costas, na barriga –, a parte inferior é sempre composta por duas camadas (a ‘saia’ e a ‘saia de baixo’) criando um volume de modo a não marcar os quadris ou as coxas das mulheres (foto 18). A inclusão de aberturas na parte do ‘corpinho’ – que muitas vezes deixa à mostra o encontro dos seios, o umbigo ou as costas – é considerada uma inovação recente na indumentária das calins mineiras, segundo elas, “moda trazida pelas calins cariocas”. Muitas ciganas idosas não veem a mudança com bons olhos: “antigamente não podia isso não”, disse uma velha calin, com uma expressão contrariada. Nos modelos de algumas décadas atrás, o colo e as costas estavam sempre tapados, assim como o ombro, coberto por uma meia manga sanfonada, normalmente trabalhada com muitos detalhes em renda. A frente era reforçada com um forro e os detalhes de fitas trançadas eram feitos por cima dele, de modo a não transparecer pedaços da barriga, diferente de hoje. Os

modelos mais festivos ainda levavam uma segunda camada de babados que contornava os ombros, chamada de ‘cabeção’. Os vestidos das calins idosas ainda acompanham o modelo mais fechado de antigamente, porém, mais discretos, com menos renda e volume. Durante uma conversa com a cigana Solange sobre a abertura dos vestidos nos últimos tempos, quando indaguei se as mudanças eram referentes apenas ao ‘corpinho’ (a parte superior), ela confirmou com um tom de obviedade – “claro, ué!” –, sugerindo que não há nenhum espaço para se cogitar uma flexibilidade na parte da ‘saia’. A fala de Solange confirmava a concepção difundida entre os calons de que ‘corpinho’ e ‘saia’ são duas esferas autônomas do vestido e passíveis de diferentes tratamentos, o que pode sugerir também que tal separação possui continuidade com a divisão do corpo feminino entre parte superior e inferior.

A divisão entre alto e baixo ventre e a necessidade de se cobrir a parte inferior do corpo da mulher aparecem de maneira recorrente nas etnografias ciganas de várias regiões da Europa e dos Estados Unidos. Nelas há sempre alguma ligação feita entre tal divisão e as noções de honra e/ou vergonha, e/ou ideias acerca do potencial poluidor, contaminador, impuro da parte inferior do corpo feminino (Okely 1983, Miller 1968, Grooper 1975, Sutherland 1986, Stewart 1997, Engebriksen 2007). Variações em torno do termo romani *marime* – traduzido para a língua inglesa geralmente como *pollution* ou *defilement* – aparecem em várias delas. A recorrência em distintos contextos de um conceito cigano que se mostrava aos etnógrafos como traduzível por “poluição” (uma poluição simbólica relacionada ao baixo ventre feminino) ajudou a ecoar o trabalho de Mary Douglas (2014), *Pureza e Perigo*, como uma das grandes influências desse campo de estudos. Um dos primeiros trabalhos a tratar do tema foi a dissertação de Carol Miller (1968) sobre os Rom Machwaya americanos, cujas ideias sobre o conceito de *marime* foram retomadas por Anne Sutherland na década de 1980. Miller argumentou que entre os rom americanos, *marime* é usado em dois sentidos: primeiro, como a condição de “impureza/contaminação” [*defilement*] da parte inferior do corpo, sobretudo das áreas genitais e anais femininas; e também como uma condição de mácula pública da pessoa, de sua rejeição social, quando desrespeita regras morais, os rituais de limpeza e a separação entre alto e baixo ventre. Miller esclarece que essa divisão do *marime* entre dois sentidos não se apresenta para os rom, que os concebem de maneira imbricada. *Marime* é ao mesmo tempo uma “impureza” corpórea e moral.

Sutherland, em sua etnografia sobre um povo rom em Barvale (Califórnia), define o termo nativo *marime* a partir da leitura de Miller, concebendo-o como poluição [*pollution*] da metade inferior do corpo, e, ao mesmo tempo, como a condição de exclusão da pessoa que infringe regras sociais (como, por exemplo, fazer sexo com o não cigano). A ideia do *marime* impõe rituais de separação rom ligados ao alto e baixo ventre (Sutherland 1986: 258). Nesta lógica, a mulher, em relação ao homem, estaria no polo potencialmente “poluidor”, evitando-se o contato ou a visão de suas partes baixas. O termo *lashav*, traduzido por ela como “vergonha” [*shamē*], aparece articulado com o idioma da “poluição”:

Não há vergonha (*lashav*) associada com a parte superior do corpo, enquanto a parte inferior é associada a uma grande vergonha (*baro lashav*), de modo que uma mulher pode expor seus seios a qualquer um, mas a visão de suas pernas é vergonhosa e desrespeitosa. (...) da cintura pra baixo, uma mulher respeitável deve estar bem coberta, de preferência usando saias com comprimento até o chão. (...) A saia de uma mulher é poluída para um homem, que deve evitar tocá-la. A saia de uma mulher nunca deve tocar utensílios de cozinha, roupas masculinas ou objetos que ele usa. Até mesmo a exposição de suas genitais é poluidora (Sutherland, 1986: 264)¹¹³.

A autora segue Miller na definição de *marime* como “impureza” do corpo, ao mesmo tempo que uma forma de rejeição e controle social: “marime é a autoridade coercitiva mais importante do sistema de leis [rom]” (Ibid., p. 257). Sutherland destaca o termo em sua relação a dois outros que formariam seus pares de oposição: *marime* como rejeição social estaria no polo oposto à *romania*, que designa grupo, ordem social; e *marime* como “poluição” opõe-se a *wuzho*, traduzido por ela como “pureza” (*purity*). Segundo a autora, as práticas de separação implícitas nesse sistema de oposição não se limitam à parte inferior e superior do corpo, como sugere Miller, mas também aos pares de oposição masculino/feminino, cigano/não cigano, interior/exterior. Não só nos trabalhos de Miller e Sutherland, mas também em

¹¹³ “There is no shame (*lashav*) associated with the top half of the body, whereas the lower half is associated with great shame (*baro lashav*), so that a woman may expose her breasts to anyone, but the sight of her legs is shameful and disrespectful (...) from the waist down, a respectable woman must be well covered, preferably with floor length skirts (...). A woman’s skirts are polluting to a man and men avoid touching them. A woman’s skirt must never touch eat implements, a man’s clothes, or objects he uses. Even exposure to her genitals is polluting” (Sutherland, 1986: 264).

outros como Judith Okely (1983), Rena Grooper (1975), Aparna Rao (1975), há uma grande dívida à teoria de Mary Douglas sobre a função dos rituais de limpeza como ordenadores e sistematizadores da desordem da experiência, responsáveis por criar, assim, as separações entre interior e exterior, e, no fim das contas, definindo a unidade do grupo.

Os trabalhos de Ferrari (2010) e Stewart (1997) se preocuparam em apontar algumas insuficiências dessas abordagens. Transcrevo aqui um trecho de Ferrari:

De modo geral, essas interpretações enfatizam certa noção funcionalista de sociedade, em que as práticas baseadas nas categorias de puro/impuro e vergonha são entendidas como fatos a serviço da sociedade, isto é, como formas de manter a ordem social separada do exterior. É possível que a presença de um caráter normativo, legal, do *marime* nessas primeiras etnografias informasse e influenciasse esse tipo de interpretação, mas, particularmente, considero tal modelo insuficiente. Não se trata de oferecer uma explicação funcionalista global que vê a “sociedade” de fora, mas antes compreender a teoria nativa sobre si mesma. (Ferrari, 2010:57)

Ainda que refutando interpretações de tipo funcionalista, as etnografias destes dois últimos autores apontam para a existência de um sistema de “pureza e sujeira”, imbricado à noção de “vergonha” que separa cigano e não ciganos. Entre os rom húngaros no trabalho de Michael Stewart, os valores morais que separam rom e *gázos* (não rom) são organizados a partir de ideias sobre “sujeira/limpeza” e “impureza/pureza”: “eles se consideram puros [*pure*], respeitáveis [*respectable*], contrapondo-se aos *gázos* sujos [*dirty*]” (Stewart 1997: 204), ainda que “seu discurso foque mais a noção de vergonha do que a de impureza” (Ibid., p. 210). O autor reafirma ideias presentes em etnografias anteriores de que os não ciganos são considerados “sujos” pelos rom justamente por desconhecerem as regras de separação entre a parte superior e inferior do corpo. Estas regras incluem principalmente práticas de lavagem (nunca misturar a água usada para lavar utensílios de cozinha – que são ligados à boca, parte mais “pura” do corpo – com a água usada para lavar roupa, contaminada pelo baixo ventre) e, também, a maneira de se vestir: é considerado “vergonhoso” para mulheres usar casacos longos ou

vestidos de peça única, que desconsideram a divisão do corpo. Elas tampouco usam calças (Ibid, p. 208).

Em seu trabalho em uma vila na Transilvânia (Romênia), Ada Engebrigtsen (2007) observou que os roma praticamente não faziam uso do termo *mahrime*, apesar das práticas relacionadas a ele estarem em pleno funcionamento. Sua conclusão era que, contrariando as análises antropológicas que sempre focavam nos aspectos de “poluição” ligados ao termo, nesse caso fazia mais sentido focar nos aspectos de separação colocados pelo *mahrime*: “a honra de uma mulher depende do seu conhecimento das regras de separação” (Engebrigtsen 2007: 130).

O trabalho de Gay y Blasco (1999) sobre os Ciganos de Madri, por sua vez, se afasta das noções de “impureza”, “sujeira” ou “poluição”. A autora argumenta que, mesmo que tenha identificado entre eles algumas regras de limpeza e separação específicas de partes do corpo e de objetos, elas seriam bem menos centrais do que entre os rom etnografados por Sutherland, Stewart ou entre os travellers etnografados por Okely. No caso dos ciganos madrilenhos, tais práticas possuem pouca relevância na construção de sua visão sobre eles mesmos e sobre os não ciganos (Gay y Blasco, 1999:4). Como já mostrei, para estes ciganos, cobrir o baixo ventre das mulheres está relacionado à necessidade de tirá-las da vista dos homens, garantindo que seus corpos não despertem desejos masculinos. Esta parte do corpo está, portanto, ligada à excessiva sexualidade e a mulher, ao cobri-la, demonstra sua “honra”.

Já Cătălina Tesăr sugere que entre os Cortorari Roma as duas perspectivas estão presentes de maneira combinada: por um lado, segundo ela, a necessidade de cobrir o baixo ventre está baseada no controle dos desejos, seguindo a trilha de Gay y Blasco; por outro, mostra que os cortorari “consideram a parte inferior do corpo feminino mais suja [*unclean*] e potencialmente poluidora [*defiling*] (Tesar, 2012:135), realizando também rituais de separação de objetos limpos dos contaminados pela mulher. Esses rituais, no caso cortorari, pressupõem o não contato da parte inferior do corpo feminino e de suas roupas com utensílios domésticos, roupas masculinas e recipientes e objetos ligados aos animais, que também são passíveis de contaminação (por exemplo, não lavar roupas femininas no recipiente dos cavalos, não sentar menstruada na caixa onde se guarda o milho dos animais). No entanto, o potencial de “contaminação” do baixo ventre feminino é, segundo a autora, flexibilizável, sendo

os rituais de separação transgredidos pelas mulheres quando não estão na presença dos maridos ou da sogra (Ibid., p.136).

O tema no Brasil, em suas primeiras aparições em escritos acadêmicos, conforme já chamou atenção Ferrari (2010), é tratado como mera curiosidade desarticulada das análises, como no livro de Moacir A. Locatelli (1981) sobre uma rede de famílias ciganas no noroeste do Rio Grande do Sul, resultado de sua dissertação de mestrado. Ele enumera o que considera “superstições”, dentre elas:

h) uma mulher é considerada impura da cintura para baixo, e, no caso de um cigano tocar a saia da mulher depois de comer, sem antes lavar as mãos, ele se torna marimay (impuro);

i) se um cigano, por exemplo, assoa o nariz e come sem lavar as mãos, ele ou ela é marimay;

j) Os utensílios de cozinha devem também ser limpos num lugar diferente daquele em que as pessoas se lavam. Se um cigano lavar as mãos numa pia destinada à lavagem de roupa ou panela, é marimay. Se distraidamente alguém lavar uma colher numa bacia para abluções corporais e depois guardar a colher numa gaveta, tudo o que se encontra na gaveta deve ser jogado fora imediatamente (Locatelli 1981:82).

Na etnografia de Maria Lourdes Sant’Ana (1983) sobre ciganos rom de Campinas (sobretudo entre os Kalderash), ela afirma: “a criança e a mãe deixam de ser impuras no momento do batismo cigano. O pai não pode tocá-las, senão se tornará um ‘marimé’ (impuro) e isto lhe dará azar na vida (...)” (Sant’Ana, 1983:97). Segundo a autora, ainda: “a impureza está intimamente relacionada com o sangue” (Ibid., p.97).

A tese de Ferrari é o primeiro trabalho brasileiro sobre ciganos que se ocupa de maneira mais sistemática com o tema da “sujeira”/poluição” que diz respeito à parte inferior do corpo, sendo pioneiro também em fazer um balanço bibliográfico da recorrência das noções de “impureza/poluição” entre os ciganos da Europa e América do Norte. Ferrari defende uma espécie de continuação estrutural entre as ideias de poluição ritual entre os calons e ciganos de outras partes do mundo: “Embora o termo marime esteja ausente do vocabulário calon, a noção de poluição, como uma dimensão do sagrado, parece em pleno funcionamento” (Ferrari, 2010: 83). Defende também uma continuidade conceitual entre as noções de “pureza/impureza” e as de “honra” e “vergonha”, como valores que organizam e dão significado ao mundo calon:

Esse argumento é reforçado quando se observa que tanto o código da poluição como o da honra ou vergonha servem não apenas como discurso sobre condutas apropriadas em torno do corpo feminino, mas também são amplamente utilizados para estabelecer uma diferença em relação ao gadje (Ibid., p. 53)

Na tentativa de articular as noções de “poluição” às de “vergonha”, Ferrari lança mão de uma comparação entre seus dados etnográficos, os estudos mediterrâneos de honra e vergonha e a discussão de Dumont (2008) sobre pureza e impureza nos sistemas de castas indianos (Ibid., p. 70). Ela propõe uma transformação da oposição superior/inferior que constitui o modelo dumontiano das castas da Índia védica (que vai do “inferior” como mais “impuro” ao superior como mais “puro”), para uma oposição interior/exterior no que ela chama de “modelo cigano”, no qual o não cigano seria o foco principal da “impureza”, enquanto o cigano seria tido como mais “puro”. Ao analisar o caso cigano à luz do modelo de Dumont, ela defende que a diferença crucial entre os dois está no fato de que, enquanto no sistema de castas indiano a classificação baseada no “puro e impuro” é compartilhada por todos que estão sendo classificados, formando um sistema fechado de estrutura hierárquica; no caso cigano, a classificação “puro/impuro” não é compartilhada por todos que são incluídos nela. Ou seja, os não-ciganos, mesmo não partilhando tais códigos, são inseridos no modelo, são parte fundamental da classificação, considerados os mais “impuros”. Assim, a questão que move sua comparação com o modelo de Dumont seria: “o que ocorre com o princípio interno do puro/impuro quando ele é ‘extraído’ do ‘todo’?” (Ferrari, 2010: 78). Um ponto problemático desta comparação é dar como certo o pressuposto de Dumont de que a noção de “impureza” no contexto de castas indiano é compartilhada por todos de forma generalizada e não a visão de uma das castas sobre as outras. Dito de outro modo, não me convenço de que no caso da Índia, as noções de pureza e impureza também não sejam agenciamentos feitos a partir de múltiplas perspectivas¹¹⁴.

¹¹⁴ A inclusão de Dumont no empreendimento comparativo de Ferrari, por outro lado, parece uma alternativa encontrada por ela para se afastar da influência de Mary Douglas, tal como aparece em grande parte da bibliografia cigana sobre a noção de *marime*; esforço, do meu ponto de vista, pouco produtivo, não sendo necessário para compreender o modo de construção das noções calon, substituir uma teoria exógena por outra.

Embora suas teorias sobre “poluição” e “vergonha” estejam amalgamadas, Ferrari enfatiza que a “vergonha” é o vocabulário corrente entre os calons de São Paulo. Este seria o conceito que estrutura um sistema moral que opõe alto e baixo-ventre, interior e exterior (do corpo, da barraca) (Ferrari, 2010: 45), no qual as noções de “limpeza e sujeira”, e também de “pureza e impureza” são relacionadas a cada um destes polos, respectivamente. A parte inferior do corpo feminino, ligada ao sangue menstrual, é, nesse sistema, potencialmente “poluidora” e deve ser separada da parte de cima e da visão e do contato com os homens. “A incapacidade de a mulher manter as partes impuras do corpo (baixo-ventre) separadas das partes puras (cabeça, tronco), e de se comportar apropriadamente como calin, causa vergonha para si mesma e para os homens de sua família” (Ibid., p. 83). Dentro dessa lógica, segundo a autora, os vestidos aparecem como um “*agente* na manutenção da *vergonha*” (Ibid., p. 151), na medida em que a sobreposição de tecidos em sua saia garante uma reforçada separação entre o baixo-ventre e o mundo exterior: “o vestido é em si considerado ‘a’ mediação entre o corpo da mulher e o mundo” (Ibid., p.151).

Considero, assim como Ferrari já sugeriu, que estes exemplos de etnografias ciganas podem formar com vários outros um conjunto de versões. Entre os calons mineiros, o vocabulário corrente para se referir à obrigatoriedade de cobrir o baixo-ventre é a ‘vergonha’ e o ‘respeito’. Dirão eles que uma mulher não deve mostrar nem o contorno dos quadris e das pernas por sinal de ‘respeito’ ao marido e para mostrar que ‘tem vergonha’. Essas afirmações muitas vezes acompanham a comparação com as *gajins*, consideradas ‘sem-vergonha’, ‘oferecidas’ e criticadas por usarem ‘shorts’ curtos, minissaias, deixando as pernas à mostra e sempre realçando o contorno dos glúteos. É possível observar entre os calons, assim como aparece em toda essa literatura a que fiz referência, um discurso que os distingue dos não ciganos, colocando-os como moralmente superiores por conhecerem e seguirem as regras de conduta relacionadas à separação do corpo. No entanto, nunca escutei nenhum cigano referir aos *gajons* como impuros e sim a partir de adjetivos que se designam a ‘falta de vergonha’, de decência e de pudor. Isso não quer dizer, contudo, que noções de impureza relacionadas ao baixo-ventre não estejam presentes, como mostrarei mais à frente.

Para não despertar nenhum desconforto, sempre procurei passar a maior parte do tempo em campo de calças compridas ou saia longa. Este cuidado foi diversas vezes notado por minhas amigas calins, que elogiavam minha postura e minha

maneira de vestir dizendo que “eu era diferente das outras *gajins*”. Certa vez, no acampamento de Ibirité, em uma conversa com Lira e Tião (um calon já idoso), ele esbravejava dizendo que “cigano não aceita conviver com mulher que usa shortinho, essas roupinhas ridículas”. “Isso aí já é vergonha, que a pessoa não tem. Essas roupinhas curtinhas, mostrando o corpo... Isso é sem-vergonhice”. Lira então emendou um comentário enaltecendo minha postura: “a Juliana, eu nunca vi essa menina com roupa curta e short curto! Ela se dá ao respeito”.

As críticas à ‘falta de ‘vergonha’ das *gajins* incluem uma das noções importantes para se entender a lógica de cobrir a parte inferior do corpo: a relação entre visão e desejo, na qual a ‘vergonha’ feminina está intimamente relacionada ao controle de seus impulsos sexuais e ao cuidado para que a calin não desperte o desejo de outros homens. Aqui, o discurso dos calons se aproxima daquele mostrado por Gay y Blasco (1999); para os calons, assim como entre os Gitanos de Jarana, a zona que incita o apetite sexual está localizada na parte inferior do corpo, nas curvas arredondadas dos glúteos, no formato das pernas, enquanto a parte superior do corpo feminino não é vista como fonte libidinal. Os seios, por exemplo, diferente do contexto *gajon* à sua volta que lhes confere um caráter lascivo, para os calons é uma parte do corpo que não desperta volúpia, estando estritamente ligada ao ato de amamentar. Por isso, quando uma criança quer mamar – e o fazem até cerca de sete anos de idade – uma calin não se constrange em sacar a parte de cima do vestido que cobre os mamilos na frente de qualquer pessoa.

Podemos retomar outros exemplos fora do contexto cigano em que a roupa age de maneira semelhante como asseguradora de códigos morais específicos. Lila Abu-Lughod (2002) mostra que entre as muçulmanas, a burca, como agente responsável por cobrir as mulheres, marca a separação entre as esferas masculina e feminina, entre público e privado “simbolizando o pudor ou a respeitabilidade da mulher” (Abu-Lughod, 2002:785). No caso de Nima Naghibi (1999) e Farzaneh Milani (1992), as vestimentas muçulmanas articulam valores morais e estéticos, assim como proponho para as calins. Naghibi argumenta que entre a muçulmanas iranianas, o véu é uma espécie de tradução física do conceito genderizado de *sharm*, formado a partir de uma junção entre *charm*[charme] e *shame*[vergonha]. “*Sharm* que conota pudor, timidez, e uma fala mansa charmosa, permanece como uma das qualidades mais valorizadas em uma mulher iraniana tradicional” (Naghibi, 1999:557). Esses são exemplos que fazem coro com o caso calon, mostrando como a

produção da roupa deve ser pensada a partir de uma relação de continuidade com seu suporte, o corpo. E, em todos estes casos, atua materializando os valores femininos em socialidades baseadas em noções de ‘honra’, ‘respeito’ ou ‘vergonha’, todas elas tendo em comum o papel do tecido como separador, a roupa como envoltório que deve isolar o corpo da mulher da vista dos homens e do contato com o mundo mais amplo.

Desse modo, em uma primeira camada da análise, os calons separam o alto e o baixo ventre da mulher partindo de um discurso que opõe uma parte do corpo inocente, imaculada – que pode ser vista – à outra que estimula o erotismo e a libido e que por isso deve ser tapada. Mas há ainda no baixo ventre um sentido negativo que se soma ao desejo, ligado a ideia de ‘impureza’ e de ‘contaminação’, tendo o sangue um papel importante. Neste caso, não é a visão o principal sentido a ser reprimido pelo vestido, mas sim o contato. O sangue menstrual é considerado ‘sujo’, uma ‘impureza’ que sai do corpo da mulher. Conforme me explicou a calin Luna: “quando a gente está menstruada, está em um momento impuro, daquela sujeira saindo do corpo”. E completou: “em nosso corpo circulam muitas coisas. Tudo que é bom fica, tudo que sai é impureza. Se o sangue fosse puro, ficava no corpo”.

Essa foi uma das poucas vezes em que recebi uma explicação mais detalhada sobre o caráter ‘impuro’ do sangue menstrual. Em outras tentativas de perguntar diretamente sobre esse assunto para as calins, elas sempre se esquivavam, de modo que o restante das informações que obtive sobre este tema foi a partir de conversas espontâneas motivadas por algum acontecimento. As calins e os calons não gostam de falar sobre menstruação, pois consideram um assunto repugnante e motivo de ‘vergonha’. Quando uma calin está próxima da menarca, a mãe terá uma breve conversa com ela, explicando apenas aspectos práticos de como usar absorventes. Nada mais profundo que isso deve ser falado. Alguns relatos sobre os motivos de tirarem as meninas da escola ainda com pouca idade giram em torno do fato de algumas disciplinas ensinarem detalhes sobre o funcionamento do corpo, dos órgãos sexuais e dos fluidos relacionados a eles, o que, do ponto de vista calin, “é vergonha”.

Na relação entre os gêneros, o sangue menstrual é um tema proibido. Uma mulher nunca deve falar sobre menstruação com seu marido, uma filha não menciona o assunto perto do pai e um casal não cogita ter relações sexuais enquanto a calin estiver em seu período menstrual. Nas situações em que fiz a pergunta a diferentes amigas sobre o porquê não se pode fazer sexo estando menstruada, elas

me responderam ruborizadas e um tanto chocadas pelo fato de minha questão considerar essa possibilidade: “que nojo!”, “não pode, faz mal!”, “isso é vergonha!”. Segundo elas, é preciso manter os homens e seus objetos pessoais longe da ‘sujeira’ propiciada pelo sangue. Em uma conversa, algumas calins comentavam sobre outra que tinha dificuldades de arrumar um bom marido, pois tinha ‘fama de porca’: “ela deixa calcinha suja de menstruação misturada com as roupas e os homens veem. Cigano não aceita ver essas coisas”. Quando nasce uma criança na família, uma cigana mais experiente é designada para curar seu umbigo; esta, entretanto, não poderá fazê-lo se estiver menstruada. Alguns ritos religiosos preconizados por igrejas pentecostais frequentadas por algumas calins, também não são feitos por elas caso estejam no período menstrual.

Os exemplos ilustram a concepção calin do sangue menstrual como um fluido temerário, que traz malefícios àqueles com os quais ele entra em contato, e, portanto, deve ser mantido longe das partes superiores dos corpos, afastado dos bebês, dos homens, das práticas religiosas¹¹⁵. Tais preceitos geram rituais de separação entre os calin semelhantes aos mostrados em outras etnografias ciganas ao redor do mundo (Sutherland 1975, Stewart 1997, Tesār 2012ab, Ferrari 2010), que consistem em evitar a contaminação pelo fluido menstrual de qualquer coisa ou pessoa, principalmente aquelas que envolvem o corpo masculino. Assim, os vestidos são em geral lavados separadamente das roupas masculinas; quando uma mulher está menstruada, ela deve fazer almoço antes de tomar banho para evitar que toque em suas partes íntimas e logo depois encoste as mãos ‘contaminadas’ na comida que o marido irá consumir; não misturam bacia usada para lavar roupa com vasilhas de alimentos. Ou ainda, se por acaso um utensílio de cozinha cair no chão da barraca e a calin passar com a barra de seu vestido por cima, este deve ser imediatamente descartado, pois ‘fica sujo’ e o homem não poderá usá-lo para comer. A permanência da ‘sujeira’ causada pelo

¹¹⁵ Luisa Elvira Belaunde mostra a recorrência de concepções sobre o potencial perigoso e muitas vezes poluidor do sangue em contextos indígenas. Entre os Bororo, segundo ela, todo o sangue que sai do corpo, incluindo o menstrual “é considerado sujo e perigoso para todos que não sejam seu dono. (...) também é necessário se proteger da contaminação do sangue e dos fluidos expulsos dos corpos dos outros. As mulheres menstruadas e parturientes se mantêm em reclusão, evitam comer carne de animais que possuem muito sangue, para não afetar o equilíbrio do fluxo de sangue dos demais e para controlar o próprio fluxo de sangue” (Belaunde 2005:65). Em outro momento da mesma obra ela afirma: “a ideia de que o contato com o sangue menstrual malogra os artefatos é comum na Amazônia. As cerâmicas recém-feitas se quebram ao serem queimadas por uma mulher menstruada. As armadilhas de caça e de pesca dos homens perdem sua eficácia (...) (Ibid., p. 134). Marina Vanzolini, em seu trabalho entre os Aweti no Xingu, comenta sobre os perigos do sangue e suas gradações de acordo com sexo e papel social: “o sangue menstrual é perigoso sobretudo para os xamãs, é mesmo letal para eles; os meninos da casa, se consumirem uma comida feita por mulher menstruada, terão no máximo dor no peito (*pozy`a aty*), e as mulheres não são normalmente contamináveis ” (Vanzolini 2010: 138).

contato de superfícies com as partes ‘contaminadas’ pelo sangue feminino parece ter relação com uma ideia calon de continuidade substancial entre coisas e pessoas, e possui consequências ligadas ao azar, traz infortúnios, principalmente relacionados a destruições amorosas. As explicações sobre o que aconteceria a um calon que entrasse em contato com estes objetos ‘contaminados’ são dadas nos seguintes termos: ‘traz má sorte’, ‘a vida dele não vai para frente’, ‘o casal separa’, ‘traz infelicidade para a vida dele’, ‘o homem pode ficar impotente’ e variações em torno desses temas. Um dos riscos que envolvem o contato com o sangue menstrual parece estar intimamente relacionado à noção calon de ‘feitiço’, que, conforme veremos mais à frente, busca justamente atrapalhar a vida amorosa de sua vítima.

5.3 Puxando os fios: do tecido ao vestido

A história de cada vestido – assim como das cortinas ou conjuntos de panos que enfeitam as barracas das calins – começa ainda nas lojas e armarinhos, na compra de seu tecido e dos aviamentos que irão complementar sua composição. Pensar o processo que antecede a fabricação das peças parece fundamental para compreender os tecidos como “mediadores”, que agem e transformam as coisas e pessoas nas quais estão se associando e não como seus meros “intermediários” (Latour, 2012)¹¹⁶. Se o vestido cigano nasce no universo *gajon*, a partir dos panos comprados em lojas brasileiras do ramo, a nominação dos tecidos é o primeiro passo no sentido de singularizá-los, torná-los propriamente ciganos. O passo seguinte neste processo de transformá-lo em um artefato calon será dado pela costureira, pois é através de suas mãos que o tecido receberá o corte – ganhando uma forma e uma estrutura específica – e a aplicação dos detalhes que lhe conferirá uma estética cigana. Antes de chegar à costureira, entretanto, a compra dos tecidos e aviamentos é feita pelas calins que irão

¹¹⁶ Por uma coincidência interessante, Latour escolhe justamente o tecido para exemplificar a diferença infinitesimal entre intermediário e mediador: “o matiz pode parecer irrelevante, mas seus efeitos são drásticos. Se, por exemplo, uma diferença social é ‘expressa em’ ou ‘projetada sobre’ um detalhe de moda, mas esse detalhe – digamos, um brilho de seda e não de *nylon* – for visto como um intermediário que transmite fielmente algum significado social – ‘seda representa sofisticação’, ‘nylon representa cafonice’ – , então terá sido inútil o apelo ao detalhe do tecido. Foi mobilizado apenas para fins de ilustração. Mesmo sem a diferença química entre seda e nylon, a discrepância entre sofisticados e cafonas existiria de qualquer forma; foi simplesmente ‘representada’ ou ‘refletida’ por uma peça de roupa que permaneceu de todo indiferente à própria composição. Se, ao contrário, as diferenças químicas de manufatura forem tratadas como outros tantos mediadores, então pode suceder que, *sem* os inúmeros matizes materiais indefinidos entre a maciez, o toque, a cor, o brilho da seda e do nylon, essa diferença social não exista, absolutamente” (Latour, 2012: 66).

utilizar o tecido – normalmente com o dinheiro dado pelo marido – mas obedecendo ao gosto da calin e a ocasião para qual vão mandar fazê-lo. Os tecidos são objetos de extremo desejo das calins, despertando paixões, fazendo e desfazendo laços e conferindo status para as mulheres que os usam e para os maridos que os compram.

Podemos dizer que há uma moda seguida entre os acampamentos mineiros ou um estilo calon, no sentido dado por Gell, para quem “o ‘estilo’ é fundado em conexões entre artefatos” (Gell, 2018: 315). Assim, a moda calin é criada a partir da produção de modelos de vestidos ciganos inspirados em outros vestidos ciganos, mas um nunca é idêntico ao outro, garantindo transformações dentro de um padrão compartilhado. Para eleger um tecido para a fabricação de um vestido, as calins irão verificar se o pano possui um bom caimento e uma maciez ideal, se não é duro e inflexível ou mole demais e se as cores e padrões estão de seu agrado, possuindo uma nítida preferência por cores fortes e chamativas. A ocasião pensada para o vestido também irá influenciar a escolha do tecido: para o cotidiano ou festas diurnas, escolherão ‘panos lisos’, para festas noturnas, ‘panos brilhosos’.

Há entre as calins mineiras os tecidos preferidos e cada um deles possui um nome – geralmente diferente do nome usado pelas *gajins* das lojas – reconhecido por todas elas. Cada nova fazenda que entra no circuito de preferência recebe uma denominação e rapidamente passa a ser conhecida dentro dessa rede de calins. Os tecidos mais usados para fazer os vestidos do dia a dia são chamados ‘organza’ e ‘marcelina’ ou ‘marcelinha’. O primeiro coincide com o termo *gajon* e o segundo é uma transformação linguística de ‘musselina’, seu nome em português. Entre aqueles usados para fazer os vestidos de festa, algumas denominações fazem uma alusão aos padrões gráficos ou à forma das lantejoulas aplicadas ao tecido: ‘caracol’, ‘folhinha’, ‘cobrinha’, ‘girassol’ (fotos 19 e 20). Por exemplo, o ‘cobrinha’ recebeu esse nome pois seus paetês finos e compridos se assemelham a uma cobra, segundo as calins. Há alguns, como o ‘chocalho’, cujo nome se refere à sonoridade criada pelos penduricalhos do tecido durante o ‘forró’. Há também os que são nominados fazendo referência a algum evento ou programa televisivo que de alguma maneira marcou as ciganas, são o caso dos tecidos ‘flor do caribe’ e ‘caminho das índias’, mesmo título de duas novelas da televisão brasileira, sugerindo que eles foram popularizados entre as ciganas por encontrarem alguma semelhança estética com o figurino dessas

novelas¹¹⁷. Como mostra Assunção (2018) – cuja etnografia descreve processos de nomeação das capulanas moçambicanas – os tecidos ali possuem o que ela chama de efeito mnemônico “atuando como inscrições de outras situações, constantemente tornando visível a memória e a história” (Assunção, 2018: 85). Nesse sentido, a escolha do nome em referência às novelas, por exemplo, mostra a capacidade do tecido de organizar uma memória coletiva, por meio do qual são guardadas lembranças compartilhadas entre as ciganas em uma temporalidade específica¹¹⁸. A utilização das novelas brasileiras na nomeação dos tecidos também chama atenção para o fato de que a produção da moda ou do estilo calon inclui referências culturais do mundo dos *gajons* que as rodeia.

