UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS
HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA SOCIAL

FLORENCIA FERRARI

O MUNDO PASSA
uma etnografia dos Calon e suas relações com os
brasileiros

São Paulo
2010

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS
HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA SOCIAL

O MUNDO PASSA
uma etnografia dos Calon e suas relações com os
brasileiros

Florencia Ferrari

Tese de Doutorado
Departamento de Antropologia Social

Orientadora:

Profa. Dra. Lilia K. M. Schwarcz (USP)

Co-orientador:

Prof. Dr. Eduardo Viveiros de Castro (Museu Nacional)

São Paulo
2010

1 - Família de ciganos Calon, Itapecerica da Serra, São Paulo, 2008.
Foto: Luciana Sampaio.

Agradecimentos	1
INTRODUÇÃO	7
<i>Conhecimento situado</i>	<i>10</i>
<i>Metodologia.....</i>	<i>12</i>
<i>Nomenclatura.....</i>	<i>14</i>
CAPÍTULO 1 – VIRANDO CALON, VIRANDO GADJE.....	16
A) A história de Maria e Paulinho	16
<i>Vida de calin.....</i>	<i>18</i>
<i>Negociando vergonha</i>	<i>27</i>
<i>Negociando conhecimento.....</i>	<i>30</i>
B) Gadjes entrando	32
<i>Produção de colonidade</i>	<i>33</i>
<i>Negociando identidade</i>	<i>36</i>
<i>Resistência gadje.....</i>	<i>37</i>
C) Calon saindo.....	38
<i>Perspectiva deslocada</i>	<i>38</i>
<i>Do outro lado.....</i>	<i>41</i>
CAPÍTULO 2 – CIGANOS E GADJES: VERGONHA, GÊNERO E NEGAÇÃO	45
A) Relações entre ciganos e gadjes na literatura antropológica: o idioma da poluição	46
<i>Puro e impuro e outros pares de oposição</i>	<i>47</i>
<i>O gadje impuro.....</i>	<i>53</i>
<i>Teorias da alteridade</i>	<i>56</i>
B) Honra e vergonha.....	62
<i>Um tema mediterrâneo</i>	<i>62</i>
<i>O papel do gênero no código moral.....</i>	<i>64</i>
<i>Moralidade e hierarquia</i>	<i>66</i>
C) Puro e impuro: princípio da hierarquia.....	72
<i>Dumont e o sistema de castas indiano</i>	<i>72</i>
<i>Englobamento sem sistema.....</i>	<i>77</i>
D) Vergonha, gênero e negação entre os Calon	80
<i>Vergonha brasileira, vergonha calon</i>	<i>80</i>
<i>A vergonha e o não.....</i>	<i>84</i>
CAPÍTULO 3 – GRUPOS, REDES E ESCALAS.....	86
A) “Ciganos” no Brasil – panorama da literatura	86
B) O problema da noção de grupo social.....	92
<i>A presunção do grupo.....</i>	<i>92</i>
<i>O modelo clássico e a crítica</i>	<i>93</i>
<i>Socialidade e descrição</i>	<i>97</i>
<i>Redes e escalas: conexões parciais.....</i>	<i>99</i>
C) Traçando a rede calon	102
<i>Um retalho na escala do campo</i>	<i>103</i>
<i>Mineiros em São Paulo.....</i>	<i>105</i>
<i>O “country” paulista.....</i>	<i>107</i>
D) Fotografia de pousos e parentes.....	109
<i>Itapecerica da Serra.....</i>	<i>110</i>
<i>Jaboticabal e arredores.....</i>	<i>112</i>
<i>São Bernardo do Campo</i>	<i>113</i>
<i>Santa Fé do Sul</i>	<i>115</i>
CAPÍTULO 4 – FAZENDO-SE CALON	118
A) Jeito cigano	119
B) Socialidade calon no acampamento	123
<i>Modos e comensalidade</i>	<i>123</i>
<i>Afazeres e sossego.....</i>	<i>128</i>
C) Limpeza, arrumação e vergonha	133
<i>Modos de limpar.....</i>	<i>134</i>
<i>Limpeza e vergonha.....</i>	<i>139</i>
<i>Modos de arrumar.....</i>	<i>144</i>
D) Modos de vestir o corpo, estilo e agência.....	148
<i>Roupas, adornos, tatuagens e dentes de ouro.....</i>	<i>148</i>
<i>Estilo e agência.....</i>	<i>151</i>
<i>Jeito cigano e vergonha</i>	<i>157</i>