A circulação dos tecidos

Eu estava de férias quando recebi uma mensagem de Lira perguntando por notícias minhas. Quando contei que estava no sul do país, ela logo se animou me pedindo para que eu trouxesse tecidos de lá: “Ju, aí deve ter uns panos bem diferentes, olha aí para mim uns fininhos e brilhosos e manda no *Whatsapp*, se eu agradar vou mandar você trazer para mim que eu te pago!”. Diante de minha afirmativa, minutos depois meu celular começava a apitar com o pedido de sua filha, Claudia, que já fora prontamente avisada da oportunidade. Claudia também queria que eu trouxesse tecidos para ela, para a filha Eloá e para a enteada Daiana. No dia seguinte fui a uma loja especializada e, conforme combinamos, eu tirava e mandava fotos para elas dos tecidos ‘fininhos’ (referindo-se à maciez e à flexibilidade) e dos ‘brilhosos’ (com aplicação de paetês ou estampas brilhantes). Claudia e Lira acompanhavam em tempo real minha incursão pela loja de tecidos e a cada foto que eu mandava, elas faziam comentários e me davam instruções: “vê se você acha uma marcelina bordada e

¹¹⁷ O tecido chamado ‘flor do caribe’ é uma composição de rendas e na novela de mesmo nome, veiculada em 2013, a protagonista sempre vestia peças compostas por rendas e crochê. O tecido ‘caminho das índias’ faz referência à novela de 2009, que como o próprio nome diz, possuía uma temática indiana e o figurino de grande parte do elenco era composto por vestidos, túnicas e lenços deste país, repletos de brilhos e detalhes.

¹¹⁸ É interessante notar que Helena Assunção faz referência a um trabalho da Costa do Marfim (Blé 2012 apud: Assunção 2018:88) que analisa os processos de nomeação dos tecidos deste país pelas mulheres, os chamados *pagnes*, no qual também aparecem nomes influenciados por novelas brasileiras que fazem sucesso na televisão local, como Torre de Babel. Assunção chama atenção para o fato de que tanto em seu trabalho quanto no de Blé, os processos de nomeação se relacionam fortemente com os assuntos que atravessam o cotidiano das mulheres.

manda aqui para nós”. A eleição do tecido também levava em conta a largura (o ideal era que tivesse pelo menos dois metros) e o preço do metro.

Depois de mais de uma hora nesse processo de enviar as fotos e as informações sobre os panos, elas finalmente se decidiram por um único tipo de tecido com bastante brilho e que possuía quatro variações de cores em tons berrantes: amarelo, laranja, verde e rosa. Cada uma das quatro calins me encomendou uma quantidade de tecido das cores de sua preferência. Para cada calin adulta, são necessários quatro metros para um vestido, e para as menores, dois metros são suficientes. Claudia, por exemplo, me pediu quatro metros do pano rosa, quatro do laranja e quatro do amarelo. Saí do estabelecimento carregando um volumoso pacote com vinte oito metros de tecido.

No meu retorno ao acampamento após a viagem, as calins me receberam ansiosas para ver os tecidos que eu havia trazido do sul do país. Quando abriram o grande saco que envolvia os panos, ficaram maravilhadas. Claudia, ao encostar no pano e sentir sua textura entre os dedos, desabafou: “me dá até um frio na barriga, de tanto que eu gosto!”. Enquanto elas tiravam os tecidos da sacola e distribuíaam cada peça para sua respectiva dona, iam divagando sobre os detalhes do vestido e as ocasiões em que poderiam estreá-lo, pediam minha opinião sobre a cor da renda e das fitas que o comporiam: “será que azul fica mais bonito no pano laranja ou no amarelo?”. Já haviam escolhido a costureira, seria a Solange, que mora na parte de cima do acampamento e cujos vestidos são muito elogiados entre as calins. Lira e Claudia também comentavam que as outras ciganas “iam ficar doidas quando vissem” esse novo padrão de tecido que ainda não havia circulado por ali. Também lamentaram o fato de eu não ter comprado mais: “se tivesse trazido mais para vender, as ciganas iam todas querer comprar na sua mão”, sugerindo que eu lucrasse com a venda dos tecidos. Depois de entregues, Claudia e Lira me pediram um ‘prazo’ para me pagar os tecidos, assim como é comum em qualquer negociação entre os calons e, dessa forma, entrei como credora nesse circuito de compra, venda e ‘catira’ de tecidos. Os tecidos de Claudia, Eloá e Daiana seriam pagos pelo marido de Claudia, Adair. Os de Lira, ela mesma iria me pagar. Não cheguei a tomar conhecimento se essa fazenda recebeu algum nome específico, mas, alguns meses depois, observei outras ciganas usando vestidos confeccionados com ela. Tudo leva a crer que nós “lançamos moda”, colocando um novo tecido no circuito daqueles desejáveis pelas calins mineiras.

Nesse episódio os tecidos atuaram como agentes criadores de um novo laço entre as calins e eu, já que através deles fui colocada em sua rede de credoras e devedoras. Normalmente os tecidos são comprados nas lojas do centro da cidade onde se encontram os acampamentos, mas quando uma cigana consegue algum tecido diferente – às vezes viaja com o marido e encontra uma loja com novidades – ela vê ali uma oportunidade de ganhar dinheiro, tornando-se fornecedora de outras calins. Como elas contam: “é só uma cigana aparecer vendendo um pano diferente que todas as outras ficam loucas querendo comprar”. Assim, o tecido se torna uma das mercadorias mais lucrativas que uma calin pode vender, pois seu êxito nas vendas é garantido.

Em outro episódio que ilustra bem o papel do tecido como mercadoria rentável para as calins, novamente fui colocada como uma agente nessa malha de negociações e, nesse caso, confusões e intrigas. Eu visitava a casa de Ágata, no acampamento de cima do São Gabriel, quando sua filha Gabriela nos encontrou na varanda e me perguntou sobre os tecidos que eu ficara de comprar em São Paulo. “Não é essa *gajin* não, Gabriela!” corrigiu a mãe. Elas então me contaram que uma mulher não cigana, conhecida de Ágata, havia comentado sobre uma loja virtual em São Paulo que vendia tecidos lindos, panos brilhosos de diversas qualidades com preços excelentes, de R\$3,00 a R\$5,00 reais o metro, mais o valor do frete. A ‘gajin’ havia oferecido fazer a compra pela internet no seu próprio cartão e depois receberia o dinheiro do marido de Ágata, já que eles não possuíam cartão de crédito. Ágata ficou animada com a oferta da ‘gajin’, pois, segundo ela, em Belo Horizonte um tecido brilhoso custa no mínimo R\$30,00 o metro, e, como se gasta quatro metros por mulher adulta e dois por criança, a cada festa em sua família são gastos doze metros de tecido (ela possui três filhas, uma adulta e duas crianças). Além disso, é preciso ainda considerar os gastos com aviamentos e com a mão de obra da costureira, assim, um vestido chega a custar até R\$400,00. Segundo Ágata, já houve situações em que elas foram a uma festa com vestidos usados, mas não gostam, “é vergonha para nós”. Ela também reclamou do preço cobrado pelas calins que trazem tecido de fora: “mesmo comprando barato, querem nos vender a uma fortuna”.

Alguns dias após essa conversa, Maria, que mora no acampamento de baixo do São Gabriel, veio me perguntar se eu tinha comprado tecido na internet para as calins da parte de cima. Eu neguei, explicando que era outra ‘gajin’ quem havia prometido isso a Ágata, conforme a mesma havia me contado. Ela, então, me contou

que aconteceu um “bate-boca” no acampamento de cima entre algumas calins incluindo meu nome. A fofoca era que eu havia comprado tecidos para a ‘turma’ de Ágata, fazendo concorrência com Raissa, uma cigana costureira que comercializava panos no acampamento. Felizmente, não tardou muito para que minha participação no imbróglio fosse desmentida. A briga ocorreu porque Raissa:

– “comprou uns tecidos lá no [bairro] Eldorado e revendeu quatro ou cinco metros de pano por R\$140,00, para pagar daqui há dois meses. Mas a turma do Alberto [sogro de Ágata] tinha comprado a mesma quantidade de tecido pela internet, por R\$50,00 mais R\$8,00 de Sedex”, me narrou Maria.

Segundo ela, todas as três noras de Alberto, ‘chefe’ daquela ‘turma’, se juntaram para realizar a compra coletiva pela internet, para elas e as filhas. Com a chegada do produto e a economia que fizeram, a história se espalhou pelo acampamento no mesmo período em que a costureira Raissa acabara de vender tecido para várias ciganas de lá, por um valor bem mais alto. Raissa ficou muito brava, pois tinha vendido para muitas calins e a notícia da pechincha pela internet “queimou o filme dela”, disse Maria. Ao contar o caso para mim e para Lira, as duas ponderavam os erros das duas partes:

– “As outras atrapalharam a venda da Raissa, né”? Disse Lira.

– “Mas também, ela quis ganhar muito! De R\$50,00 pra R\$140,00?” Maria argumentou.

O caso ilustra bem como o tecido é combustível para fofocas, intrigas e brigas e passível de agenciar tanto a produção, quanto cortes de relações. Os tecidos, enquanto matéria prima, possuem uma ampla circulação dentro dos acampamentos, podendo passar de mão em mão entre as calins interessadas em comprá-los, até adquirirem uma dona que irá levá-los à costureira. Veremos que a partir daí ele sofrerá uma mudança significativa de status, passando a ser um bem singularizado e intransferível. Mas o tecido, enquanto material bruto, antes de ser trabalhado, costurado, é uma valiosa mercadoria no circuito de compra, venda e ‘catira’ das calins.

Outra forma pela qual os panos circulam é através dos ‘leilões de tecido’, feitos normalmente para arrecadar fundos para alguma ‘festa de santo’. Neste caso, os tecidos entram como mediadores que viabilizam a feitura de uma das principais celebrações dos calons, em homenagem e pagamento de promessa para Nossa Senhora Aparecida. Os homens participam mais ativamente na compra e venda dos tecidos, que serão dados às mulheres daqueles que os arrematarem. Com a ajuda da

esposa, o organizador da festa compra os tecidos que irão compor o leilão, e, durante sua realização, os lances também são feitos por homens. Em um destes leilões, os tecidos, depois de comprados, voltavam para a roda de lances, sendo arrematados várias vezes. Um destes foi adquirido na primeira rodada por R\$130,00. O cigano, então, o colocou novamente para venda e desta vez foi arrematado por R\$150,00. A volta do tecido se repetiu por mais duas rodadas, quando finalmente o último comprador o levou por R\$500,00. Os calons devotos contam que fazem questão de dar lances generosos, pois o dinheiro “vai para a santa”. Os primeiros arremates deveriam ser pagos à vista, pois esse dinheiro seria usado para comprar cerveja para a festa daquele ano. Os últimos arremates poderiam ser feitos a ‘prazo’, para serem pagos no ano seguinte, na ocasião da próxima festa. Segundo eles, a segurança de que tal valor será pago é total, pois esta é uma dívida contraída com a santa e não com o organizador da festa. Assim, ninguém ousaria deixar de honrá-la.

Produzindo e usando vestidos

Com o tecido em mãos, além das fitas e rendas escolhidas para combinar com ele, é chegada a hora de levar todo o material à cigana costureira e discutir com ela os detalhes da produção do vestido. Nem toda calin sabe costurar, mas em quase todos os acampamentos há aquelas costureiras que recebem encomendas das outras. Muitas vão a outros acampamentos para mandar fazer os vestidos com uma cigana com ‘fama’ de boa costureira. A arte cigana é a arte da costura. O ofício costuma ser passado de mãe para filha ou de avó para neta, como foi o caso da costureira Sandrinha, do Acampamento do São Gabriel. Ela aprendeu a costurar aos onze anos com sua avó, que sempre fez todos os vestidos à mão. Hoje em dia a máquina de costura substituiu o trabalho totalmente manual e as calins que se dedicam a costurar normalmente esperam ser apresentadas com sua primeira máquina quando se casam.

Como já mostrei, grande parte da variação nos modelos dos vestidos se localiza em sua parte superior, o ‘corpinho’, sendo a ‘saia’ necessariamente comprida e composta pelo conjunto entre a ‘saia de fora’ (externa) e ‘saia de baixo’ (anágua), o que lhe confere um efeito rodado. Na parte do ‘corpinho’, as ciganas irão definir com mais liberdade, por exemplo, a largura das alças, o tamanho do decote no busto, se haverá fendas nas laterais, decote nas costas, na barriga, se há entrelaçamento de fitas em alguma parte. O conjunto de detalhes que irá compor um modelo pode ser uma

criação conjunta da costureira com a calin ou, muito comumente, a repetição de algum modelo visto pela calin no corpo de outra cigana, com algumas mudanças. O processo de costura sempre produz diferenciação, de modo que um vestido sempre será uma peça exclusiva, nunca idêntico a outro. Os exemplares mais parecidos serão aqueles produzidos concomitantemente para mãe e filha criança. Presenciei em muitas festas, o impacto causado em várias mulheres diante de uma calin que trajava um vestido com algum detalhe inédito, gerando vários comentários elogiosos. Lançava-se assim uma moda. Na próxima festa, o modelo se repetia em vários vestidos.

Os vestidos ciganos podem ser divididos em duas grandes categorias: os ‘vestidos do dia a dia’ e os ‘vestidos de festa’, e, dentro desta última, podemos subdividi-la em outros três tipos, relacionados a diferentes ocasiões. Os ‘vestidos do dia a dia’ são confeccionados com tecidos menos nobres e sem brilho (os mais usados são o ‘marcelina’ e ‘organza’) e sobre eles são costurados poucos detalhes em renda, não possuem paetês e normalmente não há decotes nas costas ou na barriga. A ausência de luxo e de apetrechos conflui com seu uso cotidiano, pois além de barateá-lo, eles ficam mais confortáveis e funcionais para que as calins realizem suas atividades na barraca. Assim como já observou Ferrari (2010:150), a saia do vestido, além de cobrir e enfeitar, tem inúmeras serventias como secar as mãos, limpar o rosto ou permitir que a calin deite diretamente sobre o chão sem a necessidade de cobri-lo com outro pano. Seu comprimento e a maleabilidade do tecido permitem a liberdade de movimento das calins durante o cotidiano, podendo agachar, sentar no chão com as pernas cruzadas ou de cócoras, sem que deixem à mostra a parte inferior de seus corpos.

Entre os ‘vestidos de festa’, as calins os dividem em ‘vestidos diurnos’ e ‘vestidos brilhosos’, presentes em todos os tipos de festa calon (casamento, ‘juntamento’, noivado, batizado, ‘festa de santo’), tendo ainda dois tipos específicos, o ‘vestido de batizado’ e o ‘vestido de casamento’. Como já disse, todas as festas dos calons podem durar vários dias e possuem uma dimensão invariável, em que se divide o ‘período diurno’ – no qual todos permanecem a maior parte do tempo sentados em mesas separadas por gênero – do ‘período noturno’, no qual mulheres e homens se misturam durante o ‘fórró cigano’. Os vestidos acompanham essa separação: o ‘vestido diurno’ geralmente é feito com ‘marcelina’ ou ‘organza’, mas durante a costura, o tecido será mais trabalhado e composto por mais detalhes e decotes do que

os ‘vestidos do dia a dia’. Coloca-se uma renda mais nobre e mais larga, suas costas terão um corte mais detalhado e serão incluídas miçangas, pedrinhas ou correntes para enfeitá-lo.

Quando a noite se aproxima, as calins voltam para suas barracas¹¹⁹ para tomar um banho e se arrumar para o ‘período noturno da festa’, quando colocarão o ‘vestido brilhoso’. São chamados assim por serem confeccionados com tecidos que possuem algum tipo de brilho, característicos da própria estamparia e que já vêm de fábrica com aplicações de paetês, lantejoulas e similares. Eles são sem dúvida os mais valorizados e os mais caros, já que os preços dos tecidos usados para sua confecção são mais altos e também o valor da mão de obra cobrada pela costureira. Elas alegam que são tecidos mais difíceis de trabalhar e exigem mais cuidado e mais tempo na costura. Assim como os ‘diurnos’, a confecção dos ‘vestidos brilhosos’ também é composta por muitos detalhes, como fendas, decotes, sobreposições de laços e rendas, pingentes ou outras pedrarias. Esses vestidos são pensados para e a partir do corpo da calin em movimento e da composição visual criada durante o ‘forró’, onde vários deles se misturam e o excesso de cores e brilhos criam um efeito singular na paisagem do barracão, chegando a iluminá-lo (fotos 21 a 23). A produção e ornamentação dos vestidos brilhosos, portanto, leva em conta o impacto visual da continuidade entre vestido e corpo da calin durante a dança¹²⁰. A cada ciclo festivo, as ciganas costumam opinar sobre o resultado deste mosaico formado pelo movimento dos vestidos nos corpos: “o último casamento lá no São Gabriel tinha pouco vestido brilhoso! O barracão ficou bem apagadinho...” reclamou uma calin.

Entre os ‘vestidos de festa’, ainda há outros dois tipos, ligados às celebrações realizadas na Igreja Católica. O ‘vestido de batizado’ é produzido nos mesmos moldes que os ‘vestidos de festa’ diurnos – seguindo os mesmos padrões de tecidos e detalhes – com a diferença de serem feitos necessariamente com um tecido branco. A obrigatoriedade de seu uso é da criança a ser batizada e o vestido deve ser apresentado

¹¹⁹ Se a família não mora no acampamento da festa, irá levar uma barraca para armar neste acampamento; ou, se tiver algum parente com casa no terreno, irá se hospedar nesta moradia.

¹²⁰ Isso nos remete aos trabalhos sobre os *kene* (técnica indígena de desenho) kaxinawa em Lagrou (2007) e os produzidos pelos Shipibo-Konibo da Amazônia Peruana, mostrados por Belaunde (2011, 2013), nos quais, em ambos os casos, as composições “não são feitas para serem vistas estendidas a plano, elas se constroem numa relação singular com seu suporte material” (Belaunde, 2013: 200). Entre os Shipibo-Konibo, o *kene*, quando aplicado aos *chitontes*, tecidos que envolvem os quadris e as coxas das mulheres, produzem um efeito de destaque quando seus corpos estão em movimento, quando caminham ou ficam de cócoras ao realizarem atividades cotidianas.

pelos seus padrinhos. Contudo, é comum todas as calins de sua ‘turma’ e a madrinha também usarem vestidos brancos durante o batismo.

Já o ‘vestido de casamento’ é a única peça não cigana que faz parte do conjunto de vestidos que compõem a indumentária das calins. Lembrando que a celebração de um casamento calon acontece em vários dias, o vestido de casamento se refere àquele usado na cerimônia na igreja. Nos outros dias deste ciclo festivo (a ‘véspera’, a ‘entrevéspera’, o ‘dia da entrega’, conforme mostrado no cap.3), a noiva seguirá o mesmo padrão de vestidos das outras convidadas. As calins contam que até algumas décadas atrás, o ‘vestido de casamento’ também era confeccionado pelas costureiras ciganas, entretanto, hoje em dia, preferem alugar em lojas de *gajons*. Segundo elas, é mais prático, já que o vestido da igreja exige uma maior complexidade, por seu excesso de camadas para criar o efeito bem rodado e armado que a ocasião pede. Uma observação relevante é que o único momento festivo do casamento que não se passa dentro do acampamento – e sim na Igreja Católica – é também o único no qual se usa uma ‘roupa brasileira’, o que já fornece indícios para pensar a relação entre vestir-se como cigana dentro do acampamento e vestir-se como ‘gajin’ fora dele, conforme discutiremos mais à frente.

São os padrinhos da noiva os responsáveis pelo pagamento do aluguel do ‘vestido de casamento’, além da compra da sandália e do bolo que é servido quando voltam para o acampamento após a cerimônia. Um casal de padrinhos pode gastar mais de três mil reais com sua afilhada no dia do casamento. Para a confecção dos vestidos ciganos em geral, as calins costumam gastar uma quantidade considerável de dinheiro e este é, sem dúvida, um dos investimentos que elas mais gostam de fazer. Já mencionei que para cada vestido adulto são utilizados cerca de quatro metros de tecido e para os de criança, dois metros, além das rendas, pedras e a mão de obra da costureira. Os vestidos do cotidiano podem sair a um preço razoável, no entanto os de festa pode chegar a custar até quatrocentos reais. ‘É vergonha’ para uma calin repetir o vestido em um mesmo ciclo festivo, portanto, festas são sempre sinônimo de um grande dispêndio de dinheiro em roupas, lembrando que as calins devem usar dois vestidos por dia e que as festas podem durar vários dias. No caso de um casamento, por exemplo, cujo ciclo festivo pode durar mais de uma semana, as convidadas acabam investindo em vestidos novos apenas para o que consideram o melhor dia da festa, normalmente a ‘véspera’, que costuma agrupar as melhores atrações musicais e a maior concentração de convidados. Nos outros, incluindo o ‘dia

do casamento' na igreja, na impossibilidade de o marido pagar um vestido inédito, elas usam vestidos feitos para um ciclo festivo anterior. O mais importante é não repetir o vestido em um mesmo ciclo festivo, porque "os outros reparam".

A variedade e a exuberância dos vestidos de uma calin durante uma festa serão motivo de comentários positivos, o que traz prestígio para aquele casal. Ter condições para comprar vestidos para sua mulher ou filha é um dever e um índice de status para um calon, mais valorizado fica seu 'nome'. Do contrário, 'é vergonha' para um homem levar sua esposa a uma festa apenas com vestidos usados. Já presenciei um caso em que o casal decidiu não ir a uma festa pois estavam 'envergonhados' pelo fato de o marido não ter dinheiro naquele momento para comprar um novo vestido para a esposa. Em outra situação, fui junto com uma amiga calin fazer uma visita à casa de sua tia em outro acampamento. Esta última, que nitidamente não aprovava o marido da sobrinha, começou a reclamar dele, dizendo: "você trocou seis por meia dúzia se juntando com esse calon! Ele te dá vestidos? Nem isso ele te dá!". Os vestidos impactam, portanto, o 'nome' e a 'vergonha' do homem e da mulher, pois, se as calins têm que se ocupar com todas as codificações envolvidas no ato de vesti-lo, os homens, por sua vez, possuem responsabilidades bem definidas sobre o ato de comprá-los.

Junto com os vestidos, a maquiagem com cores fortes e combinadas com os tons do tecido, os adereços de flor que enfeitam seus longos cabelos, as sandálias (rasteirinhas ou com um pequeno salto) e seu conjunto de joias compõem o visual das calins durante as festas. No dia a dia no acampamento, as calins não usam maquiagem, usam bijuterias mais baratas, deixam os cabelos presos e andam de chinelos ou sandálias de dedo. Parte das mulheres possuem dentes de ouro, mas não todas. O padrão e a quantidade de dentes revestidos em ouro também variam: algumas colocam em todos, outras apenas na arcada superior, ou apenas em um. Há uma diferenciação também em seus detalhes, dentes de ouro lisos, outros com desenhos cravados, como estrelas, por exemplo. As mulheres casadas normalmente possuem um conjunto de joias em ouro, exclusivo para usar nas festas, formado por pelo menos um par de brincos, um jogo de anéis, um cordão e pulseiras. Os brincos usados são compridos e com penduricalhos e há dois modelos preferidos, divididos de acordo com a fase da vida da mulher. As calins mais novas usam um modelo que chamam de 'meia lua', e as mais velhas (em geral, acima de 40 anos), usam o denominado 'ferradura'; tais nomes em referência ao formato dos brincos. O cordão de ouro acompanha um pingente cuja temática varia de acordo com o gosto da calin.

Algumas possuem um pingente com um grande cifrão, outras preferem o desenho de uma ferradura, uma imagem de Nossa Senhora Aparecida, entre outros modelos. O conjunto de anéis mais comum é chamado de ‘anéis de letras’. São conjuntos de quatro ou oito anéis, cada um recortado com uma letra, colocados em todos os dedos, exceto no polegar (foto 24). As letras também variam de acordo com a escolha da calin. Cristina por exemplo, utiliza oito anéis cujas letras formam seu nome. Outras calins preferem colocar a inicial de alguns familiares, como o pai, a mãe, os irmãos ou os filhos. Outro modelo são as ‘garras’, um anel comprido com mini pedras coloridas. Para se fazer a ‘garra’ é preciso maior quantidade de ouro, por isso é mais cara e menos ciganas a possuem. As primeiras joias de uma calin são normalmente dadas pelo seu pai quando esta se aproxima da idade de casar. As jovens solteiras aguardam ansiosas suas primeiras joias, contudo, estas serão bem menos vistosas do que a de uma mulher casada. É a partir do casamento que o conjunto de joias de uma calin fica robusto, pois cabe ao marido apresentar a esposa com ouro. As joias são, deste modo, índices materiais da posição da mulher, pois dão pistas se ela é casada ou solteira e ainda indicam, assim como os vestidos, se a situação financeira do marido é prestigiosa ou não.

A aparência é também extremamente valorizada pelos homens, que possuem seus padrões estéticos próprios. O estilo das roupas masculinas nos períodos de festa é uma variação mais caprichada daquelas que eles usam no cotidiano. Calons mineiros sempre trajam calças jeans, de preferência com corte bem modelado ao corpo, camisa social com cores fortes, estampadas ou não. Cintos de couro com grandes fivelas, normalmente com desenhos relacionado a cavalos, botas de *cowboy*, feitas de couro, com bico fino e um pequeno salto na parte traseira ou botinas sem salto de bico arredondado. Na cabeça, usam chapéu estilo *country* (foto 25). Quando não saem do acampamento, muitas vezes ficam sem chapéu e trocam as botas por chinelos. Somente calons mais jovens (e normalmente solteiros) são vistos de bermuda, usando camiseta de algodão ou outra mais esportiva. Nas festas, todos, de crianças a adultos, estarão com a indumentária completa. Nestes momentos as cores das camisas costumam ser mais berrantes, com tecidos brilhantes e com estampas mais chamativas. As botas mais luxuosas são também guardadas para serem usadas nas festas, onde a criatividade das estampas salta aos olhos: algumas imitam couro de cobra, outras levam a bandeira dos Estados Unidos ou desenhos de búfalos, padrões geométricos, entre outros. No dia do ‘casamento da igreja’, o noivo usa um

traje composto por calça, cinto, camisa, gravata, colete social e sapatos, geralmente tudo na cor branca, que podem ser comprados ou alugados. Ao contrário das femininas, as roupas dos homens são todas compradas em lojas de *gajon*, as costureiras não fabricam nada para homens, sendo a costura uma atividade feita por e para mulheres.

Tanto homens quanto mulheres adoram tatuagens, principalmente aqueles das gerações mais novas, que chegam a ter várias. Há temas preferidos, como flores para as mulheres e frases ou nomes de parentes, em ambos os gêneros. Os acessórios de ouro também compõem a estética masculina, principalmente pulseiras, anéis e correntinhas. Enquanto essas três classes de joias são amplamente admiradas pelos calons, o uso de brincos é visto como algo feminino. Os dentes de ouro são mais comuns nas mulheres, mas alguns homens ainda usam, principalmente os da geração acima de 40 anos. Os mais jovens não gostam e têm mais interesse atualmente em colocar aparelhos, que não servem apenas para alinhar os dentes, mas são vistos pelos calons como elementos estéticos em si mesmos. Os cabelos masculinos geralmente são curtos, sempre bem cortados, e muitas vezes finalizados com gel, uma mudança em relação a décadas passadas, tempo em que usavam os cabelos compridos. Aqueles que não retiram toda a barba, tem um cuidado em deixá-la bem desenhada. Alguns mantêm apenas o cavanhaque, outros definem as costeletas unindo-as com uma fina barba envolvendo apenas a moldura do rosto. Sobre esta fina barba, os calons gostam de criar padrões desenhados pela lâmina, podendo ser geométricos, linhas ou tribais.

Os tecidos que não circulam

Uma das funções para a qual eu era mais solicitada por minhas amigas calins durante o período mais intenso de campo era levá-las de um acampamento a outro para que visitassem algum parente. Em uma dessas viagens, acompanhei a calin Leda e sua filha Camila em uma visita à barraca de sua irmã Tânia, em outro acampamento. Além do prazer pelo passeio e por rever a parente, as duas adoravam visitar Tânia pois “seu comezinho¹²¹ é bom demais”, sempre diziam. O marido de

¹²¹ Forma comum de se referirem à comida entre os calons mineiros. “Fulana faz ‘um comer’ muito bom” ou no diminutivo, ‘comezinho’.

Camila a autorizava a ir com a mãe e sempre pedia que na volta ela lhe trouxesse uma marmitta com a comida de Tânia. Além disso, cada ida rendia uma série de dádivas guardadas carinhosamente pela irmã mais velha, podendo ser mantimentos para ajudar Leda, um pente de ovo que estava na promoção, um perfume que entrou em uma ‘breganha’ do filho, de modo que as visitantes já sabiam que voltariam para seu pouso carregadas de pequenos presentes. Essa é uma maneira comum e fundamental entre os calons de atualizar vínculos com os familiares distantes.

Em uma dessas visitas, Tânia foi até o seu quarto e retornou com uma sacola repleta de bonecas e bichos de pelúcia usados que haviam sido distribuídos por *gajons* do bairro. Camila escolheu um grande urso vermelho para enfeitar sua cama. Outros assuntos surgiram na conversa até Tânia contar que sua filha havia dado a ela um saco com vários vestidos que não usava mais. A filha de Tânia é casada com um calon cuja família tem ‘fama’ de ter muito dinheiro, assim, vive cheia de vestidos novos apresentados pelo marido. Ao ouvir aquilo, Leda e Camila ficaram alucinadas para ver os vestidos, com esperanças de que Tânia lhes presenteasse com ao menos uma peça. No entanto, ela prontamente se recusou, não queria nem mesmo mostrar-lhes o saco: “não mostro porque não posso dar. Depois vocês cortam um pedaço dele e deixam pelo chão, alguém passa, vê e leva o pano para fazer feitiço. Todas as ciganas têm inveja da minha filha porque casou com um homem rico”.

Tal hipótese parecia muito verossímil à Tânia porque provavelmente para que Leda ou Camila usassem um vestido de sua filha, ele teria que passar por ajustes, o que poderia ocasionar algum corte e sobra do tecido. Diante da explicação, Camila e Leda contra-argumentaram, dizendo que iriam tomar o máximo de cuidado, que toda vez que há uma sobra de tecido ou mesmo um vestido que elas não usam mais, elas queimam toda a peça até que ela se dissolva completamente. Além disso, não iriam contar para ninguém que os vestidos eram de outra pessoa: “é vergonha para gente vestir roupa dos outros”, diziam Camila e Leda. Depois de muito insistirem, Tânia finalmente cedeu e mostrou-lhes os vestidos da filha, deixando que levassem poucas peças desde que cumprissem o combinado: o segredo sobre a procedência dos vestidos e a queima de qualquer tecido descartado.

Este episódio fornece pistas importantes para pensar como a transformação do pano (matéria-prima) em vestido (tecido já recortado e moldado ao corpo da mulher) acarreta mudanças em seus significados e nos efeitos que ele produz. No centro dessa transformação está o fato de que, se como tecido ele é um objeto que

circula, quando se torna vestido ele passa a ser intransferível. Vimos que, de diversas maneiras, os tecidos como matéria-prima fazem diferentes trajetos, alterando sua condição ao longo deste percurso. O início de sua história com as calins se dá na loja de tecidos, onde para elas são simplesmente mercadorias *gajon* e qualquer passado anterior a esse não faz diferença, seja o país de procedência ou qualquer processo de produção do tecido em si. Do ponto de vista das calins, eles nascem nas lojas, nascem como um produto *gajon*. O primeiro processo de singularização do tecido como objeto cigano se dará através da nomeação que caracterizará cada tipo de pano, nomeação esta que, como mostrei, é capaz de criar um efeito mnemônico, compartilhando através do tecido experiências comuns entre as calins. Nesse momento, o tecido já está conectado à rede de agentes que agregam o coletivo cigano, mas por outro lado, não foi necessariamente personalizado, e, portanto, é passível de circular entre as calins: elas o colocam na rede de negócios, comprando e vendendo umas para as outras ou eles podem ser arrematados em um leilão para arrecadar fundos, como mostrei. Quando o tecido ainda é um pedaço de pano, uma matéria-prima nominada, mas sem forma, sem trabalho, sem uso, ele pode passar por várias mãos de calons e calins sem que haja consequências morais ou de outra natureza para aquela que o fez circular.