CAPÍTULO 5 – PERFORMANCE E EMOÇÃO.....	158
A) Uso da língua.....	160
<i>Chibi brasileiro</i>	<i>160</i>
<i>O dado e o construído.....</i>	<i>168</i>
B) Relações e afetos.....	170
<i>Emoções à flor da pele</i>	<i>170</i>
<i>Música sertaneja, choro e cerveja</i>	<i>175</i>
<i>Performance, emoção e vergonha.....</i>	<i>179</i>
<i>Fluxos de afetos, fofoca e mentira</i>	<i>181</i>
C) Performance, engano e ciganidade.....	186
<i>Um dia de “cigana”.....</i>	<i>188</i>
<i>Engano, sorte e eficácia.....</i>	<i>193</i>
CAPÍTULO 6 – NUNCA SOZINHO: TURMA, PARENTES E CASAMENTO.....	198
A) O gadje sozinho	198
B) Nomes e apelidos.....	203
C) Entre parentes	210
<i>As turmas e os chefes.....</i>	<i>210</i>
<i>“É tudo parente”; “É parente, mas nem tanto”</i>	<i>214</i>
<i>Casamentos possíveis e residência negociada</i>	<i>219</i>
D) Casamento como ponto de virada	234
<i>Casamento, gênero e vergonha.....</i>	<i>235</i>
<i>A vida como ela é.....</i>	<i>240</i>
<i>Casando com gadjes</i>	<i>243</i>
CAPÍTULO 7 – MORTE, NOMADISMO E PRESENTE.....	246
A) Morte, silêncio, apagamento, abandono.....	247
<i>Luto, aparência e índice.....</i>	<i>247</i>
<i>O trabalho com os mortos e a vergonha.....</i>	<i>255</i>
<i>Morte e deslocamento.....</i>	<i>256</i>
B) Nomadismo e pensamento nômade.....	257
<i>Origem e nomadismo.....</i>	<i>257</i>
<i>Nomadismo cosmológico</i>	<i>261</i>
<i>Modos e velocidades: categorias nativas</i>	<i>268</i>
C) Um presente extraído	273
<i>Vivendo para o presente</i>	<i>275</i>
<i>Calendário calon</i>	<i>279</i>
D) O espaço-tempo Calon e o ambiente gadje.....	282
<i>Uma visita ao médico.....</i>	<i>283</i>
<i>Mapas mentais, percepção espacial e o “ambiente gadje”.....</i>	<i>286</i>
OS CALON E O BRASIL, CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	292
<i>Os ciganos e o local.....</i>	<i>301</i>
<i>Os ciganos e o Estado.....</i>	<i>306</i>
BIBLIOGRAFIA GERAL	310
ANEXOS.....	331
Cronologia do campo	331
Glossário	332
Lista de palavras em <i>chibi</i>	333
Lista de indivíduos	334

Resumo

Esta tese é uma etnografia de uma rede de parentes de ciganos Calon que se espalha por todo o estado de São Paulo. O intuito é compreender como vivem esses Calon, e, mais especificamente, como criam socialidade no mundo dos *brasileiros*. O cotidiano calon é englobado por uma noção fundamental que diferencia calons e *gadjes* (não ciganos): a *vergonha* – um valor moral que organiza ideias de puro/impuro, sujo/limpo, ancoradas no corpo feminino. Fazer-se calon é produzir e mostrar *vergonha*, em um processo constante de diferenciação em relação aos *brasileiros*, impuros. A tese explora como a concepção da *vergonha* se liga à *viagem*, à língua, ao ser *ativo*, ao viver *apoiado*, ao ser *parente*, e às conceitualizações de tempo e espaço, criando uma socialidade calon *no meio* de nós, os *gadjes*.

palavras-chave: ciganos, identidade, etnicidade, sociedades complexas, São Paulo

Abstract

This dissertation is an ethnographic account of a Calon Gypsy kinship network that spreads throughout the state of São Paulo, in Brazil. The aim of this work is to understand how these Calon live and create sociality out of a *Brazilian* world. A fundamental category differentiates Calon from *gadje* (non Gypsies): *vergonha* (shame) – a moral value that organizes ideas of purity and impurity, anchored in the female body. In order to make oneself Calon one must produce and show *shame*, in an ongoing process of differentiation from the *gadje*. The thesis explores native categories of *travel*, language, being *active*, being *supported*, as well as conceptualizations of time and space, that inform how Calon create *sociality* among us, the *gadjes*.

keywords: Gypsies, identity, ethnicity, complex societies, São Paulo

Com o apoio do Programa Alban, Programa de bolsas de alto nível da União Europeia para a América Latina, bolsa n. E07D400741BR e da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp).

Agradecimentos

Quando comecei a pesquisar ciganos no Brasil, meu grande fantasma era o isolamento, a dificuldade de encontrar interlocutores para discutir a pesquisa de campo, a metodologia e as teorias adequadas aos sujeitos que eu conhecia. Boa parte de meu trabalho ao longo dos últimos cinco anos foi buscar diálogo. Esta tese é, ao contrário do que eu imaginava, resultado de muita interlocução.

Em primeiro lugar, quero agradecer a todos os Calon que conheci, especialmente a Rita, Sala, Chiquinho, Valéria, Luana, Pacau, Lurdinha e, em particular, à Carol, pela confiança. Devo este trabalho à generosidade com que me receberam. Luciana Sampaio foi quem me abriu o universo dessa família calon, não apenas apresentado-me a eles, como também disponibilizando-me todo seu acervo fílmico; sou imensamente grata.

Meus orientadores foram extraordinários. Lilia K. M. Schwarcz, me acompanha desde a graduação e o mestrado, e aceitou sem hesitar o desafio de me guiar por um caminho desconhecido (para ambas), corrigindo rotas e incentivando-me sempre com rigor e afeto. Foi um grande privilégio contar com Eduardo Viveiros de Castro como co-orientador. Em momentos decisivos, sugestões e comentários penetrantes influenciaram muito a *démarche* etnográfica e teórica da tese.

Entre março de 2008 e agosto de 2009, realizei um “sanduíche” de um ano e meio como pesquisadora do University College of London, que devo ao apoio da Fapesp e do Programa Alban de Bolsas. Tive portanto a sorte de contar com um terceiro supervisor oficial, o professor Michael Stewart, cujo amplo conhecimento no assunto cigano contribuiu de forma inestimável para o desenvolvimento deste trabalho, além de me introduzir na rede de pesquisadores consagrados ao tema na Europa. Graças a ele conheci os grandes autores nessa arena, que cito largamente na tese. Em especial, devo agradecer a Paloma Gay y Blasco, pelos comentários a um capítulo e às apresentações que fiz na EASA, em 2008, e na Romani School, em Budapest, em 2009. Judith Okely, também foi extremamente gentil, ao comentar largamente um capítulo, mantendo uma interessante e divertida correspondência por email. Yaron Matras, me recebeu e me dedicou um dia de trabalho em Manchester para analisar o vocabulário *chibi* calon, no âmbito do Romani Project. E Elisabeth Tauber foi igualmente amável ao ler e comentar um artigo sobre o “virar cigano”. Agradeço ainda a todo o grupo de 25 estudantes de doutorado que participaram das duas edições da Romani School, em 2008 na Romênia e 2009 em Budapest, particularmente a Jan Grill, Fabian Jacobs, Giovanni Picker, Yasar Abu Ghosh, Hana Synkova, Martón Rovid, Catalina Tesar, Gergo Pulay e Lenka Budilová, que contribuíram para a reflexão de muitas questões desta tese.

O ambiente acadêmico dos Departamentos de Antropologia Social e Cultura Material do University College of London foi extremamente profícuo e transformador. Ao professor Martin Holbraad devo muitas das formulações desta tese e o apoio decisivo no momento de estruturá-la. Presenteou-me com valiosos insights a cada vez que se dispôs a ler (também em português!) vários dos capítulos da tese. Agradeço ainda em especial a Susanne Kuechler, pelos comentários inspiradores ao capítulo que apresentei no Writing Up Seminar; a Allen Abramson nas reuniões do Cosmology Group; e a meus colegas Claudia Ituarte, Piero Giminiiani, Emiliano Zolla, Mylene Mizrahi, Joe Trapido, Anne Hoare, Meixuan Chen, Juan Rojas, Inge Mascher, David Orr, Nico Tassi, Diana Espírito Santo e Julia Sauma, pelas conversas nas salas e grupos de trabalho, nos almoços e chás da tarde diários. Thomas Rodgers e Matan Shapiro, além de fonte de estímulo mental ininterrupto, tornaram-se grandes amigos. Cabe uma menção à gentileza de Diana Goforth, secretária do departamento.

Dedico um agradecimento especial a meu colega e amigo Martin Fotta, também orientando de Stewart com pesquisa entre ciganos Calon na Bahia. Martin foi o grande interlocutor nesta tese, tendo sido em parte responsável pelo sucesso de minha aceitação no UCL, ajudando-me em assuntos burocráticos, bibliografia, comentando questões da pesquisa de campo e de toda a escrita da tese, com inteligentes provocações teóricas. Criamos juntos um grupo de discussão (o Pensamento Nômade), que teve a sorte de reunir algumas das pessoas mais capacitadas na discussão acadêmica sobre os ciganos no Brasil. Agradeço a todos do grupo pelas contribuições: Márcio Vilar, Brigitte Cairus, Aline Miklos e Diana Budur.

Quero lembrar dos comentários e indicações preciosas que Julio Assis Simões e Ana Cláudia Marques, por ocasião do exame de qualificação, me proporcionaram, orientando muitos dos caminhos seguidos pela investigação. Vários pesquisadores gentilmente me cederam seus trabalhos e teses por email; agradeço a José Antonio Kelly, Evaldo Mendes, Patrícia Goldfarb, Elizabeth Clanet, Elaine Silva, Sávio Silva de Melo, e José Dantas de Melo. A finalização da tese contou ainda com a contribuição de Marcio Ferreira da Silva, que me ajudou com as ferramentas de parentesco. A Marcio Goldman, cujo curso sobre antropologia simétrica constituiu uma virada na “imagem de antropologia” que guiou a tese, além dos instigantes comentários a papers apresentados na Anpocs e no seminário sobre Clastres. E a Piero Leirner pela leitura de assuntos dumontianos, que agradeço especialmente. À Sylvia Caiuby agradeço por seu cuidado onipresente.

Meus amigos antropólogos não participaram diretamente deste processo, mas sem eles, a antropologia não faria sentido para mim. Quero agradecer a meus muito queridos Paulinha Pinto e Silva, Valéria Macedo, Rose Hikiji, Gabriel Barbosa, e em particular a Renato

Sztutman, Stelio Marras e Silvana Nascimento pelo envolvimento em questões ciganas aqui e ali, e à minha comadre Paula Miraglia, amiga para todos os assuntos.