A singularização acontece na transformação do tecido em vestido, ao passar pelo trabalho de costura. Ali, a costureira irá tirar as medidas da calin que o encomendou, para que o vestido seja feito exclusivamente para o seu corpo. Ele será resultado da composição de materiais, cores, formas e detalhes criado pela calin, transformando-o em uma peça exclusiva, processo que se confirma e se completa a partir da estreia do vestido em seu corpo¹²². Esse movimento de singularização faz dos vestidos uma espécie de extensão do corpo das calins, passando a ser objetos que carregam algo da pessoa. E é justamente esta continuidade entre o vestido e o corpo de sua dona que acarreta a restrição de sua circulação. Assim que é usado, a pessoa estará impregnada no vestido de tal forma que ele se torna inegociável, invendável, um bem que não se pode nem mesmo emprestar. A ideia de um bem inegociável quase não aparece entre os calons. Como ficou claro no capítulo 3, grande parte dos

¹²² Vi raras vezes costureiras oferecendo a outras calins vestidos prontos. Isso não é uma prática muito corriqueira, devido à importância que as calins dão ao processo completo de adquirir o tecido, pensar os detalhes e mandar fazer o vestido. É como se todos esses passos garantissem a confirmação da exclusividade do vestido e também não deixassem dúvidas sobre um eventual uso anterior do vestido, o que seria vergonhoso e perigoso, como veremos a seguir.

pertences de um calon ou de sua barraca estão constantemente sendo negociados, ‘breganhados’ – um aparelho de som, uma televisão, um carro ou qualquer objeto da barraca estará constantemente recebendo um lance de um calon ou calin que aparecer por lá. O vestido usado, no entanto, é um dos poucos objetos que não entra nesta rede de bens barganháveis. Quando uma calin morre ou quando vai embora da barraca pelo término de uma união, seus vestidos são queimados.

O sentido aqui é distinto da inalienabilidade proposta por Anette Weiner (1992). Sua etnografia nas ilhas Trobriand deu conta de um aspecto negligenciado por Malinowski (1978), e, no entanto, central para compreender o sistema de obrigações de dar e receber no *kula*: os bens inalienáveis, aqueles que não entram nas transações de conchas e braceletes. Estes bens não circulam por conta de seu alto valor simbólico, devendo permanecer ao longo de várias gerações na família ou no clã a que pertencem. Seu papel no *kula* é fundamental pois, segundo ela, é a partir da diferenciação hierárquica de valor dos objetos que se produz o sistema de trocas-dádiva, em outros termos, as trocas servem justamente para manter os bens de maior valor fora dela (Weiner 1992, 1994). Nesse caso, portanto, a inalienabilidade dos bens está ligada a seu valor inestimável, comparado aos bens que circulam. Ela se refere à impossibilidade de sair da família, mas no interior dela o bem se perpetua, é um patrimônio familiar. No caso dos vestidos das calins, a obrigatoriedade de não passá-los para frente após o primeiro uso possui sentidos bem distintos. Apesar de serem objetos altamente valorizados pelas ciganas, não parece ser isso o que confere a eles a necessidade de permanência com sua dona. Não é seu alto valor simbólico, mas seu valor como objeto de uso pessoal que define sua impossibilidade de alienação. O vestido não é um bem de família, ele é exclusivo daquela calin que o mandou fazer. E por isso, não dura por gerações, sua história tem uma duração máxima que coincide com o fim do ciclo de vida da calin: ele morrerá com sua dona, sendo queimado assim que ela falecer.

Se há uma forte prescrição entre as calins para que não compartilhem os vestidos, a quebra dessa regra também produz consequências morais. No episódio acima, ao argumentar com Tânia que elas não contariam a ninguém que a dona dos vestidos era sua filha, Camila e Leda afirmaram algumas vezes que “usar vestido dos outros é vergonha”. Nesse caso, o motivo da ‘vergonha’ se dá porque colocar um vestido já usado por outra calin fere a reputação dela e do marido (ou do pai, no caso das solteiras) já que faz os outros pensarem que o homem da barraca está sem

dinheiro. Como já vimos, vestir bem a esposa e as filhas é uma das principais obrigações de um calon, algo que confere prestígio aos homens, que fortalece seu ‘nome’. Nesse caso, a conduta ‘vergonhosa’ é duplicada, da calin que usou o vestido usado e do marido que não consegue prover boas vestimentas para a esposa.

Vestido cortado, amor amarrado

Se para Camila e Leda, como receptoras dos vestidos, a preocupação em esconder a verdadeira dona girava em torno das suas reputações, para Tânia, o receio em doar os vestidos da filha estava relacionado a outro plano: o perigo advindo da relação entre tecido e a ‘feitiçaria’. Como ela sugeriu, um pedaço de tecido do vestido da filha seria um potencial veículo para a feitura de um ‘feitiço’ contra ela. A palavra ‘feitiço’ é comum no vocabulário das calins, que às vezes também a substituem por ‘trabalho’ ou ‘amarração’. A ‘feitiçaria’ ocupa para os calons, um lugar difuso e descodificado. Diferente de outros contextos, como o afro-brasileiro no qual a feitiçaria aparece como interna à religião, como “seu outro lado”, sendo indissociável a ela, como sugere Barbosa Neto (2012:315), entre os ciganos, ela atravessa e independe das diversas escolhas religiosas que compõem os acampamentos de calons mineiros. O que se observa tanto nas famílias ciganas que se consideram católicas ou nas que frequentam alguma igreja pentecostal, nas suas diversas variáveis, é um compartilhamento das noções sobre o modo de funcionamento, a eficácia e as consequências do sistema de ‘feitiçaria’ que ronda os acampamentos mineiros.

As suspeitas de que alguém foi ‘enfeitiçado’ ou ‘amarrado’ (ou foi vítima de uma tentativa) são recorrentes. Nas conversas que presenciei sobre o assunto, as calins especulavam sobre quem seriam as possíveis ‘feiticeiras’ e as desconfianças sempre recaíam em ciganas de outras barracas, mas, por outro lado, era alguém com certo grau de proximidade, podendo ser inclusive da mesma ‘turma’. O feitiço calon é – conforme sugeriu Vanzolini (2010) sobre o feitiço Aweti – uma forma de influência sobre a vida de outras pessoas, nesse sentido, se aproxima do parentesco, já que ambos são feitos “através da circulação e manipulação de coisas que operam como partes destacáveis das pessoas” (Vanzolini 2010:8). É importante destacar também que o ‘feitiço calon’, até onde tive conhecimento, é quase exclusivamente direcionado ao domínio amoroso. Aqui difere do que mostra Vanzolini sobre o sistema de feitiçaria xinguana, que tem o feitiço como a principal causa de morte

entre os indígenas daquela região. No caso calon, o ‘feitiço’ não costuma matar, mas é orientado para fazer e desfazer casais, trazer reverses ligados à vida amorosa e à capacidade sexual da pessoa. Consequentemente, ele vem de perto, parte de pessoas da rede de convivência da vítima, e, segundo os calons, é motivado por ciúmes, inveja ou paixões não correspondidas. A vida dos acampamentos, como venho mostrando, é movida por um fluxo constante de rompimentos, separações e novos ‘juntamentos’, e, nestes movimentos de cortes e rearranjos, atravessados por desavenças, intrigas, fofocas e disputas, as pessoas estão constantemente desconfiando e apontando a ‘feitiçaria’ como um dos agentes responsáveis pelas brigas e separações. A ‘feitiçaria calon’ aponta, portanto, para as relações de aliança, assim como a maior parte das ações que motivam a vida nos acampamentos.

Acabávamos de despertar depois de uma noite de festejo na ocasião de um ‘juntamento’ e o casal recém-formado foi até a barraca onde eu estava para contar com tom de preocupação sobre o que lhe sucedera em sua noite de núpcias. Disseram que viram alguém os espiando e quando se levantaram, a pessoa correu para não ser vista. Naquela manhã, ao saírem da barraca, encontraram um punhado de sal esparramado na sua lateral. A avó do noivo, preocupada, foi até a barraca do casal e confirmou o ‘feitiço’, reconhecendo além do sal, a farinha, segundo ela, ingredientes conhecidos de um tipo específico de ‘amarração’. A família reunida na barraca prontamente começou a especular quem seria a ‘feiticeira’, concluindo ser uma parente que vive em uma barraca próxima. Segundo eles “ninguém na barraca dela está feliz com esse juntamento”. E essa parente “já tem fama de dar nós, fazer amarração”. A avó do rapaz, então, pegou um óleo ungido que recebera na igreja neopentecostal que frequenta, jogou por cima do ‘feitiço’ e instruiu o casal a espalhá-lo pelo corpo e jogar um pouco sobre a cama antes de dormir. Aconselhou-os também a não deixar suas roupas íntimas no varal externo à barraca em hipótese alguma, pois – segundo ela – nesse caso, as consequências poderiam ser mais graves.

A suspeita sobre a autoria do ‘feitiço’ recaiu sobre uma cigana próxima, uma parente de sangue do noivo que já foi sua sogra e que vive no mesmo acampamento do casal. As acusações sobre a realização da amarração costumam apontar para as mulheres. Um calon pode ser o mentor do ‘feitiço’, pode encomendá-lo, mas a feitura parece ser um papel predominantemente feminino. No caso acima, a avó do rapaz sugere que ninguém na barraca da suposta ‘feiticeira’ estaria satisfeito com aquele ‘juntamento’, dando a entender que a motivação do ‘feitiço’ não necessariamente foi

da sua executora, ou apenas dela, podendo ter sido encomendado por qualquer um, homem ou mulher, dos que vivem com ela. O malefício esperado por aqueles que desejaram o ‘feitiço’ seria a separação do casal, o que converge com a hipótese de que os objetivos do ‘feitiço’ calon estão geralmente relacionados à feitura ou à desfeitura de relações amorosas. Neste caso, a avó da vítima utilizou o óleo ungido oferecido em sua igreja para quebrar a amarração, mostrando que, se por um lado a ‘feitiçaria’ não é entendida como parte de uma religião, nada impede que as ferramentas fornecidas pela religião sejam usadas como contra-feitiço.

Este exemplo de ‘amarração’, feita através da mistura de ingredientes colocados na barraca do casal, é apenas uma das que circulam entre os calons; o ‘feitiço’ pode se dar a partir de técnicas variadas, envolvendo objetos distintos. Os que mais escutei falar envolviam os tecidos pessoais (vestido, roupas íntimas, calças masculinas ou qualquer peça que teve contato com a parte inferior dos corpos masculinos ou femininos) ou a fotografia. Ambas as técnicas têm como princípio comum de funcionamento – cada uma à sua maneira – a ideia de uma continuidade entre parte e todo, entre coisas e pessoas, entre os objetos e seus donos. A ‘feitiçaria calon’, em todas as suas variações, é também aquela que dispensa um mediador sobrenatural, sua eficácia é resultado de um fluxo direto que atravessa humanos e não humanos. Sua lógica, como já mencionei, parece funcionar por analogia àquela que envolve a construção do parentesco – no qual os parentes são extensões um dos outros, são constituídos a partir de uma continuidade entre eles (Sahlins 2011, Vanzolini 2010) – e também da pessoa, pensada como uma multiplicidade de agentes dentro de si (Strathern 2006, Leenhardt, 1997). O ‘feitiço’, assim, também se utiliza deste princípio de continuidade em que qualquer parte destacável da pessoa continua sendo a pessoa e, como consequência, pode ser usada para prejudicá-la¹²³.

Os feitiços calons feitos a partir da fotografia se assemelham ao que Gell (2018) chamou de feitiçaria indicial, em que “a imagem do protótipo [da pessoa] é amarrada ao índice [retrato], ou nele encerrada e fixada (Gell, 2018: 164). Calons e calons precisam manter o controle sobre o paradeiro de suas fotografias. No início da minha relação com os calons, em 2013, fui a uma festa de casamento e perguntei à noiva se eu poderia fotografá-la e filmá-la. Sua primeira reação foi me pedir que conversasse com seu pai, pois ele era quem daria autorização. Eu então o fiz e, depois de

¹²³ Princípios similares de magia por contiguidade atravessam a história da antropologia, desde Frazer (1982), depois Mauss (2003), retomados por Gell (2018), Vanzolini (2010) e muitos outros.

concedida, procurei-a para transmitir a permissão do pai. A calin, ainda assim, me impôs a condição de que eu poderia apenas filmá-la: “foto é muito perigoso, pois tem cigano que faz feitiço com elas”. Ao longo da pesquisa, deparei-me com outras situações parecidas, em que a filmagem era permitida, mas a fotografia evitada. O medo da imagem fotográfica em contraposição à liberação da imagem em movimento da filmagem sugere que o perigo se encontra na materialidade da imagem estática e impressa no papel. A imagem em movimento, vista através da tela, do computador, do celular, da televisão, não parece oferecer potenciais riscos, o que se confirma com o recente aumento da produção e circulação de imagens pelos calons através dos smartphones e das redes sociais. Mesmo que atualmente os calons estejam cada vez mais postando retratos no *Facebook*, vídeos no *Youtube* ou enviando fotos pelo *Whastapp*, a preocupação com a circulação da imagem impressa ainda aparece com muita frequência.

Em 2017, meses após uma festa de santo realizada no São Gabriel, recebi a ligação de uma calin que se mudara dali recentemente. Ela me ligara para contar que foi fotografada por “*gajins* da universidade” que estavam presentes na festa, mas que nunca fizeram contato para mostrar ou devolver as fotos. A calin estava muito preocupada com o paradeiro destas imagens: “você sabe, cigano não gosta desta história de foto nossa circulando por aí, não sabemos onde ela pode parar, pode ser na mão de algum inimigo nosso...”, disse-me ao telefone, me pedindo para que eu descobrisse o paradeiro dessas *gajins* para recuperar as fotografias. O mesmo tipo de preocupação com a fixação da imagem e o controle da circulação das fotografias aparece entre os calons com os quais Ferrari trabalhou, que também a associam ao medo do feitiço: “dizem que foto de menina moça não pode circular porque alguém pode fazer feitiço para casar” (Ferrari, 2010: 252).

No caso do ‘feitiço’ com o tecido, como explicaram as calins, ele é feito a partir da captura de um pedaço retirado do vestido ou de uma calcinha, cueca ou calça da vítima, ou seja, sempre roupas que cobrem a parte inferior do corpo. Nunca me foram contados ou demonstrados os detalhes da feitura do trabalho que se seguem à captura dessas partes do vestuário, porque, obviamente, ninguém admite conhecê-los, sob o risco de ser acusado de ‘feiticeiro’. Mas o objetivo da ação é claramente manipular os objetos da pessoa (ou das pessoas), consideradas continuidades dela, com objetivo de afetá-la diretamente. Segundo os relatos das calins, o ‘feitiço’ com o tecido pode ser feito para separar um casal constituído, juntar duas pessoas em um casal ou ainda

para se vingar de uma pessoa que trouxe à outra alguma desilusão amorosa. Neste último caso, o efeito do 'feitiço' costuma ser o de trazer à vítima algum problema sexual, como a impotência masculina. O uso exclusivo nos 'feitiços' dos tecidos ligados à parte inferior dos corpos reforça separação entre alto e baixo ventre. As calins afirmam que o pedaço do vestido sujeito ao roubo é sempre parte da 'saia', comumente a barra do vestido, nunca o 'corpinho'. As roupas inferiores de um homem também são objeto de extremo cuidado; nunca são compartilhadas, um calon jamais empresta, doa ou 'breganha' suas calças, enquanto as camisas podem circular livremente de um homem para outro. Calças e cuecas, quando descartadas, devem ser queimadas, assim como os vestidos das calins.

Segundo as calins, mais grave e eficaz do que fazer 'feitiço' com a barra da saia, é fazê-lo com as roupas íntimas da pessoa, por isso, ter acesso a elas é extremamente difícil. Calons e calins tem verdadeiro pavor de que alguém roube suas peças íntimas. É comum na paisagem de um acampamento, ver os vestidos coloridos ou calças masculinas secando em um varal disposto ao ar livre ao lado das barracas, mas as calcinhas e cuecas nunca estarão à vista: são sempre colocadas na parte menos acessível do interior das barracas, bem ao fundo.

O aumento do temor dos calons em relação ao uso de suas roupas íntimas como veículo para a 'feitiçaria' traz indícios de que ela se relaciona às regiões genitais e, provavelmente, ao sangue menstrual. Como já mostrei, os calons têm uma grande aversão ao tema e o consideram 'sujo', associam o sangue a uma 'impureza' que sai do corpo da mulher. Já mencionei relatos sobre a inutilização de vasilhas e panelas (objetos ligados ao ato de comer, relacionados à parte superior do corpo) quando elas acidentalmente encostam na barra do vestido de uma calin, ligada à parte inferior do corpo, aquela onde se localiza a 'sujeira' e a 'impureza' do sangue. Uma lógica semelhante parece reger o 'feitiço' com o tecido: nesse caso, as roupas de baixo, que deveriam se manter separadas do resto do corpo, ou separadas entre mulheres e homens, são propositalmente manipuladas, postas em relação, em contato. E essa ação de continuidade, de fluxo, que inverte o corte necessário, gera consequências na vida das pessoas, traz infortúnios.

5.4 O vestido e a diferença

Vestindo-se dentro e fora

“Aqui dentro o marido ou a sogra pedem pra usar, já lá fora eles pedem pra tirar”, disse-me uma calin, atestando o lugar do vestido cigano como peça fundamental do visual feminino quando se está no interior do acampamento, em contraposição à prescrição de tirá-lo nos espaços *gajons*. Essa correlação entre ‘roupa de cigana’ no espaço cigano e ‘roupa de gajin’ no espaço *gajon* também aparece na festa de casamento: ao longo deste ciclo festivo, conforme mostrei, a noiva traja vários vestidos ciganos, mas no dia da cerimônia na igreja, único momento da festa fora do acampamento, ela usa um vestido não cigano alugado em uma loja *gajon*.

Em certa ocasião, enquanto eu aguardava um casal se arrumar para levá-los à Receita Federal para regularizarem seu CPF, a jovem esposa calin apareceu trajada com um vestido cigano. Na mesma hora, sua sogra ordenou: “põe roupa de *gajin* que é melhor”. Ela então trocou seu vestido verde de ‘marcelina’ por uma saia comprida de algodão estampado e uma regata. Prendeu seus cabelos formando um coque solto e calçou uma sandália de dedo. Em ambientes externos ao acampamento, provavelmente as calins são mais facilmente reconhecidas por seus longos vestidos coloridos e em camadas, enquanto os homens, que se vestem com chapéus, botas de bico fino e cinto com grandes fivelas, não são imediatamente identificados como ciganos pelos *gajons*, podendo se passar por brasileiros que adotam um estilo *cowboy*. Muitas vezes sobra-lhes ainda os dentes de ouro, um fácil indicativo de sua procedência cigana, mas que eles também têm subterfúgios para escondê-los. Um calon que perdeu seus dentes frontais e fez uma prótese toda em ouro me disse que prefere sair sem ela quando vai a algum local fora do acampamento em que prevê que pode ser hostilizado. Um colega pesquisador certa vez me contou outro modo como um calon com quem ele convive esconde os dentes de ouro quando sai para trabalhar como vendedor nas ruas de sua cidade: pinta os dentes dourados com corretivo branco.

Os vestidos acabam sendo um grande marcador estético das calins, a principal característica que faz um não cigano reconhecer imediatamente uma mulher como cigana, na medida em que os modelos possuem uma aparência singular e

chamativa¹²⁴. Assim, o medo da discriminação faz com que muitas vezes as mulheres, quando saem do acampamento, troquem seus vestidos de calin por ‘roupa de gajin’. Tal receio se fundamenta nas inúmeras experiências negativas que calons e calins possuem quando se dá o encontro com *gajons* desconhecidos, sejam eles agentes do Estado ou funcionários de estabelecimentos comerciais, fruto da imagem depreciativa construída historicamente no Brasil sobre os ciganos, que os relaciona à vadiagem e ao roubo.

Várias calins já me relataram que, ao entrar em uma loja no centro das cidades em que vivem, se sentiram vigiadas pelo vendedor ou foram até mesmo abordadas e obrigadas a se retirar, unicamente pelo fato de serem reconhecidas como ciganas. O uso de ‘roupas de gajin’ nestes locais faz parte, portanto, de uma espécie de estratégia de invisibilidade muito usada pelas calins e pelos calons, o que, do ponto de vista deles, serve como medida de proteção. A escolha das ‘roupas de gajin’ a serem usadas, no entanto, não será necessariamente livre e aleatória, devendo estar em continuidade com o padrão de cobrimento do corpo instituído pelo vestido cigano. A presença indispensável da saia longa e da blusa indicam que a mulher mantém a separação entre a parte inferior e superior do corpo escondendo devidamente a parte inferior. Elas jamais usam ‘vestidos de gajin’ de uma só peça. As calças – que por um lado marcam as curvas do baixo ventre e por outro, são associadas aos homens – continuarão sendo vetadas.

No entanto, nem todos os lugares pertencentes ao lado de fora dos acampamentos, são considerados igualmente hostis. Em todos os acampamentos nos quais trabalhei, em distintas cidades, pude perceber que os bairros mais próximos são considerados menos ameaçadores, mais familiares, pois grande parte dos *gajons* que vivem ali possui algum tipo de relação com os ciganos ou pelo menos estão acostumados com eles. Os vizinhos *gajons* são funcionários dos mercadinhos em que os ciganos fazem compras frequentemente, do posto de saúde, compram panos de pratos das calins, entram nas ‘breganhas’ dos calons, etc. Estes pequenos vínculos fazem com que as mulheres circulem mais à vontade por esses espaços. À medida que vão se afastando do acampamento, adentrando bairros estranhos ou os centros

¹²⁴ É importante notar que, diferente de outros países, os ciganos no Brasil não possuem um reconhecimento fenotípico pela população mais ampla. Jan Grill (2017) que trabalhou com os roma na Eslováquia, mostra como o racismo neste país é altamente direcionado à população cigana, que é facilmente reconhecida pela sua pele mais escura em relação ao resto da população eslovaca e são chamados pejorativamente de negros (*black people*).

urbanos das cidades em que vivem, a aparência das calins toma contornos mais exotizantes, aumentando o receio de uma abordagem discriminatória. É possível perceber, portanto, que nas saídas do acampamento, a avaliação sobre o ambiente e o contexto em que elas irão circular influencia no uso ou não do vestido cigano.

Mas há ainda outro tipo de situação que envolve o encontro com o *gajon* e inverte a lógica da invisibilidade: aquela que se localiza na arena da política institucional, espaço que os calons vêm ocupando cada vez mais em busca de direitos e políticas públicas específicas. Nestes casos, a estratégia que tem sido adotada é a da hipervisibilidade e os vestidos e toda a indumentária calon têm papel fundamental. Narro aqui uma situação que exemplifica bem estes casos em que a roupa cigana aparece como mediadora de relações de afirmação política. Em abril de 2019 iria a plenário na Câmara Municipal de Belo Horizonte a votação do Projeto de Lei nº 465/2017 batizado de “PL da Indumentária”, proposto pelas vereadoras Áurea Carolina e Cida Falabella (PSOL), com o objetivo de garantir, segundo seu artigo 1º:

(...) a proteção ao uso de indumentária, objetos e pinturas corporais e aos modos de se portar típicos e tradicionais de um povo ou uma comunidade, nos espaços públicos, nos locais de acesso ao público e nos veículos do serviço público de transporte.

Este projeto representa uma importante resposta legal ao problema da discriminação sofrida não só pelas ciganas, mas por diversos segmentos, listados no artigo 2º: “(...) indivíduos e comunidades de povos indígenas, afrodescendentes, ciganos e de outros povos que tenham sua identidade relacionada ao modo de se portar e se vestir”.

Às vésperas da votação, recebi um convite para participar de uma ação para sensibilização dos vereadores sobre a importância da aprovação deste projeto de lei e um pedido de mediação com alguma liderança cigana. Convidei para ir comigo minha interlocutora e companheira de militância Valdinalva Barbosa, uma das lideranças do acampamento de Ibirité e vice-presidente da Associação Estadual Cultural de Direitos e Defesa do Povo Cigano. No dia da ação, ela chegou à Câmara com um vistoso vestido de festa, bem maquiada e com a testa enfeitada com cristais adesivos. Na visita aos gabinetes de vereadores, ou abordando-os em pleno corredor, junto com mulheres representantes de outros segmentos, Valdinalva discursava com voz firme e enfática sobre a relevância daquela PL para garantia do direito de ir e vir das mulheres ciganas, narrando diversas situações em que ela e outras calins já tinham sido vítimas de

discriminação, sendo xingadas e expulsas de lugares públicos por trajarem seus vestidos. A presença daquelas lideranças dominou a câmara municipal naquela tarde, pois era impossível ignorar o impacto causado no ambiente pelas falas e imagem deste conjunto de mulheres – uma cigana com seu vestido, uma indígena com seus colares e braceletes de miçangas e sua pintura corporal, uma representante da comunidade de yoga com seu turbante e uma militante negra – em contraposição à massa homogênea de homens brancos de ternos escuros que ali circulam. As vestimentas viraram naquele momento uma espécie de bandeira política que cada mulher carregava para chamar atenção para seus direitos de portá-las. Apesar desse direito parecer óbvio, infelizmente, a votação marcada para o dia seguinte (10/04/2019) teve que ser suspensa a pedido da vereadora Cida Falabella, ao se constatar que provavelmente elas não haviam conquistado maioria que garantisse sua aprovação. O pedido de suspensão foi uma estratégia para protelar a votação, para ganhar mais tempo para a tentativa de diálogo com vereadores contrários ao projeto¹²⁵.

Assim como na situação narrada, participei com as calins de várias outras reuniões e encontros com o poder público para a discussão de políticas públicas ou regularização fundiária dos acampamentos – no Ministério Público Federal, nas prefeituras das cidades abarcadas por esta pesquisa, na câmara de vereadores, em eventos de direitos humanos, entre outros – e, nas ocasiões, tanto as calins quanto os calons fazem questão de comparecer com seus trajes completos, como se estivessem indo para uma festa cigana, onde a regra estética é chamar a atenção. Nestes episódios, a roupa cigana vem se assumindo como um dispositivo de afirmação política do direito à diferença.

¹²⁵ Os vereadores contrários ao projeto, formados em sua maioria pela bancada evangélica da câmara, fazem a alegação estapafúrdia de que a lei poderia permitir que os indígenas andassem praticamente nus ou com lanças nos espaços públicos da cidade. Para tentar driblar essa resistência de alguns vereadores, a vereadora apresentou uma proposta de emenda ao texto em plenário, onde fica vedado quaisquer “atos obscenos” que feririam o art. 233 do Código Penal Brasileiro. Ainda não há previsão para uma nova votação do PL.

O estilo dos vestidos serve como uma espécie de índice de regionalidade, indicando o pertencimento da calin a uma localidade, a um ‘tipo’ ou ‘raça’ específica de cigano. Os calons mineiros fazem questão de se diferenciar dos ciganos de outros lugares, sobretudo, os ‘ciganos cariocas’, e os ‘baianos’, a partir de diversos marcadores, um deles é a indumentária. Minhas interlocutoras dizem que só de olhar para uma cigana de outro lugar, pelos vestidos que ela usa, já sabem que não é uma calin mineira. Elas fazem frequentemente analogias entre os modelos de vestido e o comportamento das outras calins: assim, segundo elas, “as cariocas são mais atiradas, mais soltas. Elas que começaram essa moda de usar vestido de alcinha, de fazer decote em vestido”. A classificação das outras, na maioria das vezes, carrega uma conotação negativa, no entanto, nesse caso, as calins mineiras admitem que a ousadia das ‘ciganas cariocas’ serviu de vanguarda para que elas se livrassem do excesso de mangas e tecidos que compunham o ‘corpinho’ do tecido. Por outro lado, para as calins mineiras, a transgressão das ‘cariocas’ constantemente passa dos limites morais aceitáveis. Uma ‘calin carioca’ que vivia em um dos acampamentos mineiros era constantemente criticada por gostar de usar calça jeans. Isso representa um verdadeiro escândalo moral para as calins e calons mineiros. A mesma ‘carioca’ também foi alvo de muitos comentários quando foi com as filhas para um clube da região e ficaram de roupas de banho perto dos homens. A quebra de protocolo em relação à indumentária cigana, rompendo com a prescrição de usar vestido e de tampar a parte inferior do corpo, junto com outros comportamentos inaceitáveis para os calons mineiros – “ela gosta de conversar com homem, vai sozinha em bar” – faz com que a carioca seja considerada ‘sem vergonha’ e levante suspeitas de adultério, sendo alvo de uma extensa rede de fofocas neste acampamento.

Se por um lado as ‘cariocas’ e suas roupas são consideradas muito transgressoras, as calins sempre comentam da excessiva cobertura dos vestidos das ‘ciganas baianas’, que nunca deixam a barriga à mostra nem usam qualquer tipo de decote no ‘corpinho’. Atribuem isso ao fato de os ciganos baianos serem muito rígidos, muito controladores de suas mulheres: “mulher de cigano baiano tem que andar na linha”, resume uma calin. Entre as mineiras, há também diferenças entre os acampamentos que fizeram parte da pesquisa. No acampamento do Paulo VI, na cidade de Conselheiro Lafaiete, cujos moradores pertencem a um tronco familiar

diferente de grande parte dos demais acampamentos que acompanhei, os vestidos das calins seguem um padrão bem mais fechado do que o do restante das mineiras, sem nenhum tipo de decote e com meia manga ao invés de alcinhas.

Como já mencionei, a idade também influencia na abertura dos vestidos. As ciganas mais idosas tendem a preferir os modelos mais fechados. Há ainda as ciganas que batizam na igreja evangélica e a partir deste momento abandonam todos os seus vestidos decotados, voltando a usar os mais fechados. Apesar de vários calons e calins frequentarem atualmente cultos em igrejas pentecostais próximas ao acampamento, o número de ciganos que efetivamente “passa pelas águas” – maneira como eles se referem ao batismo evangélico – ainda é baixo, justamente por conta das privações que este passo acarreta, o que, segundo eles, inclui não beber, não fumar, abandonar os vestidos decotados, não revidar quando um inimigo te provoca.

Apesar das diferenças imputadas pela moda seguida em cada região, há entre as calins o reconhecimento de um estilo em um sentido mais macro, de um padrão estético que atravessa ciganas de diferentes regiões do Brasil. A primeira característica deste padrão é o vestido sempre dividido em duas partes, composto pela saia necessariamente longa e a parte superior. Há também entre calins mineiras e calins de outros contextos, a repetição de tecidos e rendas usadas, de desenhos feitos pelas rendas, do formato e volume das saias, da preferência por cores vibrantes e também a semelhança de outros aspectos estéticos, como os tipos de joias, de enfeites de cabelo, os estilos de tatuagem, entre outros. Trabalhos como o de Ferrari (2010) em São Paulo e Shimura (2017) no Paraná, fazem descrições dos vestidos e acessórios das calins com quem trabalharam muito semelhantes aos das ciganas mineiras. Os dois autores chamam atenção para a centralidade do vestido na produção estética e identitária das mulheres ciganas. Para Ferrari, “entre essas calins, o mais evidente elemento de calonidade é o vestido” (Ferrari, 2010: 150). Em seu livro sobre calons do Paraná, Shimura expõe falas sobre a obrigatoriedade de se cobrir as pernas das calins e afirma que “o uso dos vestidos é comum às meninas desde a tenra idade, pelo menos a partir dos dois anos de idade e é obrigatório a partir da menarca” (Shimura 2017: 68). Entre os homens há também um padrão estilístico comum em diferentes partes do país – com a presença quase constante do conjunto formado por calça jeans, camisa, cinto e chapéu – cujos modelos variam de acordo com a localidade. Se entre os calons de Minas Gerais e São Paulo, como confirma Ferrari (2010), predominam as peças ligadas a uma moda *cowboy*, Shimura mostra, por exemplo, que os calons do

sul do país incluem trajes gaúchos em sua indumentária, como bombachas, lenço no pescoço e guaiaca (um cinto típico) (Shimura 2017: 68). Da perspectiva das calins mineiras, os detalhes que compõem sua indumentária são singulares o suficiente para conseguirem facilmente se diferenciar de ciganas de outros lugares; ao mesmo tempo, calins de diferentes localidades compartilham um estilo que as permite reconhecer uma cigana “só de se olhar”, como costumam dizer¹²⁶.

Como já mencionei no capítulo 1, os calons mineiros concebem o termo ‘cigano’ como um etnônimo que abrange os calons, com toda sua variabilidade regional, e também os rom. Este último é um termo difundido apenas entre lideranças calons mais conectadas à militância política, a maioria dos calons os conhecerão como ‘tacheiros’, em referência à prática de algumas famílias rom de produção de painéis de tacho. Os tacheiros representam para os calons mineiros uma categoria de alteridade mais distante do que calons desconhecidos ou calons de outros estados. A baixíssima probabilidade de alianças matrimoniais marca sua relação com os tacheiros, por serem considerados ‘ciganos com costumes muito diferentes’, o que inclui diferenças na maneira de se portar e de se vestir. Como me explicou certa vez uma calin:

Tudo dos tacheiros é diferente, os vestidos das mulheres são feitos com outros panos, tem outro corte, outras cores, elas usam muito aqueles canudinhos nos vestidos, o jeito de arrumar o cabelo, de maquiar [...]. Os homens não mexem com cavalo, mexem com revenda de cobertor, mexem com tacho, e a linguagem deles também é diferente.