A Cosac Naify sempre me proporcionou um estimulante campo de diálogo e conhecimento. Agradeço a todos os que se interessaram por minhas histórias ciganas, e ao Charles Cosac por *suas* histórias ciganas. Augusto Massi é um daqueles amigos que cuidam da gente: traz livros sobre ciganos de sebos e livrarias, incentiva nos momentos decisivos, e sempre que pode, contribui com a sua letrinha inconfundível para que o pensamento por vezes estabonado se mostre com mais precisão, não tenho nem como agradecer.

Finalmente, quando se tem uma filha no ano em que se começa o doutorado, o trabalho que resulta na tese só é possível com um apoio incondicional daqueles que estão ao redor. Quero agradecer à minha mãe, Patrícia, cujo afeto e determinação me marcou de uma maneira que mal começo a conhecer, ao Hélio, pela postura ética, ao meu irmão Felipe e à Pata; ao meu pai, Pablo, meu porto seguro para questões profundas, à Karin e aos meus irmãos Carlo e Julia. Aos meus avós, Alicia e León, que serão sempre um modelo de vida para mim e toda a família. Aos meus tios Mariali e Marcelo pela lembrança frequente de debates ciganos. À Mônica com sua força presente. À Malu, querida, por sua deliciosa curiosidade infinita. À Tereza, por ser tão incrível com a Violeta. E aos amigos-vizinhos, Guile Wisnik e Elaine Ramos, pelas trocas de ovos, livros e Macintoshs nas horas certas.

Todo mundo gostaria de ter uma irmã como a Nani, pra tudo na vida, inclusive para ajudar a desenhar mapas na tese...

Finalmente, agradeço ao Martin, meu grande cúmplice.

para Violeta e Martin

O outro ou o outro
O contrário do contrário, apenas.
João Guimarães Rosa, *Tutaméia*.

INTRODUÇÃO

O contato inicial com um grupo de ciganos Calon não se dá sem grande resistência. Os Calon que conheci chamam aos não-ciganos de *garrons* e *garrins*, ou *gajons* e *gajins*, e seu mundo se faz em oposição a estes. O primeiro desafio do pesquisador-*gadje*¹ em campo será ultrapassar a barreira que o rótulo de “*gadje* desconhecido” lhe impõe. Diante de um *gadje* desconhecido, os Calon se divertem inventando um nome, enganando na leitura da sorte, ganhando vantagem nos negócios. Um *gadje* no meio de um grupo de calons é uma presa fácil: cada um tendo a conviência dos demais, colabora na cena que faz do *gadje* um forasteiro. Um mente, o outro faz um comentário em uma língua incompreensível; todos riem, depois ficam em silêncio; observam, se entreolham e fazem gestos faciais cúmplices. O *gadje*, também chamado de *brasileiro*, inevitavelmente fica de fora.

Como os Calon conceitualizam os *gadjes* e a relação com eles? A questão principal desta tese é, de alguma maneira, metalinguística, no sentido de que pretende descrever a relação entre os Calon e os *gadjes por meio* da relação entre calons e um *gadje*. Mais especificamente, entre calons e uma *gajin*, já que o fato de eu ser uma mulher traz uma série de implicações para a relação que estabeleço com eles, e portanto para a descrição que resulta disso. A um calon não se faz uma pergunta direta. A resposta será evasiva, enganosa ou ainda buscará se aproximar à expectativa daquele que pergunta. Somente a observação participante permite acessar a complexidade do mundo calon. Para isso, é preciso situar-se entre eles. A seguir, narro um episódio que colaborou para a tomada de consciência de meu lugar em campo como mulher *gajin*, e que, por contraste, revelou questões fundamentais do mundo calon.

¹ *Gadje* é a categoria do “não cigano” tal como aparece nos estudos ciganos, especialmente no Leste Europeu. Essa palavra ganha grafias e sotaques diferentes segundo a localidade (em distintos países, e regiões do Brasil): *gadjo/gadji*, *gorgio*, *gaje*, *gaze*, sendo “on” o sufixo masculino e “in”, o feminino. Os Calon com quem convivi usam predominantemente as formas *gajon/gajin*, *garron/garrin*. Há, no entanto, uma série de variações. Os Calon se referiram a mim como *gajin*, *garrin*, *rarlin*, *rainzu*, *lukurrin*, *burnin*, *burrin* e, provavelmente, outras que eu não pude identificar. No nordeste do Brasil, os *gadjes* são chamados de *juron* e *jurin*. Optei por usar como categorias analíticas *gadje* para o substantivo não cigano; *gadjo* e *gadji*, para suas variações masculina e feminina; e *gadje* como atributo do não cigano, diferenciando-as das categorias nativas, que citarei conforme o contexto. *Brasileiro* e *brasileira* são formas alternativas de nomear o *gadje*. Note-se que, de modo geral, as categorias nativas são italicizadas.

Em outubro de 2006, acompanhando um grupo de teatro,² eu visitava pela primeira vez um acampamento em São Bernardo do Campo, na Grande São Paulo. Havia ali um núcleo familiar formado por um casal de meia-idade, seus três filhos casados – duas moças e um rapaz –, cada um vivendo com sua família em sua própria barraca. Mantive visitas frequentes até fevereiro de 2007, quando tive de interromper o campo. Retrospectivamente, penso que ali houve uma troca de “experimentos”. Toda a relação se construiu, inadvertidamente, em torno da ambiguidade de minha identidade. Eu me apresentei como estudante, casada, com uma filha, mas de fato nunca levei minha família para conhecê-los. Ingenuamente, posso dizer agora, “vestia-me” para ir a campo, optando por usar saia comprida, em lugar de calças. Vanusa, uma das moças, logo quis me vender um vestido “de calin”. Aceitei de imediato pagando o que ela pedia e recebi um exemplar dessas roupas extremamente chamativas, com rendas, fitas, babados, que tão facilmente identificam as “ciganas” na cidade. Aos poucos, uma situação bastante *sui generis* se criou. Ao manifestar a vontade de acompanhá-las à cidade para ler a mão, sugeriram-me que eu fosse vestida “de calin”. Baú, a mãe, me perguntou: “Você vai pra cidade hoje? Você chama gente pra nós ler a mão?”. A filha Vanusa acrescentou: “O vestido, você não vai por?”. Encorajada por tal deixa, fui ao banheiro me trocar. As crianças vieram junto: “A *garrin* vai de *cigana*. Ficou bom pra ela”. As crianças me olharam e disseram: “Você já virou *cigana*!”. Mais tarde, Baú sugeriu: “Você não quer casar com um calon? Ah, é casada. É casada e tem filha... Você já tem jeito de *cigana*. Lá em Itapevi, os Calon casaram tudo com as *garrin* da cidade”. E deu ordens para ajustar minha aparência: “Penteia o cabelo dela! Dá um chinelo pra ela!”. Perguntei por que não posso usar meu sapato “boneca” e uma das crianças esclareceu: “*Cigana* não gosta, não parece *cigana*”. Todos acharam graça, não podiam acreditar que aceitara me vestir assim. O pai se aproximou e indagou: “E de lá [do centro da cidade] você vai embora? E vai vestida como? Assim?”. No caminho, de carro, ainda grande agitação: quatro mulheres, duas crianças, e eu, no meu Renault Clio. Divertiram-se comigo. Perguntaram se uso biquíni ao ver a marca no pescoço. “Vai à praia e fica só de

² Trata-se do projeto de Reinaldo Santiago e Marcília Rosário, diretores de um grupo de teatro do Departamento de Artes Cênicas da Unicamp, que desenvolveu uma pesquisa com ciganos como preparação para a peça, que esteve em cartaz em São Paulo, em 2007, *O povo invisível*. O grupo visitava acampamentos na região metropolitana de São Paulo, e encenava contos ciganos, adaptados do livro que eu publicara em 2005, *Palavra cigana – seis contos nômades*.

biquíni?”. Riram. “E o seu marido?” Eu disse: “Ele é *gajon* mesmo”. Repetiram: “Ele é *gajon*”, e caíram na gargalhada. Eu não entendi bem o porquê. Passamos o dia numa praça, “chamando os *garron*” para ler a sorte. Na volta, disseram: “Ela sentou com a gente no chão pra comer. Ela não liga não! Ela faz tudo que nem nós”.

Essa aparente facilidade em “virar *cigana*” escondia sentidos que logo se tornariam claros. Após alguns dias de convivência, a recepção aberta, quando não calorosa, deu lugar a um silêncio reticente logo substituído por clara hostilidade. Vanusa, a calin que me recebia em sua barraca, sugeriu-me evitar o acampamento, e encontrá-la no dia seguinte diretamente na cidade. Ela alegava que sua cunhada tinha ciúmes de mim em relação ao marido dela, e até poderia-me “bater”. Eu não havia trocado uma palavra sequer com o rapaz sem estar rodeada por metade do acampamento, mas teria dado motivo de suspeita ao entrar na barraca dela (mantida aberta) em sua ausência – o fato de ter sido chamada pelas crianças para tirar fotos das bonecas não aliviava em nada minha situação. Os dias se seguiram com crescente resistência. Somou-se a isso um mal-entendido envolvendo um gravador – elas desconfiavam de um sistema de escuta cuja finalidade só podia ser policial ou jornalística, mas, em todo caso, *contra* eles. Entre o ciúme e a suspeita, Vanusa deixou de atender o telefone celular, e seu marido me aconselhou expressamente a não voltar ao acampamento.

Foi preciso um trabalho de campo prolongado em outro *pouso*³ para que eu pudesse dar uma interpretação significativa à situação que se havia criado naquele “primeiro contato”. Eu imaginava que me apresentar usando saia⁴ e mostrar minha disposição para fazer as coisas como as calins – sentar, comer, prender o cabelo como elas – facilitaria nossa relação, na medida em que eu respeitava certo senso comum de bom comportamento. Mas minha boa intenção tornou-se logo um ato perverso de borramento de fronteiras, criando uma posição ambígua e por isso mesmo passível de um mal-entendido. Eu não tinha como prever o quanto o fato de me *parecer* com uma *cigana* poderia causar problemas para a pesquisa de campo. E, no entanto, foi nessa

³ *Pouso* é como os Calon chamam um terreno para acampar.