Aparência e legitimidade na militância cigana

Se nos acampamentos calons mineiros, a relação com os ‘tacheiros’ é atravessada pelas diferenças, pautada pela manutenção da distância, no campo da política institucional – lugar que, como já mencionei, os calons começaram a ocupar de maneira mais frequente em anos recentes – tenho acompanhado movimentos de

¹²⁶ Algumas fontes bibliográficas mostram, por outro lado, que em alguns lugares as calins não utilizam mais os vestidos ciganos, substituindo-o por ‘roupas de gajin’, como sugere as fotografias presentes na dissertação de Silva (2012) sobre calons do Rio Grande do Norte, e em Monteiro (2015) sobre calons da Paraíba. Em Silva, mesmo com o abandono dos vestidos ciganos, a prescrição de usar saia e tapar a parte inferior do corpo ainda permanece, quando ele mostra que as meninas saem da escola porque são obrigadas a usarem calças.

aproximação entre ‘lideranças ciganas’¹²⁷, sejam elas calon, rom ou sinti. Nestes espaços, diversos ciganos têm se movimentado de modo a mobilizar seus pontos de confluência, incluindo aí os modos de se vestir e de se portar, entendendo que estes são motes centrais para todos os povos ciganos no Brasil. O motivo principal alegado por tais lideranças para se conclamar uma espécie de autorreconhecimento cigano amplificado é combater a tentativa de alguns sujeitos (individuais ou coletivos) não reconhecidos por essas lideranças que, segundo eles, tentam se utilizar da denominação cigana como categoria identitária de maneira oportunista, para lograr vantagens político-econômicas advindas das políticas públicas atuais para povos ciganos. Juntar-se, nesse contexto, mostra-se uma eficiente maneira para que estes representantes de distintos povos ciganos criem formas e critérios de reconhecimento mútuo acerca de sua legitimidade identitária, protegendo-se contra ‘fraudes’, como eles mesmos costumam dizer.

Não se trata aqui de seguir uma perspectiva um tanto utilitarista que conceberia uma noção essencialista de identidade étnica a partir da eleição de traços diacríticos que diferenciam ciganos e não ciganos, como se os ciganos agissem e se vestissem de uma maneira singular apenas em função do contraste com o *gajon*. Ferrari já chamou a atenção em sua tese para a importância do “jeito cigano” e da aparência: “é preciso que a calonidade ‘apareça’ e também é preciso ‘parecer cigano’” (Ferrari, 2010:119), tentando afastar-se também de um utilitarismo contrastivo que poderia acompanhar tais constatações. Seu trabalho se debruça na crítica às noções de identidade contrastiva de Frederick Barth (1997) e ao modo como várias etnografias ciganas no Brasil e em outras partes do mundo instrumentalizam e congelam a noção de identidade a partir das teorias da etnicidade. Apesar da pertinência da crítica, a tentativa de troca do termo “identidade” por “calonidade” e seu uso excessivo acabam produzindo uma tautologia, muitas vezes caindo no lugar do qual ela tenta escapar. Ainda que com essa ressalva, seu trabalho ajuda a pensar, no caso desta tese, sobre os efeitos da estética e do ‘jeito cigano’ como afirmações da diferença no campo da militância cigana, onde fica nítida a ideia de que para se provar cigano “é preciso parecer cigano”, articulada com outras características próprias de seus modos de vida. Como venho mostrando ao longo desse capítulo, a roupa, o

¹²⁷ Como já mencionei e trabalharei com um pouco mais de detalhe no próximo capítulo, o conceito de ‘liderança’ para os calons difere do de chefia, referindo-se, no primeiro caso, àqueles ciganos e ciganas que vêm exercendo um papel de mediação com o Estado, sem que isso dê a eles qualquer tipo de posição de poder ou hierarquia no interior dos acampamentos.

vestido, a estética cigana, são importantes agenciadores de uma multiplicidade de aspectos da vida das calins e dos calons, são um meio por onde se produz moralidade, noção de corpo, política, relações de diversos tipos e com seres mais variados. Nesse sentido, mobilizar em arenas que envolvem a política *gajon* aspectos estéticos e de comportamento como singularidades ciganas, que são de fato centrais em suas vidas, tem sido uma maneira dos representantes ciganos afirmarem e protegerem sua existência enquanto sujeitos políticos.

Na última década, com a crescente visibilidade da pauta cigana no cenário das políticas públicas, lideranças ciganas começaram a paulatinamente ocupar cadeiras em conselhos de populações tradicionais e de promoção da igualdade racial municipais, estaduais e federais e a conquistar políticas específicas voltadas à proteção e valorização cultural destes povos. Merece destaque o “Prêmio Culturas Ciganas”, edital lançado em três edições, nos anos de 2007, 2010 e 2014 pelo Ministério da Cultura em parceria com a SEPIR¹²⁸, destinado reconhecer e estimular expressões artísticas e culturais dos povos ciganos¹²⁹. Com o avanço do processo de inserção da pauta cigana na agenda estatal, vem crescendo também o número de associações ciganas no Brasil e espaços de diálogo e articulação entre associações e lideranças calons, rom e sinti de várias regiões. As redes sociais têm sido uma importante ferramenta para viabilizar essas conexões, através de fóruns online, grupos de *Facebook* e *WhatsApp* formados por representantes de vários povos ciganos no Brasil. Participo de vários destes canais virtuais de comunicação, por convite das próprias lideranças, e um dos debates que tem sido constantemente mobilizado gira em torno da preocupação de se diferenciar ‘ciganos legítimos’ ou ‘ciganos verdadeiros’ dos ‘falsos ciganos’. Nestes debates entre os representantes de diferentes ‘raças’ ou ‘tipos’ de ciganos (como definem os calons) ou de diferentes ‘etnias’ (como preferem algumas lideranças), a acusação sobre a falta de legitimidade costuma recair sobre indivíduos ou sobre um conjunto de pessoas que reivindica uma identidade cigana através de argumentos que não passam por sua ligação com uma rede familiar cigana vinculada ao Brasil, que seja conhecida por outras redes de ciganos.

¹²⁸Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República.

¹²⁹ Segundo o site do MINC, sobre o prêmio de 2014: “O Prêmio Culturas Ciganas compõe o conjunto de políticas públicas da SCDC/MinC destinadas a apoiar e dar visibilidade às expressões culturais de grupos étnicos da diversidade cultural brasileira. Celebrações e festas tradicionais dos Povos Ciganos; música, cantos, danças, narrativas simbólicas, culinária, vestuário, joalheria, grafismos e artesanato são algumas das atividades culturais que estão sendo apoiadas nesta edição do prêmio”.

<http://cultura.gov.br/premio-culturas-ciganas-2014/>

Nos casos que acompanhei, foram acusados de ‘falsos ciganos’ indivíduos sozinhos que apareceram nos fóruns se dizendo descendentes de famílias ciganas europeias, mas cujas lideranças não tinham nenhuma notícia da existência dessas famílias; também são acusados grupos de dança cigana autointitulados ciganos, mas sem nenhuma relação de filiação com povos ciganos, e ainda, praticantes de religiões de matriz africana (como terreiros de umbanda) que recebem entidades espirituais ciganas, sem nenhum vínculo, segundo estas lideranças, com os povos ciganos de ‘carne e osso’, com essas redes familiares de socialidade cigana¹³⁰. Uma reiterada preocupação demonstrada pelas lideranças ciganas presentes nestes fóruns é, como explicou uma liderança calon, “a ocupação destes ciganos não reconhecidos pelos rom, calon e sinti nos conselhos estatais e no Prêmio Culturas Ciganas, usurpando o espaço que deveria ser destinado aos ‘ciganos de verdade’”.

A parte da controvérsia envolvendo discursos sobre legitimidade que interessa para essa tese é como nos espaços da militância cigana, a unificação de um discurso entre vários povos ciganos em torno da reivindicação identitária passa pelo reconhecimento de um modo de vida coletivo, pautado na forte conexão familiar (e entre redes familiares) e em modos singulares de se vestir, de se portar e de falar.

Presenciei um caso ilustrativo em 2017, na ocasião de uma mostra de direitos humanos promovida pelo Governo de Minas Gerais, na qual uma das atividades previstas era um encontro de comunidades ciganas do estado. Nesta ocasião, estavam presentes representantes de várias famílias e acampamentos rom e calon e, em dado momento, após uma mulher discursar, vários ciganos se manifestaram contra sua fala, alegando que, ao contrário do que afirmava, ela não era cigana. As lideranças estavam indignadas pelo fato de a mulher ter ocupado uma cadeira no Conselho Estadual de Povos Tradicionais, segundo eles, “tirando o espaço de um cigano verdadeiro”. Nesta ocasião, tanto os calons quanto os rom presentes se juntaram para ‘desmascará-la’, dizendo que ela se aproveitou da falta de representantes ciganos no dia da votação para a cadeira, sendo eleita sem nenhuma concorrência e sem nenhum

¹³⁰ Essa é uma discussão delicada, na medida em que a definição de identidades para fins de reconhecimento político, do ponto de vista da legislação brasileira, se baseia na autoidentificação, garantida pela Constituição de 1988, pela Convenção 169 da OIT, do qual o Brasil é signatário, e reiterada pelo decreto 6040/2007, quando diz no artigo 3º, que povos tradicionais são aqueles, dentre outras coisas, “que se entendem como tais”. Se por um lado, o princípio de autodeterminação não dá direito a um terceiro de dizer quem é cigano e quem não é, por outro lado há um entendimento que pode ser retirado inclusive da interpretação destes marcos jurídicos de que este autorreconhecimento deve ser coletivo. Esta é uma discussão que aparece em outros contextos, como entre povos indígenas. Não é o objetivo desta tese, contudo, se aprofundar na problemáticas que envolvem a autoidentificação.

lastro de legitimidade como representante do povo cigano. Segundo eles, ela é uma mera ‘gajin’ que começou a frequentar um acampamento calon nos arredores de Belo Horizonte com o pretexto de ajudá-los com cestas básicas e outras ações sociais, mas logo se aproveitou da humildade dos moradores, fazendo-se passar por uma integrante da comunidade. As lideranças ciganas que davam essas explicações, usavam a indumentária da suposta ‘impostora’ como um dos argumentos que atestavam a ‘falsidade’ de sua identidade étnica: “é só olhar a roupa dela! Cigana nenhuma no Brasil usa roupa assim! Isso é roupa de cigana comprada em loja de carnaval”!

A mulher trajava um conjunto de saia e blusa com tons de um vermelho bem forte, com material e corte bem distintos das calins, além de bijuterias espalhafatasas. Segundo os calons, seu figurino se assemelhava ao apresentado na novela Explode Coração, veiculada na televisão nos anos 1990, cuja temática cigana é vista como ‘estereotipada’ por muitos líderes ciganos. Junto com a roupa, os ciganos presentes diziam que ela não falava a língua, nem o romani, nem o chibi, e tampouco possuía vínculos familiares com ninguém que eles conheciam. Em uma das falas que a contestavam contundentemente, um cigano rom afirmava: “Cigano, só de olhar e de abrir a boca a gente reconhece. Pode ser rom ou calon. A gente sempre sabe se é cigano, pela roupa, pelo modo de falar e pela família”.

Acompanhei outra situação em que a roupa foi usada para questionar a legitimidade de um cigano em um fórum virtual formado por lideranças ciganas de todo Brasil, no qual também participam alguns *gajons* ligados à militância cigana. Neste espaço, cujo objetivo principal é discutir políticas públicas e ações voltadas para os povos ciganos, a questão das ‘identidades verdadeiras e falsas’ é frequentemente alvo de debates acalorados. Em certa ocasião, a discussão começou quando um cigano do fórum enviou uma foto sua em um evento político, trajando uma camisa vermelha de cetim com manga bufante e por cima um colete, um lenço amarrado na cabeça e brincos de argola. Ao visualizá-la, outro cigano do grupo, identificado como rom, logo questionou: “a qual família você pertence”? Em seguida, o mesmo cigano que fez o questionamento enviou uma foto das mulheres de sua família e um texto explicando seu incômodo:

Hoje, da nossa parte rom, as nossas mulheres ciganas não andam mais com os vestidos redondos e coloridos, essa é a evolução dos ciganos rom, mas continuam com os vestidos longos para preservar a tradição e o respeito. Nós

homens, sempre andamos de calça jeans, calça social, traje esporte ou fino. Nunca colocamos lenço na cabeça, nem fita amarrada na cintura, etc e tal [...]. Então, eu gostaria de saber dos nossos amigos calons, os calon usam este tipo de vestuário como esse colega aí do grupo está vestido? Algum calon de vocês se veste desta maneira? É uma pergunta, não estou duvidando da origem de ninguém, mas.... Eu sei muito bem o que eu estou perguntando e o que eu estou querendo saber... Acho que não existem ciganos piratas né? Eu quero uma resposta coerente, porque estamos no Brasil há muitos anos e nunca vi ciganos vestidos desta maneira, com aquele lenço lá, de pirata, e tal. Nem rom, nem calon. Porque para mim isso é uma figura artística (...) (cigano rom).

A mensagem desconfiada do rom demonstra como a indumentária agencia a política de autorreconhecimento dos ciganos ligados à militância, confirmando a máxima de que “para ser cigano é preciso parecer cigano” (Ferrari, 2010). Neste sentido, roms, calons e sinti, mesmo tendo padrões de vestimentas, de comportamento ou língua distintas, sabem reconhecer quem é cigano e quem não é; pois as diferenças entre eles não são tão grandes quanto aquelas que os separam dos *gajons*. Em outros termos, o intervalo que diferencia os povos ciganos uns dos outros é menor do que o intervalo entre ciganos e *gajons*. Por isso, segundo eles, é fácil reconhecer um ‘falso cigano’. Os ciganos compreendem que a maneira de se vestir e a aparência constituem aspectos fundamentais de sua moralidade específica e da maneira como se produz a pessoa cigana. A ‘roupa cigana legítima’ se contrapõe àquelas representações estereotipadas do povo cigano pelos *gajons*, presentes nas novelas, nos filmes e em fantasias de carnaval, geralmente ligadas às imagens de ciganos de outros países e de outros tempos.

Capítulo 6. O nascimento da Esposa

6.1 O que faz de um calon um homem e de uma calin uma mulher?

Os calons mineiros compreendem a diferença entre mulheres e homens como dada pelos corpos e confirmada pela atualização, ao longo da vida, de comportamentos e papéis específicos a cada gênero. Os corpos femininos são compostos por elementos singulares, a vagina, os seios, sangue e ‘honra’ como fluidos corporais, o que acompanha características relacionadas à índole e ao temperamento tidos como femininos: as mulheres são consideradas mais frágeis, com potencialidades maléficas, ligadas ao ‘feitiço’ e à sujeira do sangue. Já os corpos masculinos, designados pelo pênis, pelos músculos, conferem base à masculinidade, que possui suas qualidades específicas: a força física, a esperteza, a autoridade. Da perspectiva calon, o corpo sexualmente diferenciado já contém em si a masculinidade ou a feminilidade, que será constantemente lapidada desde a infância até o final da vida. O contínuo processo de produção do gênero que constitui a vida de uma calin ou de um calon está vinculado ao casamento. Assim, se tornar-se adulto corresponde a tornar-se um par, a noção cigana de homem e mulher se mistura à de marido e esposa.

Um exame da bibliografia cigana no Brasil e no mundo deixa claro que a diferenciação bem marcada entre homens, mulheres e seus papéis aparece invariavelmente como sendo um aspecto basilar destas socialidades. Mesmo que muitos autores não escolham dar enfoque a este tema, ele geralmente surge de maneira incontestável, na diferenciação categórica imposta pelo gênero nos modos de se portar, de trabalhar ou de ocupar espaços. Dentre os trabalhos da última década, destaco a tese de Cătălina Tesăr (2012 a), em que ela analisa a produção do corpo e do gênero para os Cortorari Roma na Romênia, com foco na mulher. No Brasil, a tese de Florência Ferrari (2010) também parte de um olhar predominantemente feminino e tem como um dos pontos centrais pensar o conceito de ‘vergonha’ e como ele está

ligado às relações de gênero. Segundo a autora, a principal diferenciação entre os calons e os não ciganos está relacionada ao comportamento feminino e ao controle dos homens sobre o corpo das mulheres: “a vergonha do homem depende da vergonha de ‘suas mulheres’, a esposa e as filhas, e sua ação foca-se no controle destas” (...) o controle do corpo feminino aparece como o grande divisor entre as duas moralidades, a *gadje* e a calon” (Ferrari, 2010, p. 40). O trabalho de Martin Fotta (2018) sobre as práticas de empréstimo de dinheiro entre os calons da Bahia também se baseia fortemente nas divisões de gênero que constituem a socialidade calon, focando o mundo dos homens.

A obra de Michael Stewart (1997), *The Time of Gypsies*, é outro exemplo de que, mesmo sem apresentar o gênero como eixo central da etnografia, a narrativa mostra que a construção do masculino e feminino estrutura a maneira como os rom húngaros entendem a produção da pessoa cigana. Já mencionei que rom húngaros se compreendem como puros [*pure*] e respeitáveis [*respectable*] em contraposição aos não-rom [*gazos*], que são sujos [*dirty*] por não reconhecerem e respeitarem a separação entre a parte inferior/superior e interior/exterior do corpo. Embora válida para ambos os sexos, tal separação é considerada inviolável para o corpo feminino, o que faz o importante conceito de “vergonha” [*shame*] implicar mais as mulheres do que os homens. Stewart mostra com isso que a construção da divisão masculino/feminino entre os rom transcende uma discussão sobre papéis de gênero, para encarnar “uma ética da distinção étnica” (Stewart, 1997, p. 229). Em outras palavras, a maneira como os rom diferenciam o gênero fornece a eles a base da diferenciação entre rom e *gazos*. Paloma Gay y Blasco (1999) se aproxima da conclusão de Stewart sobre o lugar das relações de gênero como base da separação entre ciganos e não ciganos, tomando esse dado como seu ponto de partida e como centro de sua análise sobre os Gitanos de Madri. Para ela, “a moral cigana que os separa dos payo é genderizada: é construída em torno de entendimentos particulares sobre o que as pessoas, como homens e mulheres, são e como deveriam ser” (Gay y Blasco, 1999:14)¹³¹. Assim, o que faz de um gitano um gitano é primordialmente o conhecimento do que um homem deve fazer como homem e de como uma mulher deve se comportar como mulher.

¹³¹ “(...) this Gitano moral divide between themselves and the Payos is gendered: it is built around particular understandings about what persons, as men and as women, are and particularly should be like” (Gay y Blasco, 1999:14).

Em consonância com estes trabalhos, a etnografia entre os calons mineiros demonstra que a produção do gênero é parte fundante de sua socialidade e suas diferenciações são constantemente acionadas como fonte fundamental da diferença entre ciganos e *gajons*. Nesse sentido, é interessante notar que a teoria calon do gênero promove uma inversão de perspectiva em relação a muitas reivindicações feitas por parte dos movimentos feministas, ou seja, várias das práticas denunciadas como resultantes de sistemas machistas e patriarcais – comportamentos recatados, o cobrimento do corpo, o papel de esposa focado no lar – são compreendidas pelas calins como valores fundamentais que as distinguem e as colocam em situação de vantagem moral em relação às *gajins*. Em outros termos, o que muitas feministas veem como restrição, as ciganas veem como excesso deste outro lado: as *gajins* são vistas como excessivamente libertas, individualistas, lascivas, indecentes. Utilizarei sempre “feminismos” no plural, para não perder de vista a diversidade inerente ao termo. No interior dessa pluralidade constitutiva dos movimentos e correntes feministas, o modo de vida das ciganas tem gerado tensões com alguns daqueles que podemos chamar de feminismos hegemônicos, historicamente interessados em mulheres brancas e que veem a opressão como um dado universal, direcionada a uma categoria de mulher também tida como universal, conforme veremos mais à frente.

Masculino e Feminino

O entendimento calon do gênero, na contramão dos modelos exclusivamente construtivistas, nos remete a uma observação crucial feita por Viveiros de Castro (2002, 2009) para o parentesco: “nenhuma dimensão da experiência humana é (dada como) inteiramente construída; algo sempre deve ser (construído como) dado” (Viveiros de Castro 2002:405). O que diferirá de uma experiência para outra será justamente a construção do que é dado e o que é dado como construído. Tal conclusão mobiliza a necessidade um rápido comentário sobre esse par de oposição à luz da bibliografia de gênero. O sistema sexo/gênero, como conceitualizado por Gayle Rubin (2017), serviu de base para uma adesão entre vários trabalhos à equação “sexo está para natureza assim como o gênero está para a cultura”, ao mesmo tempo que para a crítica deste paradigma. Autoras como Butler (2017), Strathern (2006), Haraway (2000), Yanagisako & Collier (1987), de maneiras distintas, colocaram em cheque

tanto a inexorabilidade do que seria o dado e o construído na produção do gênero, quanto a própria ideia do dado, do inato, sugerindo que o sexo como algo dado também não passa de uma fabricação (Butler, 2017).

A compreensão calon do gênero é baseada em uma noção binária de masculino e feminino, coincidindo com o que parte da literatura convencionou chamar de matriz heterossexual (Butler, 2017: 24), ou seja, uma lógica que compreende uma relação estável e compulsória entre os atributos sexuais dos corpos, os comportamentos de gênero e as opções sexuais dos sujeitos¹³². É importante frisar que, no caso de Judith Butler, o uso da noção de matriz heterossexual traz uma dura crítica ao modo hegemônico como as epistemologias ocidentais incorporaram tal modelo como o padrão de normalidade, encarando os comportamentos que fogem à matriz como desviantes. Um dos objetivos centrais de Butler é justamente desconstruir a ideia de que essa matriz possua qualquer estatuto de dado ou de essencializado. O conceito de “performance de gênero” utilizado por Butler advoga justamente por uma eliminação de qualquer ideia de estabilização naturalizada dos atributos de gênero: “o fato de o corpo gênero ser marcado pelo *performativo* sugere que ele não tem *status* ontológico separado dos vários atos que constituem sua realidade” (Butler, 2017: 235). No que diz respeito aos ciganos calons, mobilizar o uso do termo “matriz heterossexual” para demonstrar o binarismo de suas construções de gênero não possui nenhum objetivo de crítica ou juízo, mas sim de propiciar uma comparação entre mundo cigano e *gajon*. Meu argumento é que os ciganos levam a cabo uma radicalização dessa matriz, transformando-a em um dos principais pontos de diferenciação entre ciganos e não ciganos.

Podemos pensar que a construção calon do gênero, ao operar em coincidência com a matriz heterossexual, recupera também a lógica do sistema sexo/gênero, sendo o sexo relacionado aos atributos corporais fixos e gênero aos aspectos construídos sob este pano de fundo natural (Rubin, 2017). Em sua etnografia sobre os Cortorari Roma, Cătălina Tesăr defende a retomada desta terminologia analítica para pensar a pessoa rom, uma vez que para os Cortorari a diferença sexual é dada pelo nascimento e a atualização do gênero se dá a partir de uma performance contínua ao longo da vida (Tesăr 2012b:114). Assim como propõe Tesăr, ressalto que nesta etnografia pretendo

¹³² Dentro desse esquema, a heterossexualidade aparece para os calons também como dada e os poucos casos de ciganos declaradamente homossexuais são considerados problemáticos. Não conheci durante o trabalho de campo nenhum cigano ou cigana que se dizia homossexual, apenas ouvi casos de homens homossexuais que, segundo os calons, eram motivo de ‘vergonha’ para suas famílias.

levar a sério o ponto de vista calon, cujos aspectos natos expressos no corpo são inquestionáveis e determinantes para o desenvolvimento da masculinidade ou feminilidade. Há, no entanto, no argumento de Tesar, uma leitura injusta de algumas teóricas do gênero, quando ela conclui que recuperar essas divisões é, de certa forma, contrariar o empreendimento de Butler (2017), como se o objetivo desta última fosse uma crítica ao modelo de gênero e pessoa estendida a todo e qualquer contexto:

Concordo com Butler (1993) que “sexo”, assim como “gênero”, é culturalmente construído. No caso Cortorari, isso é ilustrado, entre outras coisas, pelo seu modelo difundido que define o grau de masculinidade com base no comprimento do pênis. No entanto, reconhecer que o “sexo” é uma construção cultural não acarreta em rejeitar a distinção “sexo” versus “gênero”, como defendeu Collier e Yanagisako (1987), Butler (1990) e Moore (1994) (Tesar, 2012a: 102)¹³³.

A crítica de Butler aos pressupostos universalizantes sobre a produção da sexualidade e da identidade de gênero que servem de esteio às principais correntes psicanalíticas é uma das bases para os estudos feministas contemporâneos e de pós-gênero, desatando os indivíduos das amarras de uma identidade que deva se encaixar em um leque pré-definido de possibilidades. Uma leitura apressada de suas conclusões, no entanto, pode dar margens para uma interpretação errônea de seu projeto teórico e vemos a desconstrução de gênero de Butler e outras autoras do pós-gênero sendo usadas em discursos que tentam deslegitimar socialidades que pensam as relações de gênero a partir de divisões entre masculino e feminino. Ao contrário, a crítica de Butler também mira a universalização da própria noção de patriarcado para fora do modelo ocidental de opressão das identidades feita por feministas da segunda onda:

O esforço de incluir ‘outras culturas’ como ampliações diversificadas de um falocentrismo global constitui um ato de apropriação que corre o risco de repetir o gesto autoengrandecedor do falocentrismo, colonizando sob o signo do mesmo, diferenças que, de

¹³³ I agree with Butler (1993) that “sex”, like “gender”, is culturally constructed. In Cortorari’s case, this is illustrated, among others, by their folk model which predicts the degree of masculinity based on the length of one’s penis. Yet, acknowledgement of the cultural construction of “sex” does not entail dismissal of the distinction “sex” vs. “gender” as advocated by Collier and Yanagisako (1987), Butler (1990) and Moore (1994) (Tesar, 2012a: 102).

outro modo, poderiam questionar esse conceito totalizante (Butler, 2017:37).

O que Butler propõe, de fato, é que os atributos de gênero não têm nenhum caráter expressivo, estável, são atos performativos, fabricados (Butler 2017: 242) o que abre espaço para que cada coletivo fabrique sua teoria do gênero, criação essa que pode incluir algum aspecto como dado. Dito de outro modo, chamo a atenção aqui para o fato de que a crítica de Butler se refere ao modo como a epistemologia euroamericana engessou a produção do gênero, deixando sempre na clandestinidade uma série de multiplicidades que a compõe. E, ao meu ver, a importância de deixar claro o empreendimento de Butler se relaciona a um certo cuidado para que a abertura a que se propõe sua crítica não seja tomada por outras leituras como um fechamento, excluindo a possibilidade de outras socialidades e modos de existência expressarem seus pontos de vista, ou o que elas compreendem como suas próprias verdades.

Paloma Gay y Blasco demonstra que entre os Gitanos de Jarana, a diferenciação entre homens e mulheres segue também uma lógica baseada na matriz binária heterossexual. Seguindo a linha argumentativa de Butler de que o dado é uma construção, o que se entende como o natural que constitui essa distinção não são necessariamente os mesmos elementos corporais enfatizados pela tradição euroamericana. Para ilustrar isso, Gay y Blasco chama a atenção para um dos principais elementos que singulariza o corpo feminino das ciganas, a chamada “honra” que, conforme mostrei no capítulo 3, é descrita como um grão duro ou uma espécie de uva localizada na vagina da mulher, liberando um líquido amarelado no momento do defloramento feminino (Gay y Blasco, 1997, 1999). A autora – intrigada com esta explicação que vincula a noção de mulher a um fluido corporal desconhecido pela maioria dos não ciganos – conta que foi buscar informações sobre a “explicação biológica” (Gay y Blasco 1999:97) deste líquido amarelado com vários médicos. Depois de muitas negativas médicas, quando já estava quase convencida de que não iria “solucionar esse mistério” (Ibid., p. 99), um anatomista revelou-lhe que o correspondente científico ocidental à “honra” seria uma glândula que fica localizada dentro da genitália feminina conhecida na literatura médica como Glândulas Bartholin (Ibid., p 99). A experiência de conseguir localizar tal explicação para a honra cigana após muitas tentativas confirmou sua conclusão de que o dado também é uma construção: “nem a honra nem as glândulas de bartholin correspondem ao que vem

sendo descrito por antropólogos como ‘o fato óbvio da diferença biológica do sexo’ (Moore 1994:12)” (Ibid., p. 99). E completa:

No discurso popular inglês, assim como entre os não ciganos na Espanha, uma mulher é mulher porque possui uma vagina, seios e certas quantidades de hormônio, não porque possui glândulas Bartholin. Entre os Gitanos, uma mulher é mulher porque possui – ou possuiu – a honra dentro de seu corpo. Assim como a vagina ou o pênis antropológico, a *honra* é uma ‘construção constitutiva’ (Gay y Blasco, 1997: 531)¹³⁴.

Gay y Blasco faz assim uma valiosa observação sobre o lugar da ‘honra’ na construção do corpo feminino entre os gitanos, demonstrando como os significados sobre o que constitui o corpo são sensíveis aos distintos contextos em que são produzidos. Nos relatos de algumas calins mineiras, a ‘honra’ – descrita como um líquido que sai do corpo da mulher após a primeira relação sexual – também aparece como um elemento corporal feminino, uma das singularidades que constitui a mulher cigana, ao mesmo tempo em que se desdobra para um sentido moral, ligado ao valor da mulher e que se estende aos homens de sua família (ver cap. 3).

Chama a atenção no trabalho de Gay y Blasco, no entanto, sua insistência em encontrar um correspondente científico para uma noção corporal cigana, o que, do meu ponto de vista, não faz diferença para a força de seu argumento e contribui para reforçar uma ideia de “ciência com C maiúsculo” (Stengers 2017:4, Latour 2001:16), que se distancia das práticas tidas como menores, já que “não comprovadas”. Dito de outro modo, a busca de Gay y Blasco pela confirmação da ‘honra’ através da ciência ocidental parece um efeito da insistência em se estabelecer o “real” significado das coisas. Parafraseando Isabelle Stengers, o problema de se colocar questões do tipo “o que está e o que não está autorizado a ‘realmente’ existir” (Stengers, 2017:7) é justo o “realmente” contido na frase:

Os cientistas estão contaminados, é claro, assim como quem admite que eles têm autoridade para decidir o que existe objetivamente. Mas quem alega ser animista, quem afirma que as

¹³⁴ “In English popular discourse, as in Spain among the Payos, a woman is a woman because she has a vagina, breasts, and certain quantities of the right hormones, not because she has Bartholin's Glands. Among the Gitanos, a woman is a woman because she has - or has had - the honra inside her body. Just like the anthropological vagina or penis - and unlike the Bartholin's Glands - the honra is a 'constitutive construction'” (Gay y Blasco, 1997: 531).

rochas “realmente” têm almas ou intenções, como os seres humanos, também pode estar contaminado. É o “realmente” que importa aqui, uma ênfase que marca o poder polêmico associado à verdade (Ibid., p.7).

6.2 O casamento dentro do útero

“É uma menina!”, contou-me contente uma calin grávida que retornava ao acampamento depois de realizar uma ultrassonografia que revelara o sexo do bebê. A calin acabara de entrar no quinto mês de gestação e cumpria toda a bateria de exames e consultas pré-natal recomendada pelo SUS (Sistema Único de Saúde). Em outros tempos, a notícia de que esperava uma menina poderia ter sido recebida com certa preocupação. Conta-se que anos atrás, nos tempos em que andavam em tropas de cavalos, os ‘arranjos de casamento’ eram feitos quando os pretendentes ainda estavam no ventre de suas mães. Uma mulher com a gravidez avançada já tinha indicações de suas parentes mais experientes sobre o sexo do bebê, a partir de critérios sensitivos ou físicos, como o formato da barriga¹³⁵. Recebido o veredito, o pai da criança iniciava a ‘tratativa de casamento’ para aquele filho ou filha. A negociação se dava entre parentes, de preferência primos de primeiro grau, maternos ou paternos, desde que não fossem ‘primo-irmãos’ (ver cap. 3), podendo o compromisso ser firmado entre dois bebês ainda não nascidos, ou entre um não nascido e uma criança ainda ‘não prometida’. Fechado um ‘arranjo’, ele seria confirmado no nascimento da criança, momento em que se comprovaria seu sexo. As bebês que nasciam sem um casamento ‘firmado’ – seja por terem errado a previsão do sexo feminino, seja por seu pai não ter sido exitoso em uma negociação com o pai de um menino – eram recorrentemente dadas a famílias de *gajons*.

Em um dos acampamentos mineiros, um casal de idosos recorrentemente me fazia perguntas a respeito da minha origem: onde eu havia nascido, quem eram meus pais, se eu tinha certeza de que meus genitores eram mesmo ‘de sangue’. Não entendia o motivo daqueles questionamentos, até o dia em que o casal me revelou a suposição de que eu fosse a filha doada por eles quando ainda bebê. A suspeita se

¹³⁵ Mesmo com a popularidade dos ultrassons, as calins mais velhas ainda hoje utilizam destes dons para descobrir o sexo dos bebês. Quando eu estava grávida escutei de algumas delas o palpite, sempre correto, de que eu esperava um menino.

dava, segundo eles, por eu ser muito parecida com sua família e se conectava com o fato de eu “gostar tanto de ficar no meio de cigano”. Tentei convencê-los de que a hipótese não procedia, mostrando inclusive fotos da minha mãe. “É... Até que você se parece com ela...”, disse a velha calin com ar de desapontamento. Mas, até hoje, quando os visito, tenho a sensação de que não se convenceram.