⁴ Aliás, seguindo sugestão da etnografia de Judith Okely entre os Traveller da Inglaterra: “Mais do que chamar a atenção como alguém de fora, era importante que eu me mantivesse discreta. [...] Eu aprendi tanto quanto possível a imitar a enunciação deles. [...] Fiz ajustes necessários quanto à roupa: usando saias longas e modestas, e malhas largas e de gola alta” (1983: 43).

situação tensa que vi surgir o tema desta tese. Como era possível que falassem do *gadje* como um estranho e ao mesmo tempo cogitassem que ele “virasse” *cigano*, vestindo-se, parecendo-se a eles e casando-se com um deles? Esta tese partiu, portanto, da intuição de que é possível “fazer-se calon”.

A lição prática do episódio serviu-me para repensar a metodologia de pesquisa. Tive de escolher outro campo, e recomeçar de zero uma relação com outra família, em um *pouso* em Itapecerica da Serra, cerca de dez meses mais tarde, em outubro de 2007. Passei a me apresentar explicitamente como *gadji*. A calça jeans tornou-se para mim símbolo dessa posição, que assumi conscientemente. Fiz questão, ainda, de levar minha filha ao campo, o que foi uma decisão acertada não apenas porque o lugar de “mãe” me livrou do rótulo de “mulher sozinha”, sinônimo de “oferecida”, mas sobretudo porque Violeta, então com dois anos e meio, me ajudou a criar vínculos com essa nova *turma*.⁵ Tomada certa distância, e com uma experiência de campo mais prolongada entre esses outros Calon, releio meu caderno de campo e percebo a riqueza do caso de São Bernardo, no qual fui objeto de experimentação. Ele condensa noções importantes da construção de pessoa calon em oposição ao *gadje*, e inclui referências à cosmologia, à moralidade, à conceitualização do espaço, e ao universo feminino de modo geral.

Conhecimento situado

A etnografia que apresento ao longo da tese é, como toda etnografia, parcial, ou seja, atrelada a uma posição, a um ponto de vista que produz um “conhecimento situado”.⁶ Não se trata apenas de recusar a ideia de um conhecimento “objetivo” sobre o mundo, mas, sobretudo, de afirmar que o conhecimento é fruto da experiência que tive com eles, sendo considerada “mulher, jovem, com filha, *estudada* e *gajin*” entre calons. A primeira implicação dessa conjuntura é que o mundo calon ao qual tive acesso foi fundamentalmente feminino. Ao me submeter ao código de bom comportamento

⁵ Uma *turma* se constitui de parentes e afins em torno de um líder comum.

⁶ A expressão “conhecimento situado” foi cunhada por Donna Haraway no contexto do debate feminista nos anos 80 para definir um saber corporificado, isto é, um saber no qual o significado se cria através dos *corpos*. A autora reivindica uma “objetividade feminista”, uma “posição limitada”, “parcial” (1988: 588, 592). Entendo que o conceito indica uma relação de transformação mútua entre pesquisador e pesquisados, que não podem ser apreendidos em posições fixas, como “identidades”.

calon, participei de atividades domésticas, conversas, idas à cidade, leitura da sorte etc., restringindo minha circulação à esfera feminina. Salvo algumas exceções – quando o chefe ou seu filho me pediam para levá-los de carro a algum lugar –, não participei da maioria das atividades e situações predominantemente masculinas como o *rolo*,⁷ as negociações de empréstimo de dinheiro, as conversas sobre carros e cavalos no fim da tarde. O mundo masculino aparece aqui através do olhar das calins e do meu próprio de mulher-*gadje*. É possível que um pesquisador do sexo masculino descreva uma socialidade bastante diferente da que apresento aqui, em função da moralidade calon operar por um corte de gênero muito acentuado. De fato, a noção de *vergonha*, que está na base de toda a etnografia, está ligada diretamente ao corpo feminino, como veremos nos capítulos 1 e 2. É possível que os homens calon falem de outros assuntos.

Além desse, outro desafio da tese é, como já explicitiei, falar da relação dos Calon com o “outro”, sendo eu mesma esse “outro”. Guimarães Rosa, em “O outro ou o outro”, – um de seus contos que versam sobre ciganos –, publicado em *Tutaméia*, toca em um tema fundamental. O autor descreve a ida de um delegado e seu sobrinho, o narrador, a um acampamento de ciganos calão, que viviam de tropas, tachos de metal e adivinhação. O delegado *gajão* vai tirar satisfação com o *calão* seu amigo: uma denúncia de furto que lhe diz “desrespeito”. Prebixim, o protagonista, “com manhas sinceras, arranjadinho de vantagens”, diz ao delegado: “Faço nada não, *gajão* meu amigo. Tenho só o outro ofício [...] É o que não se vê, bah, o de que a gente nem sabe”. “O contrário do contrário, apenas”, conclui o narrador sobre a cena (1967: 119). Guimarães já no título anuncia o tema da alteridade para além da representação do cigano como “nosso outro” – lugar do temor e do fascínio, tal como aparece em diversas obras literárias (de Cervantes, Machado de Assis, Raduan Nassar, Canetti e Zola, para citar alguns dos muitos nomes).⁸ É possível ver, em “O outro ou o outro”, nossa formulação da alteridade em diálogo com a alteridade do ponto de vista cigano. Se o cigano é o nosso outro, quem é o outro do cigano? Mas – eis a pergunta que realmente interessa, sob que condições o “contrário do contrário” *não* é o *mesmo*? Ou,

⁷ O *rolo* implica não apenas compra e venda, mas também troca de mercadoria.

⁸ Ver Ferrari 2002 para uma análise da representação do cigano detida de obras desses e de outros autores.

em outras palavras, o que é o *gadje* para o cigano, e como é possível falar dessa relação *por meio* da relação com ele?

Há ainda um terceiro aspecto a destacar. Se a antropologia se estabeleceu a partir da ideia do “exótico”, cujas diferenças salientes em relação a nossa cultura permitem concebê-lo como “outra cultura”, da qual a língua, os hábitos alimentares, a relação com um ambiente específico, a religião, o parentesco, e assim por diante, formam uma “tradição” particular, o que dizer desses ciganos, que vivem na mesma cidade que eu vivo, falam português, comem arroz, feijão, carne, salada e macarrão, escutam música sertaneja, compram tecidos no centro da cidade, casam-se na Igreja Católica, e de vez em quando vão se benzer com um pai-de-santo? As noções de tradição e de autenticidade devem ser descartadas para descrever o fenômeno cultural que temos diante de nós. Eles se dizem Calon e eu acredito que sua experiência do mundo é muito diferente da minha. Porém, em vez de apreendê-la por contrastes manifestos, será preciso reconceitualizar meu mundo nos termos do mundo deles. Será preciso entender como usam o português para falar de suas concepções de mundo, como usam a cidade que compartilhamos fazendo dela um espaço calon, como preparam e servem o arroz e feijão, tornando a comensalidade um valor de calonicidade. O deslocamento irrisório, de míseros 32 km de minha casa ao acampamento, demanda, entretanto, um amplo deslocamento de sentido. É preciso desconfiar das semelhanças dos significantes, e imaginar processos que recriam camadas de significados.

Metodologia

Esta pesquisa se baseia em duas grandes fontes de informação: a pesquisa de campo e um arquivo videográfico com mais de 100 horas de filmagem. O núcleo de minha pesquisa de campo é uma família de ciganos Calon, acampada em um terreno em Itapecerica da Serra, com quem convivi de outubro de 2007 a março de 2008, mantendo contato e visitas entre 2009 e 2010. Esse foi meu campo “mais recente” e também mais bem-sucedido. As outras experiências de campo, mais modestas e às vezes frustradas, ocorreram todas no Estado de São Paulo: dez dias entre calons em Santa Fé do Sul, em 2001; quatro meses de visitas intermitentes a um *pouso* em São Bernardo do Campo; estadias de alguns dias com uma *turma* em Jaboticabal, em outubro de 2007, que me introduziu aos seus parentes em Itapecerica, onde finalmente estabeleci vínculos mais duradouros. Esse campo diverso fornecerá dados ao longo da

tese, seja estabelecendo contrapontos, seja corroborando a etnografia principal. Os contextos de campo são apresentados no capítulo 3, e um anexo informa a cronologia de campo desde 2000, quando visitei pela primeira vez um acampamento cigano.

Além da “observação participante”, trabalhei com um valioso material fílmico. Luciana Sampaio, fotógrafa e documentarista paulista, realiza um trabalho há mais de doze anos com a família calon que conheci em Jaboticabal e Itapeceira. Ela acompanha, fotografando, a família de um dos chefes da *turma*, e já os seguiu em inúmeros *pousos* ao longo desse período. Em razão disso, conhece bem toda essa família, da qual tem um grande arquivo fotográfico. Em 2006, Luciana iniciou um projeto de documentário⁹ sobre essa família e me convidou para trabalhar junto.¹⁰ Concretamente, tive à disposição mais de 100 horas gravadas em vídeo da família extensa¹¹ com a qual fiz pesquisa de campo. Esse material foi de uma riqueza incomensurável para a produção desta tese, em especial no plano do discurso (da fala), algo muito difícil de obter – a julgar pelo aperto que passei em razão de um gravador de voz –, especialmente com o grau de franqueza que Luciana obtém de seus interlocutores. É claro que a filmagem, criada em um ambiente de intimidade com os Calon, é feita do ponto de vista de Luciana, nem sempre familiarizada com preocupações e conceitos antropológicos e às vezes impondo sua visão de *gadje* aos entrevistados. Em consequência disso, o material filmado não apenas registra depoimentos reveladores da cosmologia calon, amplamente citados nesta tese,¹² como

⁹ O material coletado por Luciana serviu de matéria-prima para o filme *Diana e Djavan – casamento cigano*, vencedor do prêmio Etnodoc 2007, e será ainda base de um longa-metragem, atualmente em edição.

¹⁰ Luciana me possibilitava a entrada a um campo novo, e eu a ajudava a formatar um projeto sensível a questões antropológicas. Como resultado dessa parceria, ela ganhou um edital para fazer um filme etnográfico e me deu livre acesso a seu arquivo.

¹¹ A família extensa, no caso calon, inclui não apenas consanguíneos laterais (irmãos e primos de primeiro e segundo graus), mas também afins, todos ligados por uma rede “muito conectada” por múltiplos redobramentos de aliança.