Escutei muitas histórias de calins dadas no nascimento. A suspeita do casal de que eu seria sua filha ganha força a partir de muitos casos de calins que voltam para os acampamentos ciganos depois de adultas. Em algumas situações, as bebês eram dadas a ‘famílias *gajon*’ conhecidas ou vizinhas, facilitando a descoberta de suas origens ciganas depois de certa idade. A jovem calin Diana é um exemplo. Seus pais tiveram quatro filhos, dois meninos e duas meninas. Diante das condições precárias em que viviam, o pai não tinha ‘nome’ para negociar um casamento para as filhas e as duas foram doadas ainda bebês a diferentes *gajins*, enquanto os meninos foram criados pelo casal. Diana cresceu entre *gajons*, mas sua mãe adotiva nunca escondeu sua origem cigana. No bairro em que viviam, frequentemente acampavam ‘turmas’ conectadas à sua família cigana, o que a ajudou a manter-se em relativo contato com os calons. “Tinha cigano que sabia quem eu era e me dava notícias da minha família”, conta. Aos 18 anos ela ‘se juntou’ com um calon, passando a ‘viver como calin’, o que ocasionou o reestabelecimento de um vínculo com sua família de origem, incluindo sua ‘mãe de sangue’. Após se separar, nunca mais quis abandonar a ‘vida de cigana’ e voltar para a família de *gajons*. Passou a viver na barraca de sua ‘mãe de sangue’ até arrumar outro marido calon. Depois disso ela ainda se separou algumas vezes, mas sempre repetindo a mesma rota, de voltar para a barraca da mãe até conseguir um novo marido cigano.

Na explicação dos calons, como a prática em tempos anteriores era de que os ‘arranjos de casamento’ deveriam acontecer o mais cedo possível, à medida que uma menina ia crescendo aumentavam as chances de seus pais não conseguirem um casamento para ela. Muitos, para não correrem esse risco, optavam assim por abrir mão das filhas. Como já mostrei no capítulo 3, as consequências de não conseguir um bom casamento para os filhos são muitas e de várias ordens. Primeiro, é uma grande ‘vergonha’ para a família. Não casar é inimaginável para um calon ou uma calin, na medida em que o adulto se faz a partir do casamento, em casal, comprometendo assim o processo de produção da pessoa. Além disso, uma filha solteira representaria um grande gasto, sobretudo em décadas passadas em que a

situação econômica de muitas famílias calons era de extrema escassez. O filho homem, no entanto, mesmo que demorasse a se casar, poderia desde cedo aprender a ‘catirar’ e ajudar na subsistência familiar. E, em casos de não conseguir uma esposa calin, poderia se juntar a uma ‘gajin’, que ‘se tornaria cigana’ após algum tempo de convívio e aprendizagem com a ‘turma’ do marido. Para as calins, contudo, a possibilidade de ‘se juntar’ com um *gajon* sempre esteve fora de cogitação.

Nos dias atuais, a abertura para a possibilidade de separações entre os ciganos e sua alta recorrência diminuiu exponencialmente a probabilidade de uma calin não conseguir um marido, uma vez que esse fenômeno aumenta o leque de pretendentes disponíveis. Isso ajuda a explicar o abandono da prática de se doar as filhas ‘não prometidas’, sendo hoje tanto o nascimento de meninas quanto de meninos comemorado por uma família cigana. Durante as conversas sobre esse assunto, as mulheres sempre me dizem que não têm preferências quanto ao sexo do bebê. Entre os homens calons, entretanto, mesmo que atualmente não haja mais recusa às filhas mulheres, é possível perceber um maior entusiasmo em se ter filhos do gênero masculino. “O filho pertence a nós, a filha aos outros” (Tesar, 2012b: 118). A frase dita pelos Roma Cortorari da Romênia na etnografia de Cătălina Tesăr¹³⁶ resume bem a dinâmica de produção e atualização do parentesco a partir dos casamentos também no contexto calon, já que a filha ao casar passa a compor a ‘turma’ do marido, enquanto os filhos homens permanecem e fortalecem a ‘turma’ de origem.

Mateus, vai nascer sua prometida ainda, viu?!

A antiga prática de doar as filhas que não foram prometidas, mesmo que obsoleta, é reveladora de como as alianças de casamento são parte estruturante da produção da pessoa e do gênero calon desde antes do nascimento. E, se a doação de filhas nestas circunstâncias não ocorre mais, não significa que a promessa de casamento dentro do útero não deixe de existir, como sugere a frase destacada no subtítulo desta seção, proferida por uma calin direcionada a Mateus, um bebê recém-

¹³⁶ No contexto estudado por Tesăr, a rejeição das filhas mulheres é no presente ainda muito forte. Segundo a autora, os Cortorari deixam explícito sua predileção pela prole masculina e as filhas são consideradas um fardo e uma tragédia na família. É comum, inclusive, as mulheres optarem por não terem mais filhos após o nascimento de um menino para evitar que venha um bebê do sexo feminino. Há também um alto índice de abortos de meninas (Tesar, 2012a, 2012b).

nascido. A produção das diferenças entre masculino e feminino se dá, dessa maneira, desde o útero, sempre imbricada às relações de aliança, voltada para a produção de maridos e esposas. O fato de a atualização do parentesco em tempos anteriores ser mais garantida às ‘bebês prometidas’ sugere que quem nasce é tanto uma filha quanto a mulher de alguém. Dito de outro modo, para que se assegure a relação de filiação entre uma bebê e sua ‘turma’, é preciso estabelecer uma relação de aliança entre essa ‘turma’ e outra. Assim, a pessoa já é concebida como esposa e como marido, desde a gestação. O feto, ainda no útero da mãe, já carrega consigo e é constituído por uma série de relações, a começar pelos vínculos com sua ‘turma’ de origem, mas que não se limitam a ela.

Em uma comparação com o mundo ameríndio, que têm o corpo e sua fabricação como o mote da produção da pessoa (Seeger, Da Mata & Viveiros de Castro, 1979), em muitos desses contextos não há garantias de que o feto na barriga da mãe seja sequer humano (Gow, 1997) e, após o nascimento, a criança passa por inúmeros processos até que não haja perigo de seu corpo virar outro, até que ela seja considerada “gente” (Vilaça 2005, De Caux 2015). Como mostra a tese de Camila De Caux sobre parto e couvade entre os Araweté, o bebê é um outro, assim como o inimigo o é, mas uma alteridade “nada específica” (De Caux, 2015: 72). E prossegue: “sua alteridade é aberta, indefinida, justamente porque ele é capaz de travar relações com quaisquer agências que compõem o mundo araweté [...] ele pode vincular-se sem fazer distinções, antes de qualquer definição de parentesco” (Ibid., p.173). Em direção oposta ao exemplo Araweté – no qual a confirmação de humanidade e, por consequência, a vinculação do parentesco ocorre com o avançar da idade – entre os calons há um esforço para se construir elos de parentesco desde o útero, em um agenciamento de relacionais múltiplas, envolvendo pelo menos duas ‘turmas’, a dos pais e a do futuro(a) marido/esposa do feto. A pessoa calon se socializa antes de nascer e nasce com a socialidade implicada nela. A negociação, a ‘catira’, é parte fundante do processo de produção da pessoa cigana, presente desde o útero e garantidora da permanência da calin nesta socialidade.

6.3 Filhos nascem, mães crescem

Ter filhos não é menos importante do que se casar. Uma união entre jovens calons conjectura necessariamente a chegada dos filhos, um passo crucial para a composição daquele núcleo familiar e para a consagração da maturidade de um casal. O casamento é o primeiro passo para a vida adulta, mas os recém-casados são considerados ainda muito jovens, imaturos e necessitam de ‘apoio’, orientação e tutela dos mais velhos. Nos primeiros anos de um casamento, a calin passa grande parte do tempo com a sogra. Ela é responsável por continuar os ensinamentos transmitidos pelas mulheres de sua ‘turma’ de origem, sobre os cuidados com a barraca, com as roupas, sobre como fazer uma boa comida, além de zelar pela sua estética e comportamento, garantindo a ‘vergonha’ da nora. As sogras são conselheiras e também avaliadoras – muitas vezes bem críticas –, e essa relação acaba sendo, em muitos casos, conflituosa, como bem explorou Ferrari (2010:24).

A decisão sobre o momento de ter filhos não é exclusiva do casal e sim compartilhada com a ‘turma’, muitas vezes definida pelos pais do marido, que avaliam se os jovens já estão suficientemente formados para dar esse passo. É desejável que o calon já tenha consolidado suas próprias ‘catiras’, que seja capaz de sustentar sua barraca. A calin já tem que demonstrar domínio nos cuidados com a barraca, pois isso ajuda a garantir que cuide bem de um bebê. Antes disso, a sogra é a responsável pelo controle dos métodos contraceptivos de suas noras. Pérola, uma de minhas interlocutoras, conta que busca todo mês no posto de saúde o anticoncepcional injetável para sua nora de 14 anos:

Eu não quero que ela engravide antes dos 17, 18 anos, entendeu? Nessa idade a pessoa já está mais adulta. Imagina se com 14 anos eu coloco um menino no colo dela, se ela vai saber cuidar de menino? Ela não vai saber nem se o menino está com febre, o que está passando. No meu pensamento não existe isso, eu não a deixo parar os remédios. Porque ela é nova, meu filho também é novo. (Pérola)

Sua fala transparece a visão dos calons sobre a imaturidade de um casal recém-formado, eles estão aprendendo a se tornar adultos e dependem dos mais velhos, sobretudo da sogra e do pai. Toda a vigilância e obrigações de ensino e cuidado que

eram função da mãe da calin são transferidos para a sogra após o casamento. Ter um filho representa, assim, um duplo movimento de causa e efeito, já que chega como consequência deste amadurecimento, ao mesmo tempo que contribui para que ele aconteça. É depois do filho, portanto, que calons e calins consolidam sua condição de pessoa adulta. Mesmo que a 'turma' permaneça unida e compartilhe cuidados mútuos na criação dos filhos e ao longo de toda a vida, um casal com filhos ganha mais 'respeito' de sua 'turma', e, conseqüentemente, mais autonomia. A partir daí, a decisão de ter outros filhos, por exemplo, passa a ser protagonizada pelo casal.

Gravidez, Parto e Puerpério

O período que compreende o início da gravidez até o final do resguardo concerne primordialmente às mulheres. Entre as calins se concentram os principais assuntos sobre o início da vida de um bebê e os cuidados específicos com a gestante e parturiente. Quando uma calin engravida, sua sogra é incumbida de zelar por uma gravidez tranquila e assistida e sua mãe, mesmo se mora longe, irá acompanhar o estado da filha, ligando ou fazendo visitas periódicas a ela. A gravidez não é vista como um estado de extrema fragilidade e, ao menos que seja diagnosticada pelo posto de saúde como uma gestação de risco, elas vivem normalmente suas atividades cotidianas durante todo o período. Todas as calins grávidas que acompanhei fizeram o pré-natal completo exigido pelo SUS no posto de saúde mais próximo aos seus acampamentos. Elas seguem os exames e as recomendações dos profissionais de saúde, filtrando as informações úteis e as que podem ignorar, de acordo com seu entendimento da gestação. Se para os 'médicos *gajons'*, álcool e cigarro podem fazer mal ao desenvolvimento do feto, para as calins, essa informação não parece ser muito confiável. O parto das calins costuma acontecer no hospital mais próximo ao acampamento em que elas vivem. No acampamento do São Gabriel, por exemplo, a maioria das ciganas quando entra em trabalho de parto é levada ao Hospital Sofia Feldman, uma maternidade pública em um bairro vizinho ao acampamento. No São Gabriel, o número de partos vaginais é mais alto do que o de cesarianas, provavelmente pelo fato de o hospital mais utilizado pelas calins, o Sofia Feldman, seguir uma diretriz que preconiza o parto normal. No entanto, no discurso das próprias calins, a preferência entres as duas vias de parto não é consenso. Algumas

dizem que preferem o parto normal e outras falam que preferem a cesárea, “porque dói menos”, “porque é menos sofrimento”.

Quando iniciei minha segunda experiência de campo entre os ciganos para o doutorado, um de meus interesses principais era acompanhar as vivências das calins em torno da gravidez, do parto e do puerpério. Admito a influência do momento pessoal em que eu me encontrava nessa delimitação temática: meu filho havia nascido há pouco mais de um ano, através de um parto natural sem intervenção medicamentosa. Minha gravidez foi marcada pela descoberta do que se convencionou chamar de “humanização do parto”, um movimento que eclodiu no Brasil na última década, com objetivo de trazer o protagonismo da mulher em relação a seu próprio parto e questionar o modo como o nascimento tem sido tratado pela medicina tradicional brasileira: o excesso de cesarianas e outras intervenções potencialmente complicadoras no processo de evolução do trabalho de parto; e centrado primordialmente nas preferências e comodidades do médico e não das parturientes¹³⁷. Essa experiência, transformadora para mim, despertou uma vontade de acompanhar e entender como minhas interlocutoras calins vivem esse momento do parto, investigar a existência de parteiras ciganas e seus sentidos singulares do nascimento. A experiência de campo, no entanto, é costumeiramente acompanhada de uma quebra de expectativa: se no fundo eu esperava encontrar as calins também interessadas no parto, a realidade me mostrou que esse assunto não lhes causava nenhuma empolgação. Nenhuma conversa sobre parto rendia. Quando tentava puxar um assunto sobre a existência de parteiras ciganas, foram poucas as calins mais idosas que conseguiam lembrar de alguma no tempo das tropas. A maioria das histórias destes tempos testemunha que quando uma calin se encontrava no final da gestação, a tropa tratava de garantir um pouso próximo a alguma cidade com maternidade para que a grávida fosse atendida quando entrasse em trabalho de parto. Sua ‘turma’ só iria embora da cidade depois que o recém-nascido já tivesse com alguns dias de vida, seguros de que a criança não necessitaria mais de cuidados hospitalares. A memória calon do parto, portanto, está atrelada ao parto hospitalar.

¹³⁷ De acordo com dados do Ministério da Saúde (2017), a taxa de cesárea do Brasil é uma das maiores do mundo. Somando os serviços público e privado, foi de 55,5% em 2017, sendo 40,2% no SUS e no sistema privado chegando a 83%. A taxa recomendada pela Organização Mundial da Saúde é de até 15%, por ter consequências como o aumento da mortalidade materna, aumento do risco de internação de bebês em UTIs neonatais e aumento dos custos para os sistemas públicos de saúde (Schönborn, 2019).

A falta de entusiasmo pelo assunto do parto e o paulatino aumento da preferência pela cesariana como via de nascimento sugerem uma ligação com os entendimentos calon sobre a ‘sujeira’ e ‘impureza’ advindas da região genital da mulher, conforme mostrei no capítulo anterior. Minha hipótese é que a cesariana acaba sendo uma boa alternativa para evitar que, no nascimento, o bebê entre em contato com as partes ‘sujas’ da mulher. Em uma conversa que presenciei, a mãe de um bebê comentava que “por sorte seu umbigo havia caído rapidinho, diminuindo o risco”. Sem entender, questionei quais seriam estes riscos e elas me explicaram que é de praxe designar alguma calin da ‘turma’ para curar o umbigo do recém-nascido, uma mulher experiente. Durante o período de cuidado com o umbigo, esta mulher é proibida de ter relações sexuais com o marido, pois, caso contrário, “suas mãos ficam sujas, impuras”, me explicaram. O episódio sugere que, da perspectiva calon, os bebês estão suscetíveis a uma espécie de contaminação, mesmo a partir de um contato indireto com as partes íntimas de uma mulher. Algumas referências ao assunto aparecem na literatura, ligando o parto à palavra romani *marime* e suas derivações [*marimay*, *marimo*] que possuem um sentido de impureza, conforme mostrei. No trabalho de Carol Miller, sobre os Rom Macwaya na Califórnia, “o bebê é visto como ‘inteiramente *marime*’ (Miller 1968:43), justamente por ter passado pela vagina da mãe. No Brasil, uma referência ao parto como impuro aparece na dissertação de Sônia Cavalcanti sobre ciganos do sul da Bahia: “tocar objeto usado por uma mulher no trabalho de parto (...) tudo é *marimô*” (Cavalcanti 1994 apud Ferrari, 2010: 50).

Entre os calons mineiros, após a saída da maternidade, o primeiro banho do bebê dentro de sua barraca ou casa já no acampamento muitas vezes é um ‘banho de ouro’. O ouro, um dos principais objetos de desejo dos ciganos, um dos elementos que materializa a valorização da bonança e marca a singularidade da aparência calon, presente nos dentes, nos colares, pulseiras, aparece como o item central neste rito, um dos primeiros da vida da pessoa calon. Lira me descreveu como foi o banho de sua neta Eloá:

Quando Eloá nasceu, quando saiu do hospital, seu primeiro banho na barraca, uma cigana colocou todos seus ouros, colar, brincos, correntes, pulseiras na água do banho. Depois ela descarta a água. Elas dizem que é para trazer fartura, nunca faltar nada para a criança (Lira).

Tal prática também foi documentada entre os calons oitocentistas no Rio de Janeiro no livro de Mello Moraes Filho: “a criança era lavada com água e vinho, numa bacia de prata; dentro deitavam colares e moedas de ouro, para que tivesse fortuna” (Moraes Filho, 1981:59). Na descrição de Moraes Filho, práticas específicas de lavagem faziam parte do nascimento e também dos ritos funerários dos calons¹³⁸.

Após o nascimento do filho, a calin cumpre um tempo de resguardo de aproximadamente um mês, período em que será cuidada pelas mulheres de sua ‘turma’ e não poderá ter relações sexuais. A sogra está sempre próxima, ensinando à nora os cuidados com o bebê. Em alguns casos, a mãe e o pai da calin vão para o acampamento da ‘turma’ da filha para que a mãe possa ajudá-la por algumas semanas. A orientação das ciganas mais velhas é de que a puérpera deve comer coisas leves e evitar carne de porco, cebola e ovo, pois “fazem mal”, “liberam gases”, “fazem o ponto da cesariana latejar”. Uma comida recomendada às calins recém paridas é a canja de galinha, orientação também muito comum no interior de Minas Gerais como um todo. A prática inspira o uso corrente pelos calons do provérbio “acabou a galinha, acabou o resguardo”, dito por eles quando alguém gasta muito rapidamente um dinheiro.

O mal da infertilidade

Aluísio e Catarina ‘se juntaram’ um ano antes da minha chegada em campo. Durante todo meu convívio com ela, Catarina estava continuamente tentando engravidar. “Aluísio está me cobrando um filho”, ela sempre dizia aflita, diante da expectativa quebrada mês a mês. Nos últimos tempos, dizia que tentou de tudo: tomou Água Inglesa¹³⁹, ‘chá de agoniada’ – uma planta medicinal muito usada para tratar de problemas associados ao ciclo menstrual da mulher – e também chá de salsa, conhecido na medicina popular por seu potencial de limpeza do útero. As tentativas

¹³⁸ Ferrari discorre de maneira detalhada em sua tese sobre práticas cotidianas em torno do banho e sua importância para os calons, relacionando os hábitos de limpeza constante à importância de se ter um pouso com água e a contraposição com um passado em que o acesso à água era extremamente difícil: “ter água disponível pode ser um valor no contexto de uma vida que experimentou a falta de água” (Ferrari, 2010: 138). Segundo ela, no entanto, o valor da água ultrapassa a mera funcionalidade e se relaciona a modos específicos dos calons conceitualizarem a noção de limpeza.

¹³⁹ É um remédio fitoterápico vendido em farmácias conhecido por tratar problemas de má digestão, mas que dizem que ajuda a engravidar pois desintoxica o organismo, retirando o excesso de hormônios advindos do uso de anticoncepcionais.

de Catarina uniam a ingestão desses remédios naturais – conhecidos pelos calons como grandes aliados para lograr uma gravidez – com a utilização dos recursos oferecidos pela medicina alopática *gajon*, como a marcação de consultas ginecológicas e de exames de ultrassom para avaliar as condições de seu útero e ovário.

Ao me contar sobre a marcação de uma ultrassonografia para investigar as causas dessa dificuldade, Catarina me confidenciou preocupada que, caso o exame não mostrasse nenhum problema de fertilidade, isso levantaria todos os indícios de que tal disfunção poderia vir não dela, mas do marido e ele teria que lidar com essa realidade. Como mostra o episódio, problemas de infertilidade são considerados um grande infortúnio para um casal de calons, uma vez que um núcleo familiar sem filhos é considerado uma espécie de família pendente, deficitária. Os calons costumam atribuir, de antemão, a infertilidade como um problema do corpo da mulher, no entanto, a inclusão da visão médica na lógica calon abre a brecha para se demonstrar, por meio da ciência *gajon*, que o homem também pode ser o portador deste ‘defeito’. Quando um casal está com dificuldade de ter filhos, eles empregam forças e investimento para conseguir sanar o problema, pois ele é prioridade. O marido de Catarina, por exemplo, fez questão de pagar a ultrassonografia da esposa em um consultório particular, já que o exame demoraria meses se feito pelo sistema público de saúde (SUS). Outro casal, Ronan e Cristina, se juntaram há mais de 5 anos e não conseguiam engravidar. Este era um caso em que o problema de fertilidade foi localizado no homem, depois de feito os exames médicos. Inconformado com a impossibilidade de ter um filho, Ronan procurou todas as alternativas possíveis dentro da ‘medicina *gajon*’ e lhe foi dada a opção de tentar uma inseminação artificial em uma clínica particular. Eles arcaram com os altos custos do tratamento, que foi um sucesso. Depois de implantados dois embriões em Cristina, ela ficou finalmente grávida de Ronan, possibilitando que o casal completasse sua família nuclear com a chegada do filho.

6.4 Senioridade e Status

Como venho mostrando, a fabricação do gênero está intimamente atrelada à conjugalidade, à produção de maridos e esposas desde o útero e que se estende pelo desenvolvimento da infância até a chegar à vida adulta; e esta se inicia via casamento

e se consolida com a chegada dos filhos. O período entre o fim da infância e os primeiros anos da vida adulta costuma ser, conseqüentemente, aquele em que uma calin é mais controlada e possui menos autonomia, cujas decisões sobre sua vida são mais coletivizadas. Ao longo deste período está em jogo sua 'honra', sua virgindade, um notório valor que garante a 'vergonha' de toda sua família e, mesmo após o casamento, as jovens adultas ainda são consideradas imaturas, mais suscetíveis a comportamentos 'vergonhosos', a traições, a fugas. À medida que os anos passam, a juventude se afasta, a calin vê aumentar seu status e sua autoridade no interior de sua 'turma'. A senioridade traz consigo 'respeito'. A mulher mais velha, que já possui netos, passa a ser vista como mais responsável, confiável, capaz de controlar desejos, como alguém que já possui muito 'conhecimento', conceito que inclui a ideia de se ter noções claras de comportamento e autocontrole (ver cap. 3). No caso dos homens, o amadurecimento trazido pela idade também costuma acompanhar o aumento do 'respeito' por ele entre seus parentes. Um calon mais velho acumula conhecimento sobre 'catira', sobre chefia, sobre relações, sobre o mundo.

Pensar as diferenças de posição social entre os calons como sendo apenas uma questão de gênero, acaba por reduzir a pluralidade de marcadores que agenciam suas relações a uma variável isolada. A senioridade é um princípio organizador hierárquico não menos importante do que o gênero e cruza com ele nas definições de status e autoridade no interior de uma 'turma'. Na relação entre um casal, a mulher ocupa uma posição em que 'deve respeito ao marido'. Ele dá a maioria das 'palavras finais', como nos arranjos das uniões dos filhos, decide (junto aos outros homens da 'turma') a movimentação da família, controla a circulação e o comportamento da esposa. Por outro lado, um casal se pensa a partir de uma relação de cooperação, em que os papéis de cada um dos gêneros são fundamentais para o funcionamento da vida. Um jovem casal é ainda imaturo, e, portanto, subordinado aos pais do rapaz, sendo a sogra mais responsável pela calin e o pai pelo calon. Como vimos, as mulheres possuem uma grande ingerência sobre suas noras e, nos casos em que a sogra tem vários filhos homens, uma comunidade de jovens calins se forma em torno de sua autoridade. Estas devem-lhe o maior 'respeito'. Mas o jovem calon também deve 'respeito' e obediência à sua mãe, estando ela hierarquicamente acima dele. O 'chefe' de uma 'turma' é normalmente o homem mais velho, mas, no caso de sua mãe estar viva, ele também lhe deve 'respeito' e costuma levar em conta em algumas de suas decisões, o 'conhecimento' desta calin.

A idade avançada traz flexibilizações em relação a certos comportamentos relacionados à ‘vergonha’ da mulher. A circulação das calins idosas por ‘territórios’ de outras ‘turmas’ – quando convidada – é menos problemática por despertar menos suspeitas de condutas despudoradas (quando não convidadas, ainda podem ser acusadas de ‘feiticeiras’). Assim como as crianças, as velhas são vistas como afastadas da fase de exacerbada sexualidade. Viver sozinha em uma barraca é uma possibilidade para uma calin idosa, mas algo impensável para uma jovem calin. Aquelas que moram sozinhas são principalmente as viúvas. As calins contam que nos tempos dos antigos, em que não se separava nem se casava duas vezes, os velhos viúvos, homens e mulheres, assim ficavam até o fim da vida. Atualmente, tanto calons quanto calins podem ‘se juntar’ novamente em casos de viuvez, mas a velhice os permite optarem por não o fazer. Margarida, após a morte de seu primeiro esposo, passou por mais dois ‘juntamentos’, no entanto, há alguns anos ela está sem marido. Sua idade avançada, do ponto de vista calon, ao mesmo tempo a dificulta e a desobriga de ‘estar juntada’ permanentemente. Por outro ângulo, sua condição de idosa viúva lhe confere flexibilidade de movimentar-se e se conectar a várias ‘turmas’, cujo pertencimento ela aciona à medida em que lhe é conveniente no momento: a de seus irmãos, a de sua filha, a de alguns primos mais próximos, a de sua irmã, cada uma delas em um acampamento diferente, como mostrei no capítulo 1.

6.5 Calins e os feminismos

Shanya aperta os olhinhos num sorriso de menina, como quem está pensando duro na resposta. Tem 15 anos, lábios vermelhos e o colo rodeado por um vestido de contas amarelas e franjas vermelhas. Passa a filha de cinco meses de um braço ao outro e repete:

— Meu sonho, assim?

— Isso, o maior sonho da sua vida.

Dá-se por vencida. Não sabe – ou a pergunta não faz sentido no mundo dela. Largou a escola, casou-se aos 13 anos e era meio que isso aí. Tem algo mais depois disso e de dar filhos ao marido? Um menininho de dois anos se achega nas duas e brinca com os pezinhos da bebê. Shanya se sente na obrigação de nos explicar:

— Esse aí é o prometido da minha filha, pra ela ver se casa quando fizer 13 anos.

(Trecho da reportagem: *Das bonecas ao altar: por que há tantos casamentos infantis entre os ciganos brasileiros*. Revista eletrônica AzMina¹⁴⁰)

O trecho acima faz parte de uma série de reportagens sobre mulheres ciganas denominada *Pequenas Esposas*, veiculada em 2017 em uma conhecida revista eletrônica brasileira focada em temáticas feministas, cujo foco, segundo seu editorial, é a “difusão de informação contra o machismo”. De autoria de uma jornalista colaboradora da revista, Nana Queiroz, as quatro reportagens são intituladas: *Quem são as ciganas e como elas vivem?*; *Das bonecas ao altar: por que há tantos casamentos infantis entre os ciganos brasileiros*, *Casamento Infantil não é Cultura, é violência, afirma ativista cigana*; e a última *Será que deveríamos fazer uma reportagem sobre casamento infantil cigano?*.

Segundo as reportagens, a série é fruto de algumas idas da repórter a um acampamento cigano calon na Bahia e do recolhimento de depoimentos de alguns ativistas ciganos, historiadores e outros atores com mais ou menos familiaridade com os calons. Ao ler as matérias, fica nítido seu foco em “denunciar” as práticas que a autora denomina, por sua conta, “casamento infantil” entre os ciganos. A opção de trazer esse material para a tese me pareceu importante para discutir alguns dos efeitos suscitados pelos encontros entre diversos feminismos e as concepções ciganas sobre o feminino e sobre as relações de gênero. Ao longo dos anos de pesquisa entre as calins, sempre me chamou atenção o desconforto demonstrado por alguns de meus pares (da academia e de fora dela) com o fato de a socialidade cigana se estruturar a partir de papéis e relações de gênero muito marcadas. A questão “os ciganos são mesmo tão machistas?” me foi feita diversas vezes desde então. Isso me levou a pensar sobre o próprio lugar da prática antropológica como aquele que não me autoriza a submeter outras práticas a parâmetros que seus praticantes não reconhecem como sendo os seus. O que me interessa, afinal, não é responder à tal pergunta tantas vezes feita a mim por minhas colegas não ciganas de diferentes lugares, mas saber se ela faz sentido para as calins.

O trecho sobre Shanya que abre este item, inaugura também a reportagem em questão. É notável que uma estratégia textual clichê para criar comoção e adesão na leitora já seja usada na primeira frase, que descreve a calin de 15 anos usando

¹⁴⁰ A revista eletrônica não possui paginação.

diminutivos (“aperta os olhinhos de menina”), numa tentativa de atestar sua infantilidade, em contraste com sua entrada “precoce” no casamento e na maternidade. A descrição é seguida pela repetição da calin de uma pergunta feita pela entrevistadora: “meu sonho”? E ela enfatiza: “Isso, o maior sonho da sua vida”. Diante da titubeação da calin ao receber uma questão tão taxativa, a entrevistadora conclui por conta própria que ela não tem sonhos, pois “largou a escola, casou-se aos 13 anos e era meio que isso aí”. A julgar pelo desenvolvimento da reportagem, do ponto de vista da entrevistadora, a pergunta só seria devidamente respondida se o teor da resposta correspondesse às suas expectativas de ‘gajin’, ou seja, se provavelmente orbitasse em torno dos seus próprios sonhos – ser independente, fazer uma faculdade, ter uma profissão, viajar para tal lugar, etc. “Tem algo mais depois disso e dar filhos ao marido”? Ela questiona, na certeza de que os sonhos são iguais para qualquer mulher.

Em seguida, o texto destaca que graças ao “costume” de casar as meninas ao menstruar, os ciganos contribuem para o aumento das estatísticas que colocam o Brasil como líder no ranking de casamentos infantis na América Latina e em quarto lugar no mundo. A reportagem é repleta de dados estatísticos sobre a relação entre casamento infantil e números de violência doméstica, mortalidade materna, evasão escolar, diluindo o caso cigano no conjunto universal destas pesquisas. A jornalista, então, munida de dados e investida da missão de revelar os abusos sofridos pelas meninas ciganas, escuta das interlocutoras frases que relacionam o casamento à felicidade e nota: “a ideia de felicidade, para as ciganas de Tupim, está intimamente ligada ao matrimônio”. Mas deduz que elas apenas pensam que são felizes, quando “de fato”, não o são. Em uma tentativa de revelação da “verdade” sobre a condição de vida dessas mulheres, escondida sob uma espécie de falsa consciência, a reportagem prefere dar ênfase a um caso isolado narrado para a autora sobre uma cigana que se matou, pois não queria casar com o pretendente definido pelo pai. A disposição do texto deixa clara a intenção da reportagem, colocando em destaque e caixa alta as informações que comprovariam os aspectos opressores das práticas dos calons em relação às suas mulheres. Dentre as frases realçadas pelas reportagens, estão algumas taxativas como: “Para os jovens da comunidade, uma boa mulher é aquela que obedece”.

As matérias não ignoram a existência de discussões culturais subjacentes às questões de gênero, não obstante, parecem fazer disso uma questão menor, as quais

são resolvidas a partir de respostas dadas por pessoas de fora do acampamento em questão. Enquanto as calins da Bahia foram “objeto” de investigação, a interpretação de suas práticas ficou a cargo de uma ativista cigana de outra etnia, sem nenhuma relação com as primeiras, e cujas categorias de pensamento parecem se aproximar mais àquelas da entrevistadora. Diante da pergunta que serviu de subtítulo a uma das seções das reportagens (“Questão de cultura?”), a resposta foi dada pela ativista: “para mim isso não é cultura, é machismo”.

Em outra das reportagens da mesma série, a autora relata o desconforto de uma antropóloga e militante cigana europeia procurada por ela, que a alertou para os efeitos da matéria: “Você não quer estigmatizar os Romani (ciganos) para além do preconceito que eles já sofrem, mas focar no casamento infantil entre eles vai acabar fazendo exatamente isso”. Diante da colocação, a autora conta que chegou a se questionar sobre a publicação das matérias: “será que eu, com meu etnocentrismo ocidental, deveria ir lá investigar a realidade de Shanya e apontar que talvez os últimos momentos da infância dela deviam ser mais como os meus e menos como os dela?”. Mas ela concluiu que deveria seguir em frente:

Essa inteligente e crítica ativista cigana fez com que minha editora e eu hesitássemos e reavaliássemos toda a reportagem. Mas decidimos prosseguir e eu vou explicar o porquê; porque esta não é uma questão apenas da cultura cigana – na Europa, por exemplo, esta já não é mais a prática. E não sejamos hipócritas, casamento infantil era praxe entre meus avós que não eram ciganos, mas italianos (e talvez os seus também) e pra maioria do mundo até uns 80 a 100 anos atrás (Trecho da reportagem: *Das bonecas ao altar: por que há tantos casamentos infantis entre os ciganos brasileiros*. Revista eletrônica AzMina).

Ao destacar o casamento infantil como um costume dos nossos avós, a jornalista deixa claro que seu argumento para insistir na publicação da matéria é que as práticas de casamento infantil entre os calons não são uma questão de “cultura” e sim de “atraso”, revitalizando uma espécie de linha evolucionista, que concebe o feminismo (branco) como o último estágio do progresso cultural. Ela ainda tenta sustentar que o suposto atraso também se dá pela falta de oportunidade das ciganas de concluir os estudos, de conseguir empregos e pela falta de acesso dessas mulheres

ao “debate sobre liberdade sexual”, incluindo como culpados pela opressão da mulher cigana tanto os homens calons quanto o poder público:

Porque a principal diferença entre minha infância e a de Shanya é que ela não tinha muitas oportunidades pra almejar além do casamento. Ela não poderia ter muitas carreiras, porque aos 13, tinha largado a escola pra casar e a Secretaria de Educação ou de Serviços Sociais local não deram estímulos para que os pais a mantivessem estudando – ou, como alternativa, tampouco estimularam o debate sobre sua liberdade sexual. Shanya não podia sequer ter um emprego numa vendinha, porque todo mundo ali acha que cigana é tudo ladra e sequestradora de bebês. No máximo, serviria só pra ler mãos ou agiotar – ou casar e ter filhos aos 14.

Os preconceitos dos “brasileiros” – como chamam os ciganos, assim, em terceira pessoa porque eles não se sentem incluídos – e o descaso do governo com práticas que muitas ciganas, como Rebecca Taina, chamam de violência e não de cultura, tinham deixado a felicidade de Shanya confinada ao casamento. Foi essa combinação que não deixou que a comunidade cigana de Boa Vista do Tupim fizesse as mesmas mudanças que as nossas avós e bisavós fizeram ao longo do último século (Trecho da reportagem: *Das bonecas ao altar: por que há tantos casamentos infantis entre os ciganos brasileiros*. Revista eletrônica AzMina).

Como fica claro nestes trechos, o poder público seria, assim, responsável pelo “atraso” cigano, já que não interveio em suas práticas “violentas” e não “culturais” – como fez questão de frisar. Aliado à omissão do Estado, segundo a reportagem, está o preconceito do não cigano, que não permite a inclusão das calins no mercado de trabalho *gajon*. Para corroborar esse ponto, em outro trecho da série a autora se dirige à secretária de serviço social do município no qual se encontra o acampamento e a interpela, questionando qual era o plano do poder público para “prevenir” ou “coibir” o casamento infantil entre os ciganos. Segundo ela, a secretária “tomou um susto”, respondendo: “Veja só, não é que você me deu uma ideia e uma provocação”? Um vídeo incluído na série reportagens, no entanto, registra o momento em que a entrevistadora fez a pergunta, revelando a primeira e importante frase respondida pela secretária, mas que não foi incorporada ao texto: “olha... sinceramente, ainda não [temos planos], porque acaba sendo uma comunidade, assim... que a gente não interfere muito”.

A série de reportagens é finalizada com um pedido de desculpas da autora dirigido à Shanya, a mesma calin que aparece no início: “me perdoe, Shanya, porque eu, até pouco, não sabia que o Brasil era líder em casamentos infantis e nunca havia pensado sobre o preconceito que te obriga a um único destino possível”. O perdão ao qual se refere à autora, como se pode perceber, é por ela ter aparecido tão tarde na vida da cigana, para trazer-lhe o suposto conhecimento capaz de emancipá-la e denunciar ao mundo as práticas opressoras dos homens que a rodeiam. “Minha tentativa de pedido de desculpas é essa reportagem”, conclui.

As calins precisam mesmo ser salvas?

Essa mesma pergunta foi feita por Lila Abu-Lughod (2002, 2012, 2013) a respeito das mulheres muçulmanas¹⁴¹. Em seu trabalho, a antropóloga discute os efeitos do que ela chama de uma “obsessão [do ocidente] com o sofrimento das mulheres muçulmanas” e as motivações políticas por trás desta preocupação, ligadas a investidas de grandes potências ocidentais de controle militar do Oriente Médio (Abu-Lughod, 2012:452). Para pensar as implicações de um discurso que incorpora reivindicações feministas e a relação desse discurso com invasões de países, sobretudo pós 11 de setembro de 2001, com argumentos ligados à guerra contra o terrorismo, ela retoma algumas passagens de um livro chamado “*Nossas irmãs muçulmanas*”. O livro é resultado de uma conferência de missionárias cristãs que atuavam com mulheres islâmicas, realizada em 1906 no Cairo. Um dos trechos diz: “elas nunca chorarão por si mesmas, uma vez que estão sob os grilhões de séculos de opressão” (Van, Sommer e Zwemmer 1907 apud Abu-Lughod, 2012: 465). O objetivo da obra é descrito em sua introdução como “um apelo às mulheres cristãs para que consertem esses erros e iluminem essa escuridão com sacrifício e serviço” (Ibid., p. 465). Abu-Lughod mostra como elementos desse discurso salvacionista sobre mulheres muçulmanas reverberam fortemente nos dias de hoje, “ainda que a linguagem seja secular e os apelos não a Jesus, mas aos direitos humanos ou ao Ocidente liberal” (Ibid., p. 465).

¹⁴¹ A pergunta dá nome ao seu artigo “*As mulheres muçulmanas precisam realmente de salvação? Reflexões antropológicas sobre o relativismo cultural e seus outros*” (2012). A autora posteriormente publicou um livro com desdobramentos do tema, intitulado *Do muslim women need saving?* (2013).

De modo semelhante, não é difícil notar, na fala das missionárias cristãs, muitos paralelos com os argumentos utilizados na Revista *AzMina* para denunciar o “machismo” que submete a vida das ciganas. A aproximação com o discurso das missionárias escancara a necessidade do questionamento: o que nos autoriza a pensar que temos o direito e o dever de “salvar” outras mulheres, cujas vidas e epistemologias são distintas das nossas? A resposta oferecida pelas salvacionistas, tanto as do começo do século XX quanto as de hoje, parece ser a mesma: a conclusão de que, no fundo, as mulheres “a serem salvas” não passam de uma variação – mais frágil – das primeiras, mesmo ouvindo dessas mulheres que elas não veem as coisas dessa maneira.

Trata-se aqui de chamar a atenção, como nota Stengers (2018:445), para os perigos de, em nome de alguma coisa, transformarmos certas práticas que nos concernem em uma chave universal com pretensa neutralidade. Me interessa, portanto, me afastar de qualquer postura de salvação para, como propôs Abu-Lughod, empreender um movimento de aliança ou coalizão com minhas interlocutoras, na tentativa de construção de um conhecimento “em presença” a partir da leitura de suas teorias sobre a produção do gênero e os sentidos específicos dados pelas calins para a categoria mulher.

Que as mulheres não são iguais e que os problemas que enfrentam tampouco o são, assim como suas reivindicações, pode ser um curto resumo das grandes questões que vêm sendo desenvolvidas pelos feminismos emergentes: feminismos negros, indígenas, islâmicos, descoloniais (Millán, 2014). Os múltiplos debates feministas das últimas décadas dedicados a romper com a universalidade da categoria “mulher” têm sido atravessados pela interseccionalidade. O termo indica o cruzamento entre gênero, raça, classe, etnia ao discutir sistemas de desigualdade e opressão e ganhou importância no feminismo negro pelas mãos da teórica especialista em direitos civis, Kimberlé Crenshaw (2002, 2004). Como resume Carla Akotire, na esteira de Patrícia Hill Collins (2019), o pensamento interseccional vem chamar a atenção para um “sistema de opressão interligado” (Akotirene, 2018:16), o que, conseqüentemente, traz à tona a reclamação de uma pluralidade de mulheres em relação à hegemonia do feminismo branco em suas primeiras ondas, que parece se auto-conceber como o único feminismo possível. Essa reclamação, lembremos, se faz presente há muito tempo, como mostra o icônico discurso da ativista negra americana Sojourner Truth ainda no século XIX, no qual faz a famosa pergunta: “eu

não sou uma mulher?” (Truth 1851, apud Ribeiro, 2017:20)¹⁴². A recente eclosão destes feminismos emergentes pode ser colocada ao lado de outras correntes, como as teorias queer (Butler 2017, Preciado 2014). Esses trabalhos têm em comum o intercruzamento de múltiplas variáveis para pensar as relações de gênero e a desestabilização de qualquer tentativa de pensar a mulher como categoria única.

Note-se que, como já chamou a atenção Strathern, por mais distintas que sejam as perspectivas, podemos pensar os debates dos diversos feminismos como sendo geralmente auto referenciados, constituindo um campo ou um discurso (Strathern 2006:56). As questões centrais, críticas e réplicas que o compõem têm uma base compartilhada, que passam por questões de como superar sistemas também diversos de desigualdade de gênero. Nos feminismos negros, por exemplo, as singularidades histórico-sociais das mulheres negras são analisadas sob a condição de uma tripla opressão, que inclui o homem branco, a mulher branca e também o homem negro como potenciais opressores, cada qual de maneiras e intensidades distintas (Collins 2019, Hooks 2019, Lorde 2019, Davis 2016, Carneiro 2019). A questão que levanto entre as ciganas segue um outro caminho: como apresentar contextos em que os problemas centrais das mulheres não são colocados por elas em termos de uma relação de gênero concebida como opressor versus oprimida. Nem de um lado, entre mulheres ciganas versus homens ciganos, nem de outro, entre mulheres ciganas versus homens brancos.

Pensando a relação histórica das calins em Minas Gerais com o mundo *gajon*, é preciso relembrar um ponto muito singular se comparadas com outras conhecidas e infelizes experiências do encontro colonial entre homens brancos e mulheres de outras raças/etnias – como é o caso de mulheres negras e indígenas, de um extremo ao outro do continente americano. Como mostrei, as alianças matrimoniais mantêm os ciganos dentro dos limites de sua socialidade, sobretudo as mulheres, que não se casam, não ‘se juntam’ e não se relacionam com *gajons*. Essa característica confere uma rígida restrição da movimentação das calins para fora do mundo cigano, o que sempre as blindou da violência sexual e da exploração de seu trabalho pelo homem branco, conclusão que me arrisco a estender para algumas ciganas de outras partes do Brasil. Ao mesmo tempo, é curioso notar que, embora as ciganas tenham

¹⁴² O discurso foi proferido como uma intervenção na “Women’s Rights Convention” em Akron, Ohio, Estados Unidos, em 1851.

conseguido se esquivar das relações com o homem branco e de todas as explorações que essa relação acarretou a outras mulheres, outros fantasmas do colonialismo tenham mais tarde se aproximado delas, nesse caso, pelas mãos de outras mulheres. A tentativa de salvação das ciganas por um feminismo hegemônico pode ser resumida pela afirmação irônica de Cumes (2014:71) sobre os povos indígenas, inspirada em Said: parece que estes povos deveriam agradecer por serem colonizados e salvos de sua própria barbárie.

Pensar as calins a partir de questões formuladas pelo feminismo – mesmo que inspirada por estes múltiplos feminismos emergentes ou descoloniais – é um desses casos difíceis, com nomeou Stengers (2018), justamente porque, ao retirar a palavra “opressão” da equação – ponto de convergência entre diversos feminismos – certos acordos produzidos parecem ruir. Este desencontro com o cerne da questão feminista é, no entanto, um velho conhecido da antropologia. A produção acadêmica feminista pode ser caracterizada por sua interdisciplinaridade, mas sua relação com a antropologia é intensa e ambígua, como sugere Strathern (2009). Desde a segunda metade do século XX, a antropologia vem sendo profundamente impactada pelo pensamento feminista, ao mesmo tempo que certos embates ou “incômodos” marcam essa relação. O problema central está justamente no fato de que a teoria feminista nasce de dentro da sociedade de quem as cria e está, por definição, intimamente ligada à prática, à crítica e a ideia de transformação dos sistemas de opressão internos a essas sociedades. Vários trabalhos de Strathern (1997, 2006, 2009) mostraram exaustivamente tais embates entre feminismo e antropologia, incluindo as críticas ao trabalho da própria autora, por vezes taxada de “não-feminista” por não assumir “uma posição feminista explícita” (Strathern, 2006:61). O ponto central do incômodo gerado por sua análise é que, por priorizar os construtos e as relações de gênero singulares aos melanésios, as assimetrias entre homens e mulheres adquirem sentidos que escapam à noção de subordinação feminina (Ibid.)¹⁴³. Ou ainda, acusações de que seu método recupera binarismos, ao invés de empreender as valorizadas práticas desconstrutivistas dos finais dos anos 1980

¹⁴³ Strathern segue recebendo as mesmas críticas, inclusive de homens, fruto, a meu ver, de uma má leitura de sua obra. David Graeber (2018), ao fazer uma revisão sobre a noção stratherniana de valor, não poupa a autora de acusações de ter acobertado a opressão de gênero entre os Hagen: “tendo em conta que esta parte do mundo [a melanésia] é tristemente conhecida pela desigualdade extrema entre os sexos, isso torna a leitura do livro um tanto surrealista: Strathern é uma feminista declarada, mas dedica seu livro a derrubar sistematicamente todos os argumentos que poderiam justificar a noção de que as mulheres melanésias são oprimidas” (Graeber 2018:87).

(Strathern, 1997:25)¹⁴⁴. O esforço da autora foi no sentido de mostrar que alguns elementos defendidos pelas feministas não fazem sentido para as mulheres Hagen, na medida em que as relações melanésias não são compreendidas nos termos ocidentais da relação entre indivíduo e sociedade e seus pressupostos de dominação de um polo sobre o outro. Assim, “as relações em questão envolvem antes homologias e analogias do que hierarquia” (Strathern, 2006:41). O trabalho dela é construído em torno da ideia de que, na melanésia, o gênero é expresso como um operador de alternância entre a unidade e a dualidade que compõem as pessoas e suas relações, não tendo nada a ver com o controle de homens sobre mulheres.

O campo de estudos sobre mulheres muçulmanas na antropologia também merece atenção por apresentar questões que desestabilizam a chave da opressão de gênero. Como já comecei a mostrar, a partir do discurso das salvacionistas cristãs do século XIX, a subordinação da mulher muçulmana tem sido uma preocupação constante no Ocidente, como ressaltam diversas autoras (Mahmood 2008, Naghibi 1999, Abu-Lughod 2012, 2013). A visão largamente difundida das islâmicas na América e na Europa Ocidental as retrata como submetidas ao uso obrigatório do véu, aos casamentos forçados e a condições de subordinação masculina impostas pela tradição religiosa. Um olhar mais próximo, contudo, nos apresenta nuances e situações pouco imaginadas. A antropóloga Saba Mahmood, em sua pesquisa com mulheres no Egito na segunda metade dos anos de 1990, mostra algumas consequências aparentemente contraditórias do aumento da ocupação de mulheres na esfera pública, resultado do movimento de secularização promovido pelo Estado Egípcio à época. A autora acompanhou um movimento de mulheres que, tendo agora direito a ocupar lugares antes exclusivamente masculinos, se organizaram em mesquitas para lecionar umas às outras as doutrinas islâmicas. A percepção dessas mulheres é que a recente secularização estatal – mesmo que tenha conferido a elas o direito a praticar essa atividade antes permitida apenas aos homens – é problemática, na medida em que promove um efeito de marginalização do conhecimento religioso, numa tentativa de relegar a ele um lugar “folclórico” (Mahmood, 2008:166). Com isso, o objetivo deste movimento de mulheres egípcias era a retomada de valores e

¹⁴⁴ A autora responde brilhantemente a essa crítica, dizendo que apesar de seu trabalho estar todo ancorado em uma grande desconstrução – das ideias de sociedade ou cultura, que não fazem sentido para os melanésios – o próprio termo é inválido, na medida em que “eles não estão fazendo desconstrução no sentido ocidental porque não tem premissas construcionistas. Se a socialidade é imanente, não pode haver esforço perceptível para “construir” ou “desconstruir” (Strathern 1997: 28).

virtudes caras ao islã, como “a timidez, modéstia, perseverança e humildade” (Ibid., p. 168). A autora argumenta que o ponto de vista feminista que se apoia exclusivamente no binarismo resistência/subordinação, associa imediatamente os valores reivindicados por essas mulheres à ideia de passividade e submissão feminina. Ao privilegiar a perspectiva da própria analista, esses feminismos não prestam a atenção nas motivações, desejos e objetivos reais destas mulheres, atravessados por causalidades singulares a elas, uma delas a divina.

Lila Abu-Lughod desmonta outra expectativa comum dos países ocidentais, aquela de que as mulheres islâmicas são necessariamente forçadas a usar a burca ou outro tipo de véu. Segundo a autora, estes acessórios representam uma espécie de materialização da produção ocidental da imagem da mulher muçulmana como símbolo da opressão de gênero, que é mobilizada como justificativa para ofensivas colonialistas contra os países muçulmanos. A autora argumenta que o discurso salvacionista das mulheres muçulmanas frequentemente proferido pela mídia ou por políticos americanos e europeus não pode ser analisado separadamente das dominações político econômicas empreendidas por estes Estados nos últimos anos sob o nome de “Guerra contra o Terrorismo”. A ligação apontada por Abu-Lughod fica clara no discurso da ex-primeira-dama dos EUA, Laura Bush, proferido em 2002:

(...) por causa de nossos recentes ganhos militares em boa parte do Afeganistão, as mulheres não mais estão aprisionadas em suas casas (...). A luta contra o terrorismo é também uma luta pelos direitos e dignidade das mulheres (Laura Bush. In: Abu-Lughod, 2012:454).

Abu-Lughod pondera que não são todas as tentativas de interferir nas práticas que envolvem as mulheres islâmicas que estão tomadas por esses interesses de dominação político-econômica, mas ela chama a atenção para a necessidade de se “olhar de perto o que nós estamos apoiando (e o que não estamos) e pensar cuidadosamente sobre o porquê” (Ibid., p. 461). Em outras palavras, devemos desconfiar quando de repente nos vemos fazendo “alianças políticas estranhas” (Ibid. p.460), entrando “em acordo com aqueles de quem normalmente discordamos” (Ibid., p. 461), em nome da defesa de uma causa comum. Estes vários feminismos não brancos emergentes, aliás, vêm nos ensinando a questionar esse tipo de pacto

com o universal. Atenta às questões que realmente importam à multiplicidade de mulheres que compõem o mundo islâmico, Abu-Lughod se volta para os sentidos locais do uso da burca e de outros tipos de véus. Ela mostra como seu uso se relaciona a um pertencimento a uma comunidade moral, sendo associados pelas próprias mulheres como símbolos de respeito, santidade – valores caros a elas – e, em certo sentido, de liberdade, já que a burca lhes proporciona o sentimento de segurança ao saírem em locais públicos, como se levassem consigo um microcosmo do ambiente doméstico. Por outro lado, os questionamentos da autora não são uma crítica às ativistas ou organizações que lutam pelos direitos das mulheres islâmicas, mas uma chamada de atenção para o fato de que a ênfase no problema da burca, trazida em certos tipos de debates e espaços descolados dos contextos reais, normalmente obliteram os problemas concretos enfrentados por essas mulheres e que interessam a elas discutir.

Os trabalhos de Abu-Lughod, Mahmood e Strathern servem como inspirações para esta tese porque conseguem abalar pressupostos tidos como naturalizados em certas críticas feministas análogas àquelas que foram direcionadas ao mundo californiano nas reportagens citadas. Quero chamar atenção para um dos axiomas implícitos neste tipo de crítica feminista universal e que é, de certa forma, desmontado pelas três autoras, cada uma à sua maneira: a ideia de liberdade individual. Sada Mahmood compila uma série de trabalhos sobre o Oriente Médio, sobretudo a partir dos anos 1980, que se preocuparam em transcender a apresentação demasiado simplista das mulheres árabes e muçulmanas como passivas e submissas, passando a prestar uma atenção mais aprofundada na vida destas mulheres na tentativa de enaltecer os âmbitos em que possuem agência. A autora nota nestes trabalhos que por trás deste esforço analítico, há uma ideia de fundo no qual a agência deve se remeter necessariamente, mesmo que de maneira inconsciente, a algum tipo de resistência ao domínio masculino. O que chama sua atenção nestas análises “é que a agência social feminina aparece alternadamente como uma consciência feminista às vezes reprimida e às vezes ativa, articulada em confronto às normas culturais masculinas hegemônicas das sociedades árabes muçulmanas” (Mahmood, 2008: 171).

A ação pensada como resistência individual contra um sistema patriarcal é consequência da oposição ocidental entre indivíduo e sociedade, que Strathern (2014b) se dedica a demonstrar que não serve como parâmetro em todo e qualquer contexto. Mahmood nos lembra, inclusive, que a ideia de liberdade individual como

ideal político é relativamente novidade na história moderna do Ocidente, mas, à medida em que foi se tornando um princípio fundamental, foi abraçada como valor inegociável pela luta feminista (Mahmood, 2008:176). Ao imaginarmos que a liberdade, assim como o Ocidente a concebe, deve ser necessariamente o objetivo pelo qual toda luta feminista deve se orientar, corremos o sério risco de recriar um feminismo a serviço da grande separação, nos termos de Stengers (2004) ou da grande divisão, como denomina Latour (1994). Ou seja, colocando a liberdade individual ao lado daqueles que sabem e que, portanto, agem por vontade própria, que conseguem se livrar das amarras dos costumes e da tradição (Mahmood, 2008:174).

Não se trata, obviamente, de negligenciar os aspectos positivos nos quais a premissa da liberdade individual faz sentido, mas de problematizar seus efeitos quando usada de maneira automática, abstraindo-se inclusive sua relação com um ideário liberal em seu sentido político/econômico, assim como já chamou atenção Nancy Fraser (2019). Ao fazer um balanço sobre a segunda onda do feminismo, Fraser mostra que ela começa como um movimento contracultural, subversivo, preocupado em romper com injustiças sociais que acometem as mulheres, totalmente imbricado a uma crítica ao sistema de exploração capitalista. Mas, posteriormente, a popularização do feminismo rumo a um movimento social de massa se descola da crítica ao capitalismo e coincide com o fortalecimento do “novo espírito do neoliberalismo” (Fraser, 2019:39.) A autora se pergunta se estaríamos realmente diante de uma coincidência. O que Fraser chama de uma “hipótese perturbadora” seria justamente o fato de as pautas feministas terem fornecido, involuntariamente, elementos para a ascensão de um ideal neoliberal. Fraser demonstra um movimento bilateral de retroalimentação de ambos, em que a luta feminista incorporou as premissas neoliberais de sucesso e liberdade individual como sinônimos de emancipação da mulher; ao mesmo tempo em que o neoliberalismo usou da crítica feminista ao “salário familiar” (durante a era do capitalismo organizado pelo Estado), que pressupunha o lugar do homem como provedor, para legitimar um sistema de exploração do trabalho feminino, disfarçado de emancipação:

Dotando suas lutas diárias de significado ético, a narrativa feminista atrai mulheres nos dois extremos do espectro social. Em um extremo, os quadros femininos das classes médias profissionais, determinadas a quebrar o teto de vidro; no outro, as trabalhadoras

temporárias, de trabalho parcial, prestadoras de serviço de baixa remuneração, domésticas, prostitutas, migrantes (...). Dos dois lados, o sonho de emancipação das mulheres está subordinado à máquina do acúmulo capitalista. Assim, a crítica da segunda onda do feminismo ao salário familiar desfrutou de um pós-vida perverso. O que foi peça central da análise radical do androcentrismo capitalista serve hoje para intensificar a valorização do trabalho assalariado do capitalismo (Fraser, 2019:39).

Nancy Fraser nos ajuda a notar que o feminismo praticado pela autora das reportagens sobre as calins se revela signatário de uma das correntes que deixou de lado o questionamento da exploração capitalista, já que concebe “ter emprego em uma vendinha” ou “ter uma carreira” como alternativa de salvação das ciganas. Faltou perguntar às calins se este tipo de alternativa lhes interessa e se é dessa forma que elas gostariam de serem retratadas, naquela que ainda é a única série de reportagem sobre ciganas em uma revista feminista brasileira.

Tornando-se adulto

O gatilho da crítica feita pelas reportagens da Revista AzMina às relações de gênero ciganas é o fato de as calins se casarem cedo, entre 12 e 16 anos, o que faz a autora se sentir autorizada a utilizar sem questionamentos o termo “casamento infantil” para se referir ao casamento cigano. Na tradição euro-americana, há importantes obras – como a dos historiadores Philippe Ariès (1981) ou Colin Heywood (2004) – interessadas em mostrar como a noção de infância não é estabilizada, sendo construída e drasticamente modificada ao longo dos últimos séculos. Sobre a delimitação de um período entre infância e vida adulta, Luciana Coutinho (2009) liga a construção social da ideia de adolescência no ocidente à ascensão de um ideal individualista entre os séculos XVIII e XIX, que passa a projetar o jovem em processo de singularização em relação à família. Trabalhos como estes endossam a impossibilidade de se naturalizar concepções tal como infância e adolescência, que aparecem como construtos relativamente recentes, mesmo na história ocidental, e cujos sentidos são modificados ao longo do tempo. Em contextos outros, como entre os povos indígenas, uma vasta gama de antropólogos já se debruçou sobre maneiras singulares de concepção da infância (Cohn 2000, Tassinari 2007, Toren 1999) e de como essas noções e as formas de experiênciá-las não podem

ser confundidas com as nossas (Cohn, 2013: 227). Entre os povos ciganos no Brasil, a tese de Edilma Monteiro (2019) dá um especial foco na criança calon, problematizando também ideias universalizantes sobre infância e os mal-entendidos decorrentes desses pressupostos.

Para os calons mineiros, a infância tem suas concepções singulares de produção, significado e duração, como já sugeri antes. O que interessa aqui é ressaltar a insuficiência implicada na noção de “casamento infantil” para se referir aos calons, primeiro porque os marcos que definem tais períodos de vida não são os mesmos entre *gajons* e calons e, segundo, porque a crítica da revista ignora a inseparabilidade que há, do ponto de vista calon, entre o casamento e o processo de produção da pessoa adulta. É casando que se torna adulto, como também argumentou Monteiro (2019:180) e o que constitui a vida adulta é ser um casal. A pessoa adulta é constituída como um par. Dito de outro modo, o casamento é pensado duplamente como meio e como fim: se, por um lado, é o meio de se tornar adulto, por outro ele é um fim em si mesmo, já que ser adulto é estar casado ou ‘juntado’. Minha hipótese sobre a resposta de uma de minhas interlocutoras à pergunta retórica da entrevistadora a respeito do que haveria para uma calin depois de casar e ter filhos, seria: tudo. Ou talvez não compreenderiam a pergunta, voltando-lhe outra, similar àquelas que constantemente fizeram a mim, quando expressavam o estranhamento em relação à minha condição: por que você anda sozinha? Cadê seu marido e seu filho?

Por outro lado, a vida que se inicia após o casamento não deixa de constituir para as calins um contínuo processo que envolve constantes aprendizagens, paulatina autonomia em relação aos mais velhos, conquistada aos poucos. Já afirmei que os recém-casados são considerados novos adultos, mas ainda jovens inexperientes, que seguem precisando de muita tutela por parte da sua ‘turma’. Para as calins, o início da vida adulta pós casamento produz um rearranjo em que suas relações com os parentes de origem saem do primeiro plano para se fortalecerem as relações com os parentes do marido. De todo modo, o caráter coletivo que constitui a vida calon é sempre mantido. Talvez pela inaplicabilidade de qualquer ideia de individualismo é que a noção de “adolescência” não faça sentido para os calons, uma vez que, como mostrou Coutinho (2009), o que a caracteriza no pensamento ocidental moderno é justamente uma fase de individuação e enfraquecimento dos laços familiares.

Outro foco da crítica feita pela revista à organização do mundo calon encontra-se na suposta relação entre o casamento “precoce” e a falta de oportunidade das calins de acessarem o mundo do trabalho disponível às mulheres não ciganas. Mas, como já mencionei antes, há um desinteresse da maioria dos calons mineiros para com o trabalho assalariado e subordinado ao *gajon*, o que também podemos encontrar em uma vasta bibliografia sobre ciganos no Brasil e em outras partes do mundo. Isto não invalida por completo certas observações feitas pela crítica feminista, sobretudo aquelas ligadas à discriminação dos *gajons* com as ciganas. Mas o fato de as calins “não trabalharem fora” deve ser analisado à luz de um contexto com muitas outras variáveis completamente ignoradas pela reportagem. Seria interessante, tanto quanto responsável, hesitar antes de recorrer à palavras de ordem para inserir as ciganas no sistema de exploração do trabalho capitalista sem nenhum tipo de questionamento deste sistema. Será que elas querem se subordinar ao trabalho não cigano? Será que elas querem passar o dia ‘sozinhas’, apartadas das suas famílias?

No caso das calins mineiras, o desejo por um trabalho assalariado já me foi manifestado por algumas das ‘ciganas misturadas’ que vieram do mundo *gajon* e se juntaram com um cigano. As ‘calins de sangue’ muitas vezes reivindicam conseguir uma renda maior advindas de seu próprio trabalho, mas dentro das atividades que elas já realizam e que não as afaste do acampamento, ligadas à venda de tecidos diversos (panos de prato, roupas de cama, jogos de canto, etc.), de materiais de limpeza produzidos por elas, e de costura. Um dos projetos que a liderança Valdinalva Barbosa tem tentado aprovar em editais de fomento é a concretização de uma série de cursos de formação em costura para as calins de diversos acampamentos mineiros, com vistas à criação de uma cooperativa de costureiras calins, com uma marca e identidade próprias, que dê a elas capacitação e condições de criar uma linha de produtos para vender em espaços *gajons*.

Valdinalva, ao mesmo tempo em que reconhece e valoriza a preferência das calins pelo trabalho dentro dos acampamentos, foi a principal articuladora, junto com seu marido, Itamar Soares, para que os ciganos fossem incluídos no sistema de cotas da Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG). A solicitação de inclusão dos ciganos foi feita por meio da associação presidida pelo casal¹⁴⁵ e foi acolhida pela Universidade, cujo primeiro processo seletivo incluindo a reserva de 2% das vagas

¹⁴⁵ Associação Estadual Cultural de Direitos e Defesa dos Povos Ciganos.

para pessoas ciganas ocorreu na entrada de 2020 e a única aprovada foi uma calin¹⁴⁶. Com a importante conquista no âmbito das políticas públicas para ciganos, a própria Valdinalva manifesta sua vontade de terminar o ensino médio e ingressar na universidade, para, segundo ela, melhorar sua formação como liderança e para lhe “proporcionar mais oportunidades”. Outras mulheres ciganas no estado já têm mostrado interesse em cursar uma universidade. A abertura de novos caminhos possíveis para as calins demonstra que o modo de vida cigano não é necessariamente incompatível com escolhas das mulheres que ampliem suas tradicionais tarefas, relacionadas ao cuidado da barraca e dos filhos. O problema, assim me parece, está em pressupor que o caminho da educação escolarizada ou do trabalho assalariado deve ser o único possível para que as calins sejam livres, emancipadas e felizes.

O valor do doméstico

Este ponto nos leva à extensa discussão sobre as relações entre gênero e os domínios público e o privado. De novo, o desenvolvimento do capitalismo está imbricado a essas questões: feministas marxistas, como Nancy Fraser (2019) e Silvia Federici (2017) esmiúçam brilhantemente as condições sob as quais o sistema capitalista surgiu e se consolidou, tendo como base a desvalorização e a invisibilização do trabalho doméstico feminino. No entanto, enquanto as marxistas estão interessadas em fazer a crítica à histórica naturalização de certos papéis atribuídos às mulheres que a confinam no espaço privado, me interessam aqui as perspectivas que, por sua vez, desestabilizam a valorização unilateral da esfera pública, ao sublinhar que em muitos contextos o ambiente doméstico é encarado como tão central ou mais do que aquele que se encontra nas relações fora do acampamento ou da aldeia.

A supervalorização do público em detrimento da esfera privada foi uma marca do desenvolvimento tanto dos estudos clássicos do parentesco, como assinala Carsten (2000)¹⁴⁷, quanto pressuposto implícito da generalização da crítica feminista em

¹⁴⁶ Segundo informações da Associação Estadual Cultural de Direitos e Defesa dos Povos Ciganos, 53 pessoas ciganas participaram deste primeiro processo seletivo por cotas da UEMG, uma foi aprovada, mas está tendo dificuldades burocráticas junto à universidade para se matricular.

¹⁴⁷ O desenvolvimento do parentesco como campo de estudo antropológico envolveu a separação do que Fortes denominou de “o domínio doméstico” e o “domínio jurídico político”. Os estudos clássicos costumavam atribuir ênfase a este último, considerando os aspectos públicos, políticos e religiosos do parentesco como a principal fonte de coesão das sociedades. Já os arranjos familiares domésticos e os comportamentos ligados a ele eram, na maioria das vezes, vistos como um problema da psicologia e não

torno da noção de subordinação feminina. Strathern (2006) lembra que os debates feministas entre as décadas de 1970 e 1980, tendo como uma de suas principais vozes Michelle Rosaldo (1974), davam como fonte universal da assimetria entre os gêneros a oposição entre o público como a esfera normativa e social, versus o doméstico como o domínio da natureza, e a associação de cada uma dessas esferas ao mundo masculino e feminino, respectivamente: “a localização dos homens na esfera pública, portanto, define a própria sociedade como masculina” (Strathern 2006: 123). A reação mais ou menos geral da antropologia feminista a esta conclusão era um esforço para retirar a mulher do confinamento do mundo doméstico. Sempre ancoradas pelo pressuposto de que a diferenciação de gênero implica um modelo de antagonismo e de dominação de um sobre o outro, as antropólogas feministas reivindicavam o enfoque nas desigualdades geradas pela restrição do acesso feminino à esfera pública e a necessidade de se transcender os limites domésticos para conferir poder à mulher (Strathern 2006: 123).

Apesar de sua extrema importância para a inclusão do feminino na agenda antropológica, a limitação dessa abordagem está em sua insistência etnocêntrica de que, para saírem da condição de dominação as mulheres devem ser tratadas nos relatos antropológicos como “atores sociais plenos” (Ibid., p.126). O etnocentrismo aqui está justamente no descrédito conferido à socialidade doméstica. Como mostra Strathern, “nas bases dessas presunções (do Ocidente), encontra-se a noção de que a domesticidade transforma as mulheres em menos do que uma pessoa completa, de modo que elas não se qualificam como modelos adequados de atores sociais” (Ibid., p. 146). De acordo com esta lógica – também presente nas reportagens sobre as ciganas – para ser “pessoa completa” é preciso extrapolar o domínio biológico representado pelo ambiente privado e “ser culturalmente criativo” (Ibid. p, 147). Strathern segue: “tais noções são ademais concebidas no interior de uma formação político-econômica que atribui autonomia ao local de trabalho, a uma esfera pública

dos estudos antropológicos. Carsten argumenta que a exclusão da esfera doméstica nos estudos de parentesco negligenciou aspectos importantes do mundo feminino em diversos contextos etnográficos. Neste sentido, a autora defende que a ampliação do entendimento do parentesco clássico (como regras de filiação e aliança, sendo as regras vistas como terreno masculino), para a sua noção de parentesco como *relatedness*, propicia uma abertura para enxergar o papel da mulher na produção das relações de parentesco. Assim, quando Carsten defende que o parentesco se faz a partir de atos cotidianos pequenos ou aparentemente triviais – como dividir uma carne, dar um prato de comida para um vizinho, ir a uma casa próxima para uma pequena conversa ou um café – isso provoca uma reavaliação da relevância do ambiente doméstico e do lugar da mulher na produção do parentesco, e também um borramento das fronteiras entre o mundo privado e o político (Carsten 2000:17, 18).

distante do lar infantilizador [...] Para ser adulto, é preciso romper com o círculo doméstico. (Ibid., p. 147).

A hipótese de que para ser adulto é preciso se afastar do ambiente doméstico é imprecisa para o caso cigano. Se o adulto é aquele que se casa, que se torna um par, por um lado, tornar-se adulto é fortalecer o círculo doméstico. A centralidade da vida cotidiana se passa no interior dos acampamentos e no seio da família. Quando um calon viaja, leva junto com ele a família nuclear e a barraca, carregando assim uma espécie de microcosmo do acampamento. A esfera doméstica se constitui como importante base da socialidade calon, como importante ‘apoio’. Ao mesmo tempo, casar ou ‘se juntar’ faz parte de uma política de alianças que ultrapassa o acampamento. Tornar-se adulto é, portanto, fortalecer tanto o círculo doméstico quanto o círculo público. Nesse sentido, os papéis de gênero em cada uma dessas esferas não são necessariamente vistos de maneira antagônica. As atividades femininas ligadas à reprodução, criação e aos afazeres domésticos, são compreendidas por calins e calons como fundamentais para a manutenção de suas vidas e como parte de uma engrenagem que funciona de modo integrado, a partir da cooperação entre homens e mulheres.

6.6 Complementaridade marido/esposa

As diferenças de gênero, erigidas em torno da relação principal marido/esposa, são concebidas pelos calons de uma forma complementar, o que não deixa de conter em si certas assimetrias. Minha compreensão destas diferenças também segue a esteira de Strathern que, descartando um modelo universalizado das relações de gênero baseado em um antagonismo dado entre homens e mulheres, prefere a formulação de que “gênero demarca diferentes tipos de atuação [*agency*]” (Strathern, 2006: 152). O conceito de complementaridade para designar as relações de gênero entre os calons possui ainda paralelos com questões formuladas por Luisa Elvira Belaunde sobre a Amazônia peruana. A autora – também na contramão de abordagens que reduzem as mulheres amazônicas a sujeitos passivos das trocas masculinas ou que se limitam a uma narrativa de denúncia à subordinação feminina aos homens indígenas – define como “relações de complementaridade” aquelas que

envolvem a organização do trabalho de um casal no contexto analisado por ela (Belaunde, 2005: 22).

Como venho mostrando, entre os calons mineiros, a divisão sexual do trabalho possui aspectos rigidamente definidos, como a obrigação masculina de ser o principal provedor da unidade familiar e a obrigação feminina nos afazeres domésticos e nos cuidados com as crianças pequenas. A partir de uma certa idade, a criação dos filhos passa a ser dividida com os homens, sendo papel do pai acompanhar de perto os ensinamentos sobre o comportamento masculino aos seus filhos homens e um controle sobre a ‘vergonha’ de suas filhas mulheres. No interior dos acampamentos, a posição de ‘chefia de turmas’ é necessariamente assumida pelos homens. Isso não coloca necessariamente as mulheres em posição de passividade em relação a todos os temas a serem definidos. Como já mostrei, dentro de suas ‘turmas’, as mulheres frequentemente participam dos assuntos concernentes às ações tomadas pelos homens e são consultadas sobre negociações de casamento e ‘juntamento’ dos filhos, ainda que a ‘palavra final’ seja a do marido. Outros marcadores como a senioridade são cruzados com o gênero para se definir papéis e posições de hierarquia e respeito no interior das ‘turmas’.

No que diz respeito à esfera externa ao acampamento, os homens até pouco tempo atrás a ocupavam exclusivamente. Primeiro por serem os protagonistas das ‘catiras grandes’, sobretudo aquelas que envolvem os *gajons* – ficando as mulheres com as ‘catirinhas’, que circulam dentro dos acampamentos –, mas também pelo protagonismo nas negociações com o Estado até períodos recentes. Nesse aspecto, os últimos anos trouxeram mudanças significativas para os calons mineiros e algumas mulheres começaram a despontar como notáveis mediadoras entre acampamento e esfera pública, ganhando um status de ‘liderança’.

A cabeça e o pescoço

Anteriormente argumentei que a esfera doméstica aparece como altamente valorizada entre os calons, o que nos permite questionar o corolário de que as posições de status estão necessariamente ligadas ao domínio do público, às relações exteriores ao acampamento. Mas é preciso ressaltar, ainda, que a esfera pública não se restringe

aos homens e, como acabo de anunciar, entre os calons mineiros há mulheres no papel de ‘lideranças’ de acampamento, representando os calons no mundo *gajon*. Para os calons mineiros, ‘liderança’ e ‘chefia’ possuem significados muito distintos. Nos agenciamentos segmentares que compõem os acampamentos, cada ‘turma’ possui seu ‘chefe’, como descrevi no primeiro capítulo, podendo um acampamento abrigar várias ‘turmas’. Não há, portanto, um indivíduo autorizado a comandar ou impor qualquer tipo de poder ou autoridade sobre o pouso como um todo, e sim vários ‘chefes’ de ‘turmas’ convivendo em um mesmo espaço. Estes ‘chefes’, normalmente o homem mais velho da ‘turma’ ou aquele que possui um ‘nome’ muito valorizado, possui ingerência sobre seus filhos, irmãos e suas respectivas famílias nucleares.

A ‘liderança’, por sua vez, tem o papel de representar e resolver as demandas de todas as ‘turmas’ que compõem um acampamento junto aos *gajons* do poder público, não possuindo qualquer papel de autoridade ou comando, muitas vezes nem mesmo em sua ‘turma’. Ou seja, a ‘liderança’ de um acampamento, aquele que assume o lugar de mediador com o Estado, não é necessariamente o ‘chefe’ daquela ‘turma’ do qual faz parte. Não há nada que vincule necessariamente a posição de ‘liderança’ à de ‘chefia’. O termo também pode ser usado no plural, quando um acampamento é representado por ‘lideranças’ de mais de uma ‘turma’ ou por cônjuges, por exemplo. A ‘liderança’ de um acampamento costuma obter mais prestígio entre os *gajons* com os quais se relaciona nessa posição do que com seus corresidentes. Em diversas situações, ser uma ‘liderança’ pode inclusive virar foco de desconfianças e intrigas, já que o modo de relação segmentar entre as ‘turmas’ e a ausência de uma noção de chefia unificada muitas vezes entra em choque com a ideia de que uma pessoa possa trabalhar em defesa de várias ‘turmas’ diferentes.

Os personagens que irão me guiar por essa discussão são o casal Valdinalva e Itamar, importantes interlocutores da pesquisa e ‘lideranças’ do Acampamento de São Pedro, em Ibirité. Eles resolvem todos os problemas e pleitos do acampamento junto ao município, desde contratemplos com a polícia até a disputa territorial. No interior de sua ‘turma’, por outro lado, a ‘chefia’ pode ser entendida como compartilhada ou alternada entre ele e seu pai, dependendo da situação, já que o pai é o homem mais velho, mas Itamar é também um homem de ‘nome’. A explicação de Valdinalva sobre a função da liderança e sua diferenciação da ‘chefia’ é elucidativa:

Existe a individualidade da turma. Isso a gente respeita muito. Por exemplo, qualquer outra turma que tem aqui: o filho da Breve briga com a nora. Aí eu e Itamar não temos nada a ver com isso. Eles vão resolver entre eles. Mas se uma barraca coloca o som alto e alguém chama a polícia. Aí o povo já aponta para nós e a gente vai lá resolver. Afetou o coletivo e enfiou *gajon* no meio, a gente já entra (Valdinalva Barbosa).

O papel das ‘lideranças’ pode lembrar a figura do chefe indígena tal como descrita por Pierre Clastres (2012), cujas funções de chefia não se relacionam à autoridade, mas ao apaziguamento de conflitos, à mediação. O chefe indígena é aquele que possui prestígio, mas não poder, e “para realizar sua tarefa de pacificador limita-se ao uso exclusivo da palavra” (Clastres, 2012:219) não para arbitrar, e sim como uma tentativa de persuasão. Florência Ferrari (2010) usa a descrição de Clastres para definir a “chefia” entre os calons de São Paulo:

À moda do líder clastriano, a autoridade do chefe calon não se define por seu poder de impor a vontade aos demais, mas antes se deve à sua capacidade de liderar e falar pelo grupo em situações adversas. A qualidade que define o chefe é ser mais conversado (...). Ser conversado está, portanto, ligado ao dom da oratória, à capacidade de articulação verbal na comunicação com as pessoas, especialmente, mas não apenas, com o gadje (...) (Ferrari, 2010: 211).

Ferrari apresenta a atuação da “chefia calon” à luz da leitura clastriana como a única modalidade de liderança entre os ciganos, sugerindo, conseqüentemente, que não há posições de chefia ligadas a algum tipo de controle e autoridade, apenas aquela ligada à mediação. Entre os calons mineiros, por sua vez, a posição de hierarquia e comando está presente na figura do ‘chefe de turma’, mas cuja abrangência está circunscrita à sua ‘turma’.

Os significados da ‘liderança’ entre os calons mineiros foi trabalhado por Helena Dolabela (2019) em sua tese, que também observa uma diferenciação entre liderança externa e interna (‘chefe de turma’). Com foco nas estratégias de negociação entre acampamentos e o Estado, Dolabela apresenta de maneira detalhada várias atuações de Carlos Rezende como ‘liderança’ do Acampamento São Gabriel e de Antônio Amaral como ‘liderança’ do Acampamento de Nova Lima: “‘Saber falar’ é o

aspecto principal para atuar como liderança cigana fora do grupo” (Dolabela, 2019: 25). A autora mostra como essa posição é conjuntural, sensível ao menor ou maior interesse do acampamento em estreitar relações com o mundo institucional *gajon*. “quanto mais estáveis as relações entre a comunidade cigana e os agentes públicos, mais esvaziado fica o papel de uma liderança externa” (Ibid., p. 179). Dolabela demonstra que o papel de Carlos como ‘liderança’ do São Gabriel possuiu maior prestígio entre os outros moradores justamente no período em que a regularização fundiária era importante pauta no acampamento.

Durante meus primeiros anos de trabalho de campo entre os ciganos, os homens ainda figuravam como as principais ‘lideranças’ dos acampamentos mineiros. Em especial, Carlos Rezende e Antônio Amaral eram aqueles com quem eu mantinha uma relação mais próxima e acompanhei os trabalhos à frente de seus acampamentos. Em 2017, no mesmo ano em que a conheci, Valdinalva Barbosa mudou-se para o acampamento de Ibirité com a ‘turma’ do marido e ali foi o início de sua ascensão como ‘liderança’. Nalva, como é chamada pelos calons, tem origens cigana e indígena, mas, por circunstâncias da vida, cresceu ‘como moradora’¹⁴⁸, vivendo grande parte de sua infância e juventude entre *gajons*. Ela estudou até quase finalizar o ensino médio e já adulta ‘se juntou’ com o primeiro marido calon, voltando definitivamente para a ‘vida cigana’. Viveram juntos quase duas décadas, tiveram dois filhos e se separaram. Há cerca de três anos, Nalva ‘se juntou’ com seu atual marido, Itamar, um calon de ‘sangue puro’, filho de pai e mãe ciganos.

Nalva conta que desde a juventude se envolve com trabalhos comunitários, ajudando os conhecidos, fazendo campanhas de doação de alimentos. Durante seu primeiro ‘juntamento’, ela morou com a ‘turma’ do marido em Conselheiro Lafaiete e foi neste município que fundou sua primeira associação cigana, realizando diversas atividades culturais e aproximações com a prefeitura para a reinvidicação de direitos para os ciganos do município. Após se separar e deixar a cidade, a associação gerida por ela ficou desativada. Logo após ‘se juntar’ com Itamar, toda a ‘turma’ do marido foi viver no Acampamento São Pedro em Ibirité e ela retomou suas atividades de ativismo neste município.

¹⁴⁸Os calos frequentemente usam essa expressão para diferenciar o modo de vida cigano e *gajon*.

Em 2017, pouco tempo após a chegada do casal no Acampamento São Pedro, os calons residentes ali foram surpreendidos com uma liminar de reintegração de posse do terreno expedida pelo poder municipal, conforme mencionei na introdução. Este contratempo serviu como gatilho para uma atuação mais forte de Nalva na luta por direitos ciganos. No período entre o recebimento da liminar e a convocação do acampamento para uma audiência de conciliação com o município, Nalva e Itamar articularam uma rede de parcerias com órgãos de distintas esferas para atuar junto ao acampamento na reivindicação do terreno¹⁴⁹. Depois de uma grande mobilização dessa rede, a Defensoria Pública de Minas Gerais conseguiu a suspensão da liminar de reintegração de posse. Inúmeras conversas e reuniões com a prefeitura já foram feitas no sentido de regularizar o terreno ou outra área satisfatória (em termos de espaço e segurança) para realocar o acampamento, estando o processo e as negociações ainda em andamento.

Em 2018, Nalva e Itamar fundaram a *Associação Estadual Cultural de Direitos e Defesa do Povo Cigano*, cujo objetivo é representar as demandas tanto dos moradores da Comunidade São Pedro quanto de todos os acampamentos calons mineiros junto ao poder público. No Estatuto da Associação, Nalva aparece como vice-presidente e Itamar como presidente. Na prática, grande parte da articulação política é feita por Nalva. O fato de ter vivido muito tempo entre os *gajons* e de ter ‘mais estudo’ que Itamar confere a ela um conhecimento mais avançado do modo de funcionamento do mundo não cigano. Ela possui também uma grande habilidade de articulação e uma retórica muito eficaz para negociar com os agentes do Estado. Muitas das atuais lideranças mulheres são ‘ciganas misturadas’, *gajins* que entraram para a socialidade cigana via casamento, o que ajuda a compreender sua desenvoltura na esfera pública. Como dizem os calons, elas têm mais domínio da ‘palavra *gajon*’. Mas não são apenas elas, as calins de ‘sangue puro’ também têm se tornado lideranças.

Após a fundação da associação, o casal passou a atuar em vários casos envolvendo a regularização de territórios calons em Minas Gerais e em muitas outras

¹⁴⁹ Dentre eles, destaco: o CEDEFES (Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva), a CPT-MG (Comissão Pastoral da Terra), a ANEC (Associação Nacional das Etnias Ciganas do Brasil), o NUQ-UFMG (Núcleo de Estudos Quilombolas e Tradicionais), professores da UEMG-Ibirité, o NPJURIH (Núcleo de Prática Jurídica do Centro Universitário Metodista Isabela Hendrix), advogados populares do RENAP (Rede Nacional de Advogadas e Advogados Populares) e MLB (Movimento de Luta nos Bairros, Vilas e Favelas), mobilizando também as representações da Gabineteona (formado por vereadores do PSOL) da Câmara dos Vereadores de Belo Horizonte, da Defensoria Pública do Estado e da União, da Procuradoria Geral do Ministério Público Federal e da Comissão de Povos Tradicionais do Governo de Minas.

questões envolvendo políticas públicas para os ciganos no estado. Com sua impressionante aptidão para a ‘catira’, Nalva conseguiu resolver junto à Companhia de Saneamento de Minas Gerais (Copasa) o problema da falta de acesso à água nos acampamentos de São José em Conselheiro Lafaiete e no de Ibirité, ‘breganhando’ a autorização para a colocação de um padrão de água provisório sem custo para os acampamentos. Por muito tempo Helena e eu pleiteamos esse padrão de água, mas os representantes do órgão diziam ser impossível essa autorização antes da regularização dos terrenos. Por intermédio do trabalho da Associação, cinco acampamentos no ano de 2019 foram contemplados com um projeto do governo do Estado para instalação de banheiros públicos dentro dos seus territórios. Como já mencionei, Nalva também encabeçou o pleito por cotas para ciganos na Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG) que foi aprovado.

Os últimos dois anos foram marcados por andanças de Nalva por entre diversos acampamentos ciganos em Minas Gerais, por sua presença em várias reuniões em prefeituras para cobranças de demandas relacionadas aos acampamentos dos respectivos municípios. Nalva se aproximou das principais ‘lideranças’ ciganas no Brasil e criou um grupo de *Whatzapp* aglutinando várias delas, incluindo também representantes de outros povos tradicionais. Este grupo vem discutindo e articulando várias ações e políticas públicas para povos tradicionais e ciganos no Brasil. Em 2019, Nalva assumiu a cadeira de representante dos ciganos na Comissão Estadual de Povos e Comunidades Tradicionais de Minas Gerais (CEPCT-MG) e foi eleita Presidente do Conselho Estadual de Promoção da Igualdade Racial de Minas Gerais (CONEPIR). Ela também articulou e protagonizou uma audiência pública sobre direitos ciganos, realizada pela Comissão de Direitos Humanos da Assembleia Legislativa de Minas Gerais (ALMG) (foto 26). Em 2020, Nalva idealizou e liderou a realização de todo processo de elaboração do Protocolo de Consulta coletivo de acampamentos ciganos de sete municípios mineiros: Ibirité, Pedro Leopoldo, Ribeirão das Neves, Santa Bárbara, Conselheiro Lafaiete, Juiz de Fora e Barbacena, documento feito em conformidade com o direito à consulta livre, prévia e informada, tal como previsto na convenção 169 da OIT (Organização

Mundial do Trabalho)^{15º}. Trata-se do primeiro protocolo de consulta elaborado por povos ciganos no Brasil.

Além de Valdinalva, outras lideranças femininas vêm despontando nos acampamentos mineiros, muitas por influência e incentivo dela. Em outubro de 2019, a plenária da ALMG na qual ocorreu uma audiência pública sobre direitos ciganos estava lotada, contando com ciganos das três etnias – calons, roms e sinti de várias regiões do estado. Na bancada principal, junto a representantes do poder público e de outras organizações da sociedade civil, se sentaram Valdinalva, representando os calons, e Leonardo Kwiek, liderança rom. Na fala de Nalva, ela enfatizou que a principal reivindicação calon hoje no estado de Minas Gerais é a luta por território: “sem ele não temos educação, saúde, não temos nada”. Quando aberta a fala para os demais presentes, seu marido Itamar foi um dos que pediu a palavra. Em seguida, um calon de outro acampamento iniciou um discurso, mas, nervoso, não conseguiu concluí-lo. Duas calins então prosseguiram, proferindo falas bastante contundentes: Mara Rocha, do Acampamento de Santa Bárbara e Arlinda Vieira do Acampamento de Juiz de Fora. Mara denunciou a discriminação sofrida pelos ciganos por parte de representantes de instituições do município e o descaso da prefeitura e da empresa Vale pelo fato do seu acampamento estar em área de risco de rompimento de uma barragem. Arlinda enfatizou as arbitrariedades em torno da ordem de despejo que sofreram pela prefeitura de Juiz de Fora. As falas das calins foram seguidas de muitas palmas. Testemunhamos aí o surgimento de mais duas ‘lideranças’ mulheres.

No Acampamento Lagoa de Santo Antônio, na cidade de Pedro Leopoldo é a calin Michele dos Santos quem está à frente das reivindicações junto ao Estado. O acampamento enfrenta vários problemas por estar localizado às margens de uma lagoa poluída e não receber do município condições sanitárias adequadas. Michele aparece como ‘liderança’ do acampamento na luta por reverter este quadro de descaso, pleiteando também a regularização fundiária do acampamento no município. Em Conselheiro Lafaiete, o Acampamento do Bairro São José tem como uma de suas ‘lideranças’ a calin Roseni Amaral, e no Acampamento do Bairro Paulo VI, a ‘liderança’ é compartilhada por pelo calon Gino e sua sobrinha, Rafaela da Costa. Ao longo dos últimos anos, as duas calins que se tornaram ‘lideranças’ em Lafaiete

^{15º} Art. 6º, §1, “a” da OIT: “os governos deverão consultar os povos interessados, mediante procedimentos apropriados e, particularmente, através de suas instituições representativas, cada vez que sejam previstas medidas legislativas ou administrativas suscetíveis de afetá-los diretamente”.

vem aumentando progressivamente sua presença e protagonismo nas reuniões com o município. Nas primeiras em que participei, em 2017, a presença delas ainda era tímida e pareciam pouco à vontade para falar diante das ‘autoridades *gajon*’. Com o passar do tempo, a fala das calins nestas reuniões está cada vez mais frequente e enfática. Tenho notícias ainda do surgimento recente de outras ‘lideranças’ femininas nos acampamentos de Juiz de Fora (Maria Elena Cesário), Santa Bárbara (Aldeniza Santos), Matozinhos (Luzimar Teixeira), e ainda em Barbacena, Shirley Barbosa, filha de Valdinalva.

Certa vez eu indaguei Nalva sobre a lógica que rege as noções de ‘liderança’ e sobre o fato de Itamar figurar como presidente da associação e ela como vice, mesmo que desde o princípio fosse ela quem estivesse à frente de tudo. Sua resposta foi: “cigano é assim, ele é a cabeça, eu sou o pescoço”! E completou, me explicando que os dois são considerados ‘lideranças’, mas, da perspectiva calon, o homem deve aparecer à frente. Mesmo que Nalva publicamente fale mais do que o marido, tome as rédeas das reuniões, ocupe cadeiras nos conselhos governamentais, ela destaca que deve sempre fazer menção a Itamar em suas falas, colocá-lo em evidência como sinal de ‘respeito’ da esposa ao marido. A importância de se demonstrar ‘respeito’ e reverência ao marido não anula para os calons a constatação de que as calins têm se destacado na arte de ‘catirar’ com o Estado.

Tanto a concepção do casal como um par que se complementa, quanto a ênfase na socialidade doméstica ajudam a compreender que não há contradição entre a articulação da noção de “cabeça e pescoço” com uma participação mais ativa das mulheres do que de seus maridos nos papéis de ‘liderança’ frente ao Estado. Mesmo que a calin tome a frente nos espaços do poder público *gajon*, a referência ao marido em sua fala sinaliza que no espaço do acampamento, no interior da ‘turma’ (lugar mais fundamental) ele é o ‘chefe’. Sinaliza, ao mesmo tempo, que enquanto ela fala, os dois falam juntos, eles se autorrepresentam. A metáfora da ‘cabeça e do pescoço’ é sintomática da interdependência da relação: por mais que exista uma hierarquia estabelecida entre cabeça e pescoço, não existe a possibilidade de existirem separadamente. Separá-los significaria matar o organismo do qual eles fazem parte, eles funcionam, assim, como um conjunto que se complementa.

Passei os últimos três anos acompanhando os movimentos de algumas ‘lideranças’ calins, Michele, Sueli, Rafaela, e, sobretudo, Vadinalva, com quem

mantenho uma íntima parceria: escrevemos juntas projetos para os acampamentos, a assessoro na elaboração de ofícios da associação, notas ou quaisquer documentos, temos projetos futuros de escrita em co-autoria. Mesmo conhecendo um pouco suas expectativas como mulher, cigana e liderança, certo dia a indaguei, de maneira objetiva, talvez para me certificar de que este texto estava indo em uma direção que fizesse jus aos reais anseios de minhas interlocutoras: “Nalva, pelo que lutam as calins?” Finalizo esse capítulo com a transcrição de sua resposta:

A luta das mulheres ciganas é um pensamento só. É luta pelo território, porquê por território? Para ter um espaço, para ter educação para os filhos, conseguir atendimento de saúde, para ter saneamento básico. Porque, a gente não tendo território, a gente não tem liberdade. A gente não tem acesso a nada. Então hoje as lideranças femininas estão lutando por isso, porque nós estamos visando nossa geração futura. A minha luta é a luta de todas as calins, a gente luta por um futuro melhor para nossos filhos. A nossa luta é englobada no coletivo. Não tem essa luta individual, ‘ah, porque eu quero ter liberdade dentro da minha barraca’, ninguém pensa dessa forma, a gente pensa diferente (Valdinalva Barbosa).

Epílogo: os múltiplos nascimentos

O movimento

“O mundo roda, roda, roda e acaba no mesmo lugar”, me disse Vinícius, jovem calon do acampamento do São Gabriel. Este é, de certo modo, o propósito da vida cigana: movimentar-se o tempo todo para garantir a permanência em um mesmo espaço, delimitado por suas relações de parentesco, de amizade e de ‘apoio’. Valdinalva prefere chamar o movimento calon de ‘itinerância’, termo que, segundo ela, exprime melhor – melhor, por exemplo, do que nomadismo – o modo calon de deslocamento, no qual a ida sempre pressupõe um retorno. Ou, se for o caso de seguir em frente, é sempre em uma direção conhecida. Movimentar-se, como demonstrei, nunca é uma ação aleatória. É criar as relações ciganas e se orientar por elas. O movimento produz uma cartografia para os calons mineiros, que, ao mesmo tempo, é um mapa de pequenos territórios, produzido pelo parentesco e pelo ‘apoio’. A importância do ‘viver junto’, que aparece muito relacionada com a lógica da coresidência – ‘é parente quem vive junto’ – é, na verdade, um aspecto da relação. O fato é que, para ‘viver junto’, é sempre fundamental ter alguém que viva separado, que esteja ‘pousado’ em outro lugar, para que se tenha sempre para onde ir. Por isso faz mais sentido ser uma ‘turma’, um agrupamento familiar pequeno, e mover-se com ela, do que ser grande e indivisível. O movimento territorializante da ‘turma’ é, ao mesmo tempo, uma maneira de traçar uma linha de fuga sobre a desterritorialização violenta do Estado, submetendo-a a uma operação de refluxo.

Casar é se movimentar. As ‘turmas’ se movem temporariamente para o acampamento da festa; a noiva se muda para o acampamento do marido, sua ‘turma’ de origem vai junto por um tempo – para saber se ela será bem tratada pela nova ‘turma’ – e depois volta para seu acampamento. Separar é se movimentar. Deixar um marido pressupõe a volta, quase sempre a fuga, da mulher para o acampamento de sua ‘turma de sangue’. Os novos ‘juntamentos’, seja por fuga, seja por negociação, pressupõem o movimento de um lugar para o outro. ‘Breganhar’ é se movimentar. É se deslocar, às vezes para perto, outras para longe, em busca de bons parceiros e de

bons negócios. Morrer é se movimentar. É se mover para outro plano, para longe dos parentes e, para que isso aconteça, é preciso o movimento dos próprios parentes para longe do morto. O movimento, em cada uma de suas variações, é sempre codificado pelo gênero, pela ‘vergonha’ e pelo parentesco.

O casamento

A festa de casamento contém em si um resumo dos aspectos e do modo de funcionamento da vida cigana. Ela começa a partir de uma ‘breganha’, ou de um ciclo de ‘breganhas’. Dos primeiros dias do ciclo festivo até a ‘véspera’, a partir do intenso encontro entre várias ‘turmas’ de acampamentos distintos, a festa condensa espacial e temporalmente tudo o que move os calons. Ela propicia e ao mesmo tempo hipervisibiliza a produção do parentesco, as diferenças de gênero, as diferenças etárias, a exacerbação das emoções, a importância da música, o prazer da cerveja e do forró, a centralidade da aparência estética, a continuidade entre os vestidos e os corpos das mulheres, a codificação dos fluxos pela ‘vergonha’, a linha tênue que separa a proximidade da inimizade. O ‘casamento na igreja’ – em que um ritual da Igreja Católica é ressignificado dentro do ciclo festivo calon – sintetiza a maneira como os calons se relacionam com as instituições não ciganas, através de uma adesão incompleta, uma incorporação diferenciante, uma aproximação com certa autonomia. Neste rito, a própria ordem do ciclo de casamento *gajon* é invertida: a festa calon vem na frente e o ritual do casamento na igreja vem depois, performando, pela temporalidade interna ao rito, a diferença que separa o mundo cigano e o mundo *gajon*. Ele instaura também uma passagem: a festa começa com os noivos crianças e termina com eles adultos. A ‘entrega da noiva’, que então provará a sua ‘honra’, finaliza esse ritual, marcando o início de um novo momento no ciclo de vida desse casal.

O ciclo completo da festa, seguindo sempre a mesma ordem, alterna a ênfase sobre o duplo sentido da aliança: o primeiro celebra o vínculo entre ‘turmas’ e o segundo cria o vínculo entre duas pessoas, a formação de um par, condição fundamental para se tornar adulto. A ordem do rito segue a ordem de prioridade da aliança: o ciclo começa pelos festejos focados na relação entre as ‘turmas’ dos noivos, e termina com os ritos focados no casal, o casamento na igreja e a entrega da noiva.

O ciclo segue assim um movimento que vai da expansão e do agrupamento – de uma relacionalidade generalizada, na qual várias ‘turmas’ de diferentes lugares se encontram e se relacionam em um mesmo espaço – ao fechamento e à dispersão, quando, ao final, a ‘turma’ se volta sobre si mesma, comemorando a chegada de seus novos membros adultos.

O casamento celebra o lugar de destaque da aliança na produção do parentesco calon. O casal é a unidade-par a partir da qual as outras relações irão se produzir e se atualizar. Mas a aliança, por sua vez, não exclui a importância do sangue na construção do parentesco. O sangue, por exemplo, é o que garante para uma calin que seu movimento de uma ‘turma’ para outra nunca precisa ser definitivo, que ela sempre terá um lugar para onde voltar caso seja necessário.

O nascimento

O nascimento da esposa pode ser entendido a partir de múltiplos sentidos. É o nascimento da criança, que desde o ventre já é colocada em um circuito de negociações de relações que garantam sua futura existência como a metade de um par. É o nascimento do gênero, já que uma calin se torna mulher no duplo sentido da palavra – a feminilidade e a conjugalidade são duas faces de uma mesma relação. O nascimento da esposa é também o nascimento de uma filha, na medida em que o parentesco entre pais e filhas se atualiza no próprio ato de dar a filha para o calon de outra ‘turma’. O nascimento da esposa é igualmente pressuposto para o nascimento de uma mãe; e permanecer esposa é uma garantia de permanência na posição de maternidade, já que a separação de um casal pode resultar na perda do vínculo entre mãe e filho. A tese tentou mostrar esses diversos modos de nascimento, nos quais, em cada um deles, o que nasce é uma relação ou um conjunto de outros nascimentos. Dentre os diversos nascimentos que podem constituir a vida de uma calin, testemunhei também um outro: o nascimento de ‘lideranças’ mulheres.

Ciclos de nascimento, ciclos do casamento. Este trabalho, de certo ponto de vista, é uma descrição dos ciclos de vida calon. O sangue – agora em seu outro sentido, enquanto sangue menstrual – aparece como regulador dos ciclos de vida das calins. O período que estende, mais ou menos, entre a menarca e a menopausa, aquele em que ela pode ser mãe, é também o período em que seu lugar de gênero está mais

acentuado, aquele no qual a ênfase das práticas calon incide sobre o controle de seus corpos e comportamentos, um tempo que, em suma, coincide com a codificação de seus fluxos de desejo. Se, por um lado, o sangue é visto como uma substância ‘suja’, ‘poluída’, por outro, sua presença é estruturante na vida cigana. Na medida em que se afasta deste intervalo mediado pelo sangue, no começo da infância ou na velhice, a tensão de gênero é atenuada e a existência da calin deixa de ser o centro das atenções. A mulher deixa de ser a principal operadora da ‘vergonha’ de sua família.

O ciclo de vida da mulher, regulado pelo ciclo reprodutivo, é o que define os ciclos de vida calon como um todo. A infância, a vida adulta e a velhice são noções pensadas e organizadas pela perspectiva do ciclo feminino. De um modo mais amplo, toda a concepção de vida social é construída a partir da mulher. Os principais parâmetros para a noção calon de corpo, de comportamento, de moralidade são definidos tendo a mulher como centro. O nascimento da esposa, sob esse ponto de vista, é também o nascimento da socialidade cigana.

Fotos



Figura 3. Acampamento do São Gabriel (Belo Horizonte)



Figura 4. Acampamento de Nova Lima



Figura 6. Acampamento do São José (Conselheiro Lafaiete)



Figura 5. Acampamento do São Pedro (Ibirité)



Figura 7. Parte diurna da 'véspera' do casamento



Figura 8. Parte noturna da 'véspera' do casamento - o forró.



Figura 9. Casamento na igreja



Figura 10. Aparelho de som



Figura 11. Festa de Santo: reza do terço



Figura 12. Altar de Nossa Senhora Aparecida



Figura 13. Festa de Santo

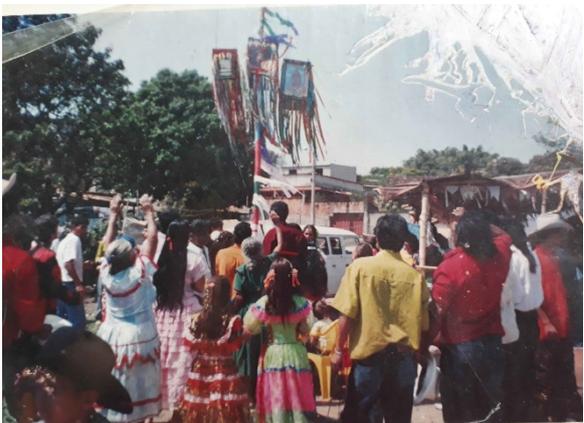


Figura 14. Hasteamento da bandeira de santo

(foto: arquivo pessoal da calin Sueli)



Figura 15. Vestidos



Figura 16. Cortinas das barracas



Figura 17. Cortina interna da barraca



Figura 18. Vestidos nos corpos



Figura 19. Tecidos



Figura 20. Tecidos



Figura 21. Vestidos durante o forró



Figura 22. Vestidos durante o forró



Figura 23. Vestidos durante o forró

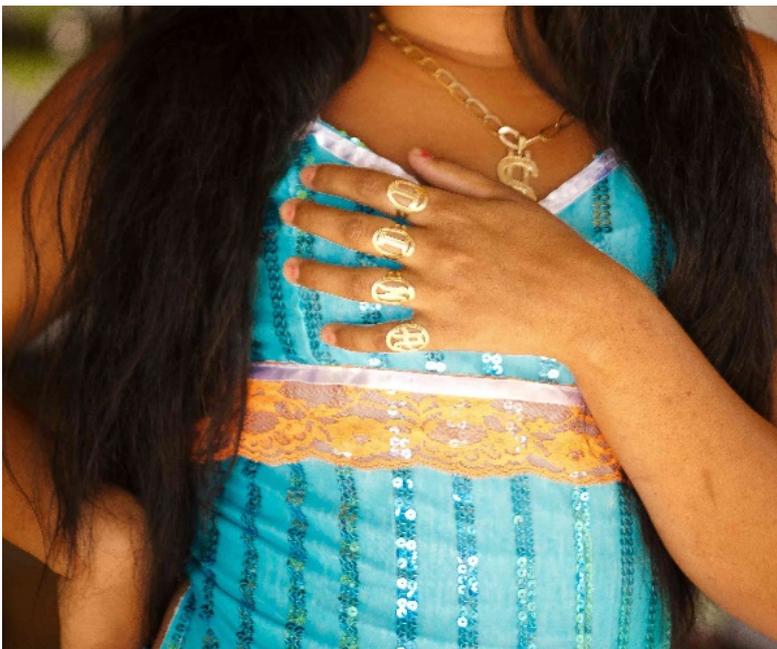


Figura 24. Anéis de letras



Figura 25. Estilo masculino



Figura 26. A liderança Valdinalva (3ª da dir. para esq.) na Audiência Pública na ALMG.

Referências bibliográficas:

ADOLFO, Sergio Paulo.

1999. *Rom: Uma odisséia cigana*. Londrina: Editora UEL

ABU-LUGHOD, Lila.

2002. Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others. In: *American Anthropologist*. Vol. 104, n 3, p. 783-790.

2012. As mulheres muçulmanas precisam realmente de salvação? Reflexões antropológicas sobre o relativismo cultural e seus Outros. In: *Estudos Feministas*, Vol. 20(2). Florianópolis, p. 451- 470.

2013. *Do Muslim Women Need Saving?* Cambridge, Massachussets & London: Harvard University Press.

AKOTIRENE, Carla.

2018. *O que é interseccionalidade*. Belo Horizonte: Letramento.

ANDRÉA, Gianfranco F. M

2020. Estatuto do Cigano: Um marco legal necessário no Brasil. In: *Povos ciganos: direitos e instrumentos para sua defesa*. 6a Câmara de Coordenação e Revisão, Populações Indígenas e Comunidades Tradicionais. Brasília: MPF.

APPADURAI, Arjun.

2008. Introdução: Mercadorias e a política de valor. In: *A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural*. APPADURAI, Arjun (org.), Niterói: EDUFF, p. 15-88.

ARIÈS, Philippe.

1981. *História Social da Criança e da Família*. Rio de Janeiro: LTC Editora.

ARRUDA, Flávia Marcarine.

2018. *Territorialidades ciganas na Região Metropolitana de Vitória*. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo). Universidade de São Paulo, São Carlos.

ASSUNÇÃO, Helena S.

2018. *Falar e Guardar Segredo: as capulanas de Nampula (Moçambique)*. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Museu Nacional/ UFRJ.

BARALDI, Filippo Bonini.

2016. Como estudar a emoção musical? Propostas metodológicas a partir da pesquisa junto aos ciganos da Transilvânia (Romênia). In: *Sociologia & Antropologia*, Rio de Janeiro, v.6, nffl.3, p. 699-734.

BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues

2012. *A máquina do Mundo: variações sobre o politeísmo em coletivos afro-brasileiros*. Tese (Doutorado em Antropologia). Rio de Janeiro, Museu Nacional /UFRJ.

BARTH, Fredrik.

1997. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: Philippe Poutignat e Jocelyne Streiff-Fenart (orgs.). *Teorias da etnicidade*. São Paulo: Editora UNESP.

BELAUNDE, Luisa Elvira.

2005. *El recuerdo de Luna: Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Lima, Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales.

2011. Uma biografia del Chitonte, prenda de vestir y objeto turístico. In: Chaumeil, J.; Espinoza O.; Cornejo M. (orgs.) *Donde hay soplo*. Lima, IFEA.

2013. Movimento e profundidade no kene shipibo-konibo da Amazônia Peruana. In: *Quimeras em diálogo: grafismo e figuração na arte indígena*. Lagrou, E. & Severi, C. (org.) Rio de Janeiro, Ed. 7 Letras, p. 199- 222.

BORGES, Isabel Cristina.

2007. *Cidades de portas fechadas: a intolerância contra os ciganos na organização urbana na Primeira República*. Dissertação (mestrado em história). Juiz de Fora, UFJF.

BOURDIEU, Pierre.

1988. O sentimento da Honra na Sociedade Calíbia. In: Peristiany, J.G. *Honra e vergonha: valores das sociedades mediterrâneas*. Lisboa, Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, p. 157-196.

BRAZZABENI, Micol.

2013. A construção de uma comunidade de palavras. Pequenas notas sobre espaço e emoções. In: MENDES, Maria Manuela e MAGANO, Olga (orgs.) *Ciganos Portugueses. Olhares plurais e novos desafios em uma sociedade em transição*. Lisboa: Editora Mundos Sociais.

BUTLER, Judith.

2017. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

CAMPOS, Juliana M. Soares.

2015. *Casamento cigano: produzindo parentes entre os Calons do São Gabriel*. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Belo Horizonte: UFMG.

2018. Notas sobre as relações entre calons e gajons em Belo Horizonte (MG). In: *Áltera – Revista de Antropologia*. João Pessoa, v.2 n. 7, p. 83-106.

CARNEIRO, Sueli.

2019. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. In: *Pensamento feminista: conceitos fundamentais*. BUARQUE DE HOLANDA, Heloisa. (org.) Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, p. 313-322.

CARSTEN, Janet.

2000. Introduction: Cultures of Relatedness In: *Cultures of Relatedness: New Approaches to the Study of Kinship*. Edited by Janet Carsten. Cambridge: Cambridge University Press, p. 1-36.

CHINA, José B. de Oliveira

1936. *Os ciganos do Brasil – subsídios históricos, etnográficos e linguísticos*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado.

CLASTRES, Pierre.

2012. *A sociedade contra o Estado – pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify.

COELHO DE SOUZA, Marcela S.

2013. Porque a identidade não pode durar – a troca entre Lévi-Strauss e os índios. In: CAIXETA DE QUEIROZ, Ruben e NOBRE, Renarde Freire (orgs.). *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte, Editora UFMG, p.289-328.

- COLLINS, Patrícia Hill.
2019. *Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento*. São Paulo: Boitempo.
- COUTINHO, Cassi Ladi Reis.
2016. *Os ciganos nos registros policiais mineiros (1907-1920)*. Tese (Doutorado em História). Brasília: UnB.
- COUTINHO, Luciana Gageiro.
2009. *Adolescência e errância: destinos do laço social no contemporâneo*. Rio de Janeiro: NAU: FAPERJ.
- COHN, Clarice.
2000. Crescendo como um Xikrin: uma análise da infância e do desenvolvimento infantil entre os Kayapó-Xikrin do Bacajá. In: *Revista de Antropologia*. São Paulo: Universidade de São Paulo/USP, v. 43, n.2, p. 195-222.
2013. Concepções de infância e infâncias: um estado da arte da antropologia da criança no Brasil. In: *Civitas*, vol. 13, n2. Porto Alegre, p. 221-244.
- CRENSHAW, Kimberle, W.
2002. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. In: *Estudos Feministas*, Vol. 10, nº1, p.171-188.
2004. A interseccionalidade na discriminação de raça e gênero. In: VV.AA. *Cruzamento: raça e gênero*. Brasília: Unifem, p. 7-16.
- CUMES, Aura.
2014. 'Essencialismos estratégicos' y discursos de descolonización. In: *Más allá del feminismo: caminos para andar*. Millán, M. (org.) Cidade do México: Red de Feminismos Descoloniales, p. 61-86.
- CUNHA, Manuela Carneiro da; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo.
2009. Vingança e Temporalidade: os Tupinambá. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspás e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, p. 77-100.
- DE CAUX, Camila.
2015. *O riso indiscreto: couvade e abertura corporal entre os Araweté*. Tese (Doutorado em antropologia). Rio de Janeiro, Museu Nacional.
- DAVIS, Angela.
2016. *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo.

- DELEUZE, Gilles & GUATARRI, Félix.
2011. *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia* 1. São Paulo: Editora 34.
- 2012a. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Volume 3. São Paulo: Editora 34.
- 2012b. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Volume 5. São Paulo: Editora 34.
- DOLABELA, Helena.
2019. *Palavra e Catira: orientações cosmológicas e práticas de negociação calon em contexto de reconhecimento e direitos no Brasil (2013-2018)*. Tese (Doutorado em Antropologia). Belo Horizonte: UFMG.
- DORNAS FILHO, João.
1948. Os ciganos em Minas Gerais. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Minas Gerais*. Vol. 3, Belo Horizonte, p. 138-187.
- DOUGLAS, Mary
2014. *Pureza e Perigo*. São Paulo, Perspectiva.
- DUMONT, Louis.
2008. *Homo Hierarchicus: o sistema das castas e suas implicações*. São Paulo, EDUSP.
- EICHER, Joanne.
2000. The Anthropology of Dress. In: *Dress: the journal of the costume society of America*. Vol. 27:1, p. 59-70.
- ENGBRIGTSEN, Ada.
2007. *Exploring gypsiness: power, exchange and interdependence in a Transylvanian village*. Oxford: Berghahn Books.
- FEDERICI, Sílvia.
2017. *Calibã e a Bruxa*. São Paulo: Elefante.
- FERRARI, Florência.
2002. *Um olhar oblíquo: contribuições para o imaginário ocidental sobre ciganos*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). São Paulo: USP, 2002.
2010. *O mundo passa: uma etnografia dos calon e suas relações com os brasileiros*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) São Paulo: USP.

FERRARI, Florência; FOTTA, Martin.

2014. Brazilian Gypsology: a view from anthropology. In: *Romani Studies*, 24 (2), p. 111-136.

FONSECA, Claudia.

2000. *Família, fofoca e honra: etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares*. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS.

FONSECA, Isabel.

1996. *Enterrem-me em pé: a longa viagem dos ciganos*. São Paulo, Companhia das Letras.

FOTTA, Martin.

2012. *The Bankers of the Backlands: Financialisation and the Calon-Gypsies in Bahia*. PHD Tesis in Social Anthropology. Londres: University of London.

2016. Exchange, Shame and Strength among Calon of Bahia: a values-based Analysis. In: Brazzabenni, M; Cunha, M; Fotta, M. *Gypsy Economy: Romani Livelihoods and Notions of Worth in the 21st Century*. New York, Berghahn Books, p. 201-220.

2018. *From Itinerant Trade to Moneylending in the Era of Financial Inclusion: Households, Debts and Masculinity among Calon Gypsies of Northeast Brazil*. Cham: Palgrave Macmillan.

2019. "Only the dead don't make the future": Calon lives between non-Gypsies and death. In: *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S)* 25, London, 587-605.

2020. Gitanos Calón entre el nomadismo y el sedentarismo. In: SOLÍS, Neyra Patricia Alvarado (org.). *Gitanos entre Europa y las Américas: creatividad e innovación en los procesos de inmersión, dispersión y legitimidad*. México (No prelo).

FRASER, Angus M.

1992. *The gypsies*. Oxford: Blackwell Publishers.

FRASER, Nancy.

2019. Feminismo, capitalismo e a astúcia da história. In: *Pensamento feminista: conceitos fundamentais*. BUARQUE DE HOLANDA, Heloisa. (org.) Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, p. 25-48.

FRAZER, James, G.

1982. *O Ramo de Ouro*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

GAY Y BLASCO, Paloma.

1997. A “Different Body”? Desire and Virginity Among Gitanos. In: *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Londres, vol. 3, nº 3, p 517-535.

1999. *Gypsies in Madrid. Sex, Gender and the Performance of Identity*. Oxford, Berg Publisher.

GELL, Alfred.

2018. *Arte e Agência*. São Paulo, Ubu Editora.

GOLDMAN, Márcio.

2001. Segmentaridade e movimentos negros nas eleições de Ilhéus. In: *Mana*. Vol. 7, n.2, Rio de Janeiro: UFRJ, p.57-93.

GOLDFARB [Sulpino], Maria Patrícia Lopes.

1999. *Ser viajor, ser morador: Uma análise da construção da identidade cigana em Souza/PB*. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

2004. *O tempo de atrás: Um estudo sobre a construção da identidade cigana em Souza, PB*. Tese (Doutorado em Antropologia). Universidade Federal da Paraíba.

2013. *Memória e etnicidade entre os ciganos calons em Sousa (PB)*. João Pessoa: Editora da UFPB.

GOW, Peter.

1997. O parentesco como consciência humana: o caso dos piros. In: *Mana*. Vol. 3 n. 2. Rio de Janeiro:UFRJ, p. 39-65.

GRAEBER, David.

2018. *Hacia una teoría antropológica del valor: la moneda falsa de nuestros sueños*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

GREGORY, Christopher. A.

1979. The emergency of commodity production in Papua New Guinea. In: *Journal of Contemporary Asia*, p. 389-409.

1980. Gift to Men and Gifts to God: gifts Exchange and capital accumulation in contemporary Papua. In: *Man*, vol. 5 n.4, p. 626-652.

1982. *Gifts and Commodities*. London: Academic Press.

GRILL, Jan.

2017. 'In England they don't call you black!' Migrating racialisations and the production of Roma difference across Europe. In: *Journal of Ethnic and Migration Studies*. Vol. 44:7, p. 1136-1155.

GROOPER, R.

1975. *Gypsies in the City: Culture Patterns and Survival*. Princeton, Darwin Press.

GUATARRI, Félix & ROLNIX Suely

2007. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes.

GUIMARÃES ROSA, João.

2017. Corpo Fechado. In: *Sagarana*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, p. 239-264.

HANCOCK, Ian.

2002. *We are the Romani people*. Hatfield: University Hertfordshire Press.

HANSEN, Karen, T.

2004. The World in Dress: Anthropological Perspectives on Clothing, Fashion and Culture. In: *Annual Reviews of Anthropology*. Danvers, Vol. 33, p. 369-392.

HARAWAY, Donna.

1995. Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. In: *Cadernos Pagu*, (5), pp 07-41.

2000. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Antropologia do ciborgue*. Belo Horizonte: Autêntica, p. 37-129.

HEYWOOD, Colin.

2004. *Uma História da Infância: da Idade Média à Época Contemporânea no Ocidente*. Porto Alegre: Artmed.

HOOKS, Bell.

2019. *Olhares negros: raça e representação*. São Paulo: Elefante.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce.

2015. *A queda do céu: palavra de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia da Letras

KOPYTOFF, Igor.

2008. A biografia cultural das coisas: a mercantilização como processo. In: *A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural*. APPADURAI, Arjun (org.), Niterói: EDUFF, p. 89-121.

LAGROU, Els.

2007. *A fluidez da forma: alteridade e agência em uma sociedade amazônica* (Kaxinawa). Rio de Janeiro, Top Books, 2007.

LATOUR, Bruno.

1994. *Jamais fomos modernos: Ensaio de Antropologia Simétrica*. Rio de Janeiro: Ed. 34.

2001. *A esperança de Pandora: ensaios sobre a realidade dos estudos científicos*. Bauru: EDUSC.

2012. *Reagregando o Social: uma introdução à teoria do Ator-Rede*. Salvador, Bauru. EDUFBA, EDUSC.

LEENHARDT, Maurice.

1997. *Do kamo: La persona y el mito em el mundo melanesio*. Barcelona: Paidós.

LEITE, Aline Ferreira Dias.

2015. *Primazia da guarda materna: a guarda compartilhada como alternativa de mudança*. Tese (Doutorado em Serviço Social), São Paulo: PUC.

LÉVI-STRAUSS, Claude.

2000. Postface. In: *L'Homme- Revue française d'anthropologie*. 154-155, p. 713-720.

2001. Hourglass Configurations. In: MARANDA, Pierre (org.) *The Doble Twist: from ethnography to morphodynamycs*. Toronto: University of Toronto Press, p. 15-32.

2004. *O cru e o cozido*. (Mitológicas, vol. 1). São Paulo: Cosac Naify.

2011. *O Homem Nú*. (Mitológicas, vol. 4). São Paulo: Cosac Naify.

2012 [1976]. *As estruturas elementares do parentesco*. Ed. Vozes. Petrópolis.

- LOCATELLI, Moacyr A.
1981. *O ocaso de uma cultura (Uma análise antropológica dos ciganos)*. Santa Rosa:Barcellos Editora.
- LORDE, Audre.
2019. Idade, raça, classe e gênero: mulheres redefinindo a diferença. In: *Pensamento feminista: conceitos fundamentais*. BUARQUE DE HOLANDA, Heloisa. (org.) Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, p. 239-250.
- MAHMOOD, Saba.
2008. Teoría Feminista y el agente dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islâmico em Egipto. In: NAVAZ, Liliana S., CASTILLO, Rosalva A. H. (orgs.) *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*. Madri: Ediciones Cátedra, p. 162-214.
- MAIA, Cleiton Machado.
2019. *Optcha! Cigano não é religião? Uma análise da atuação, disputas e controvérsias entre ciganos na cidade do Rio de Janeiro*. Tese (Doutorado em Antropologia). Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
- MALEY, Jean-Claude.
2017. A morte na Índia. In: Godelier, Maurice. (Org.) *Sobre a Morte: invariantes culturais e práticas sociais*. São Paulo: Sesc Edições.
- MALINOWSKI, Bronislaw.
1978. *Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia*. São Paulo: Abril Cultural.
- MANCILHA, Eduardo Costa de.
2017. *Pegando ritmo: uma experiência etnográfica entre os ciganos calon do Bairro Céu Azul/BH*. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Belo Horizonte: UFMG.
- MAUSS, Marcel.
2003a. Ensaio sobre a dádiva – forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, p. 183-314.

2003b. Esboço de uma teoria geral da magia. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, p. 47-182.

- MEDEIROS, Jéssica Cunha & BATISTA, Mércia Rejane Rangel
2015. Nomadismo e Diáspora: sugestões para se estudar os ciganos. In: *Revista Antropológicas*. Vol. 16, Recife. p. 201-230.
- MELO NETO, João Cabral de
1995. A educação pela pedra [1962-65], in: *Obra completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar.
- MILLÁN, Márgara.
2014. Más allá del feminismo, a manera de presentación. In: *Más allá del feminismo: caminos para andar*. Millán, M. (org.) Cidade do México: Red de Feminismos Descoloniales, p. 9-14.
- MILLER, Carol
1968. *Macwaya gypsy marime*. PhD dissertation, University of Washington.
- MONTEIRO, Edilma do Nascimento Jacinto.
2015. *As crianças calon: uma etnografia sobre a concepção de infância entre ciganos no Vale do Mamanguape –PB*. Dissertação (Mestrado em Antropologia), João Pessoa: UFPB.

2019. *Tempo, redes e relações: uma etnografia sobre infância e educação entre os calon*. Tese (Doutorado em Antropologia). Florianópolis: UFSC.
- MOONEN, Frans.

1994. Ciganos Calon no Sertão da Paraíba. In: *Cadernos de Ciência Sociais* 32, João Pessoa: MCS/UFPB.

2007. *Anticiganismo: os ciganos na Europa e no Brasil*. Recife: Núcleo de Estudos Ciganos.
- MOORE, Henrietta, L.
1994. *A Passion for Difference.: essays in anthropology and gender*. Cambridge: Indiana University Press.
- MORAIS FILHO, Mello.
1981. *Os ciganos no Brasil e Cancioneiro dos ciganos*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia. [1886].
- MOTA, Ático Vilas-Boas da.
1971. Os ciganos em Goiás. In: *Aspectos da cultura Goiana*, V. II. Goiânia: Departamento Estadual de Cultura. 162-4.

1982. Contribuição à história da Ciganologia no Brasil. *Separata da Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Goiás*. 103-42.

MUNN, Nancy, D.

1992. *The Fame of Gawa. A symbolic study of value transformation in a Massim (Papua New Guinea) Society*. Durham/London: Duke University Press.

NAGHIBI, Nima.

1999. Bad feminist or Bad-Hejabi? Moving Outside the Hejab Debate. In: *Interventions* Vol.1 (4), p. 555-571.

NETTO JUNIOR, Edmundo Antonio Dias.

2020. Povos Ciganos: entre o preconceito e uma afirmação de direitos que tarda em chegar. In: *Povos ciganos: direitos e instrumentos para sua defesa*. 6a Câmara de Coordenação e Revisão, Populações Indígenas e Comunidades Tradicionais. Brasília: MPF

OKELY, Judith.

1983. *The Traveller-Gypsies*. Cambridge: Cambridge University Press.

OLIVEIRA, Martin; POUÉYTO, Jean-Luc.

2018. Tsiganes et anthropologie: héritages, enjeux et perspectives. In: *Ethnologie française* Vol.172, nffl 4, p. 581-600. Tradução: COLLINS, Peter. p. 1-20.

OVERING-KAPLAN, Joanna.

1973. Endogamy and the Marriage Alliance: A Note on Continuity in Kindred-Based Groups. In: *Man*, New Series, Vol. 8, No. 4, p. 555-570.

PIASERE, Leonardo.

1985. *Mare Roma: Categories Humaines et Structures Sociales*. Paris: Et. Doc. Balk. Mediterr.

1986. Les Slovensko Roma: Entre Sedentarite et Nomadisme. In: *Nomadic Peoples* (21/22), p. 37-50.

2015. *L'antiziganismo*. Macerata: Quodlibet.

- PERISTIANY, John. G.
1988. Honra e Vergonha numa Aldeia Cipriota de Montanha. In: Peristiany, J. G (org.) *Honra e vergonha: valores das sociedades mediterrâneas*. Lisboa, Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, p. 139-156.
- PITT-RIVERS, Julian.
1988. Honra e Posição Social. In: Peristiany, J.G.(org.) *Honra e vergonha: valores das sociedades mediterrâneas*. Lisboa, Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, p 11-61.
- PRECIADO, Beatriz. (Paul B.)
2014. *Manifesto Contrassexual: práticas subversivas de identidade sexual*. São Paulo: N-1 Edições.
- QUEIROZ, Nana.
2017. Pequenas Esposas. In: *Revista Azmina*. 5 de Junho, Seção Especiais.
<https://azmina.com.br/especiais/pequenas-esposas/#quem-sao-as-ciganas-e-como-elas-vivem>
- RAO, Aparna
1975. “Some Mānuš Conceptions and Attitudes”, in: F. Rehfisch, *Gypsies, Tinkers and Other Travellers*. New York: Academic Press.
- RAMOS, Arthur.

1943. *Introdução à antropologia brasileira*, Vol. I. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil.
- RIBEIRO, Eduardo Magalhães; GALIZONI, Flávia Maria.
2007. A arte da catira: negócios e reprodução familiar de sitiantes mineiros. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 22, n. 64, p. 67-74.
- RIBEIRO, Djamila.
2017. *O que é Lugar de fala?* Belo Horizonte: Letramento.

ROSALDO, Michelle Z.

1974. Women, Culture and Society: A Theoretical Overview. In: ROSALDO, Michelle, and LAMPHERE, Louise (eds.). *Women, Culture and Society*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, p. 17-42.

ROTHENBURG, Walter C.; STROPPIA, Tatiana

2020. estatuto dos Povos Ciganos no Projeto de Lei do Senado No. 248 de 2015. In: *Povos ciganos: direitos e instrumentos para sua defesa*. 6a Câmara de Coordenação e Revisão, Populações Indígenas e Comunidades Tradicionais. Brasília: MPF.

RUBIN, Gayle.

2017. *Políticas do sexo*. São Paulo: Ubu.

SAHLINS, Marshall.

2011. What Kinship is (part one). In: *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S)* 17 2-19. London.

SANTOS, Antônio Bispo dos.

2015. *Colonização, Quilombo, Modos e Significações*. Brasília: INCTI/UNB.

2018. Somos da Terra. In: *Piseagrama*. Belo Horizonte, nº12, p. 44-51.

SANT'ANA, Maria Luiza

1983. *Os ciganos: aspectos da organização social de um grupo cigano em Campinas*. São Paulo: FFLCH – Universidade de São Paulo.

SCHNEIDER, Jane.

1987. The Anthropology of Cloth. In: *Annual Reviews of Anthropology*. Danvers, Vol. 16, p. 409 – 448.

SCHÖNBORN, Carmen Letícia P. S

2019. *Análise das políticas públicas da ANS, MS e ANVISA para reduzir a taxa de cesárias no Brasil*. Dissertação (Mestrado em Administração). Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas.

SEEGER, Anthony. DA MATA, Roberto. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo.

1979. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. Rio de Janeiro: Museu Nacional, UFRJ, p. 1-19.

- SHIMURA, Igor.
2017. *Ser Cigano: a identidade étnica em um acampamento Calon itinerante*. Maringá: Amazon.
- SILVA, Flávio José de Olivera.
2012. *Das tendas às telhas: a educação escolar das crianças ciganas da Praça Calon – Florânia/RN*. Dissertação. (Mestrado em Educação). Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Natal.
- SILVA, Lailson Ferreira da.
2015. *A Vida em Família: Parentesco, Relações Sociais e Estilo de Vida entre os Calons de Sobral*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Natal.
- SILVANO, Filomena; MEZABARBA, Solange R.
2019. Encontros entre Moda e Antropologia: Inícios, Debates e Perspectivas. In: *Cadernos de Arte e Antropologia*. Vol. 8, nº11, p. 15-27.
- SIMMEL, Georg.
1978. *The philosophy of Money*. London: Routledge.
- SOUZA, Miriam Alves de.
2006. *Os calon do Catumbi: ofício, etnografia e memória urbana*. Dissertação (mestrado em antropologia). Universidade federal Fluminense.
2017. *Ciganos Roma e Gypsies: projetos identitários e codificação política no Brasil e Canadá*. Rio de Janeiro: Autografia.
- STENGERS, Isabelle.
2004. Para além da grande separação, tornamo-nos civilizados? In: SANTOS, Boaventura S. (Org.) *Conhecimento prudente para uma vida decende: um discurso sobre a ciência revisitado*. São Paulo: Cortez.
2017. Reativar o animismo. In: *Caderno de Leituras n.62*. Belo Horizonte: Edições Chão da Feira.
2018. A proposição Cosmopolítica. In: *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, nº69, p. 442-464.
- STEWART, Michael.
1997. *The Time of The Gypsies*. Oxford, Westview Press.
2007. Mauvaises morts, prêtres impurs et pouvoir récupérateur du chant. In: *Terrain*, 20.

2013. Roma and Gypsy “Ethnicity” as a Subject of Anthropological Inquiry. In: *Annual Review of Anthropology* 42, p. 415-432.

STRATHERN, Marylin.

1992. Qualified Value: The Perspective of Gift Exchange. In: C. Humphrey e S. Hugh-Jones (orgs.), *Barter, Exchange and Value: An Anthropological Approach*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 169-191.

1997. Entre uma melanesianista e uma feminista. In: *Cadernos Pagu*, Vol. 8(9), Campinas, p.7-49.

2006. *O Gênero da Dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Editora da Unicamp.

2009. Uma relação incômoda: o caso do feminismo e da antropologia. In: *Mediações*, Vol. 14, n. 2, Londrina, p. 83-104.

2011. Cortando a Rede. In: *Ponto Urbe*, nº 8. São Paulo.

2014a. Sujeito ou objeto? As mulheres e a circulação de bens de valor nas terras altas da Nova Guiné. In: *O efeito etnográfico*. São Paulo: Cosac Naify, p. 109-132.

2014b. O conceito de sociedade está teoricamente obsoleto? In: *O efeito etnográfico*. São Paulo: Cosac Naify, p. 231-240.

SUTHERLAND, Anne.

1986. *Gypsies: The Hidden Americans*. New York, The Free Press.

TASSINARI, Antonella.

2007. Concepções indígenas de infância no Brasil. In: *Revista Tellus*, Campo Grande, v. 7, n. 13, p. 11-25.

TEIXEIRA, Rodrigo Corrêa.

1998. *Correrias de ciganos pelo território mineiro (1808-1903)*. Dissertação (mestrado em história). Belo Horizonte: UFMG.

2009. *História dos Ciganos no Brasil*. Belo Horizonte, Crisálida.

TESĂR, Cătălina.

2012a. “Women Married off to Chalices”: Gender, Kinship and Wealth among Romanian Cortorari Gypsies. Ph.D Dissertation, Department of Anthropology. University College London.

2012b. Becoming *Rom* (male), becoming *Romni* (female) among Romanian Cortorari Roma: On body and gender. In: *Romani Studies*. Vol. 22 nºffl 2, p. 113-140.

TOREN, Christina.

1999. *Mind, materiality and history*: explorations in Fijian ethnography. London: Routledge.

TOYANSKY, Marcos.

2019. Identidade ciganas: origens, grupos e contextos. In: GOLDFARB, Maria Patrícia Lopes; TOYANSKY, Marcos; OLIVEIRA, Luciana de. (orgs.) *Ciganos: Olhares e perspectivas*. João Pessoa: Editora UFPB.

VAN BAAL, Jan.

1975. *Reciprocity and the position of women*. Michigan: Van Gorcum.

VANZOLINI, Marina.

2010. *A flecha do ciúme: o parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu*. Tese de Doutorado, Antropologia, Museu Nacional /UFRJ.

2015. *A flecha do ciúme: o parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu*. São Paulo, Ed. Terceiro Nome.

VILAÇA, Aparecida.

2005. Chronically Unstable Bodies: Reflections on Amazonian Corporalities. In: *The Journal of the Royal Anthropological Institute*. Vol. 11., n. 3, London, p. 445-464.

VILAR, Márcio.

2016. *'A Vida do Cigano': Trauerrituale, Person und Tauschkreisläufe bei Calon-Zigeuner im Nordosten Brasiliens*. PhD Dissertation, Leipzig University.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo.

1986. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

2002 a. O problema da Afinidade na Amazônia. In: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, p 87-180.

2002b. Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo de parentesco. In: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, p. 401-455.

2009. The gift and the given: three nano-essays on kinship and magic. In: S. Bamford and J. Leach (Eds.), *Kinship and beyond. The Genealogical Model Reconsidered*. Oxford: Berghahn Books. p 237-268.

WAGNER, Roy.

1967. *The curse of Souw: principles of daribi clan definition and alliance*. Chicago: University of Chicago Press.

2010. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify.

WEINER, Anette.

1992. *Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-While-Giving*. University of California Press.

1994. Cultural Difference and The Density of Objects. In: *American Ethnologist*. Vol. 21, nffl 2, p. 391-403.

WILLIAMS, Patrick.

1984. *Marriage Tsigane: Une Cérémonie de Fiançailles Chez les Rom de Paris*. Paris: L'Harmattan Selaf.

2003. *Gypsy World: The silence of the Living and the Voices of the Dead*. Chicago: The University of Chicago Press.

YANAGISAKO, Silvia Junko, COLLIER, Jane Fishburne.

1987. Toward a Unified Analysis of Gender and Kinship. In: COLLIER, Jane Fishburne, and YANAGOSAKO, Silvia Junko (eds.). *Gender and Kinship: Essays Toward a Unified Analysis*. Stanford: Stanford University Press, p. 14-50.