¹² Nas circunstâncias em que o modo de falar era ele próprio matéria de análise, mantive deliberadamente o registro oral e imprecisões de linguagem próprias da oralidade (não exclusiva dos ciganos, evidentemente) e erros gramaticais. Se optei por manter esse registro, foi por considerar que o “sotaque” e o modo eventualmente “errado” de falar fazem parte da matéria a ser descrita. Assim, por exemplo, ao transcrever “forgada”, em vez de “folgada”, indico que o sotaque “caipira” dos Calon está, ao menos parcialmente, em continuidade com o sotaque da região em que circulam. Será preciso acumular outras etnografias para confirmar fenômenos análogos em outras regiões.

também a própria relação entre Luciana-*gadji* e os Calon, objeto privilegiado de reflexão aqui. O estranhamento mútuo que atravessa boa parte da filmagem é significativo para pensar o tema que busco cercar. Por isso, Luciana acabou tornando-se uma personagem da tese, no meio de outras personagens ciganas.

Nomenclatura

A nomenclatura cigana não faz parte ainda do senso comum da disciplina antropológica, logo, é preciso esclarecer alguns conceitos antes de começar propriamente a tese. A pesquisa de campo que embasa esta tese foi realizada com famílias de ciganos Calon. Os estudos ciganos no Brasil costumam distinguir os Calon – cuja aparição no Brasil Colônia data do século XVI e está ligada a constantes ondas migratória vindas da Península Ibérica – dos Rom, provenientes do Leste Europeu, que teriam chegado ao país no século XIX. Os Calon que conheci se diferenciam destes últimos, aos quais chamam de *tacheiros*, devido à tradicional habilidade de forjar tachos de metal. De modo geral, podemos diferenciar os Calon dos Rom em termos de língua,¹³ organização social e atividades econômicas, embora as conexões concretas entre eles possam ser mais estreitas do que se suspeite. Entre os Calon, há sempre um avô, uma mãe, uma mulher *tacheiro(a)*. Uma investigação nesse sentido ainda se faz necessária. De todo o modo, os Rom no Brasil se concebem como famílias – Kalderash (caldeireiros), Matchuaia, Horarranê, Boiash. Como tive a oportunidade de conversar com alguns ciganos Rom, essa nomenclatura deve aparecer ao longo da tese.

No capítulo 2, discuto os problemas inerentes à definição de um “grupo social”, recusando a ideia de uma entidade discreta. “Os Calon” não são, portanto, um grupo homogêneo nem sequer um “grupo” *tout court*. Quando, nesta tese, uso a expressão genérica e não marcada, “os Calon”, refiro-me concreta e especificamente à rede de pessoas que conheci, ligadas por relações de parentesco. Não há, assim, qualquer intenção de generalizar os dados de campo para outros Calon do Brasil, que de resto suponho apresentarem diferenças significativas em relação aos que conheci. Nos

¹³ Enquanto o *chibi* dos Calon constitui um “repertório lexical” com palavras derivadas do romani e do caló falado por ciganos na Península Ibérica, acrescido já de palavras derivadas do português, o romani falado pelos Rom é uma *língua*, no sentido de um sistema formado não apenas por vocábulos, mas por uma estrutura linguística, ausente no *chibi*.

momentos em que é interessante apontar diferenças, uso termos marcados como “os Calon de Itapeperica”, “os Calon de Jaboticabal”, “os Calon de Santa Fé”, “os ciganos baianos”, como recurso expositivo, sem contrapartida real.

Finalmente, a palavra “cigano” (e seus derivados) guarda camadas de significado, que cabe explicitar. Emprego-a em três sentidos principais: 1) *cigano*, em itálico, como categoria etnográfica, isto é, tal como usada pelos Calon para falar de si mesmos diante do *gadje*; 2) cigano, sem marcação tipográfica, como categoria analítica, em um plano mais abstrato, para referir a uma literatura que inclui diferentes autonominações (Rom, Sinti, Calon, Travellers, Roma etc.), reunidas em torno de uma ideia comum de ciganidade; e, finalmente, 3) “cigano”, entre aspas, como uma categoria usada pelos *gadjes*, pelo Estado, pela mídia, que carrega todo um imaginário de estereótipos *gadjes* acerca dos ciganos (ver Ferrari 2002).

Esta tese é um esforço de compreender os Calon a partir de uma abordagem heurística. Mais do que propor uma teoria do mundo calon, desejo apreender uma *teoria calon do mundo*. Adaptando uma formulação de Roy Wagner para os Daribi, o esforço está em descrever como os Calon criam suas próprias realidades e como criam a si mesmos e suas sociedades por meio destas, mais do que saber “o que são essas realidades”, “como se originaram” ou como se relacionam com aquilo que “realmente está lá”. O caráter de tal empreitada é necessariamente inconcluso.

CAPÍTULO 1 – VIRANDO CALON, VIRANDO GADJE

Início esta tese com narrativas de fronteira. São histórias de *brasileiras e brasileiros* que se casaram com calons; de uma calin que imagina para si uma vida *gadje*; de uma “*brasileira e cigana*” que, filha de mãe rom kalderash e pai *gajon*, vive nos dois “mundos”. São casos marginais no contexto da etnografia calon que, justamente por não serem o “padrão”, levantam uma série de questões para esta investigação, em especial para o problema central que procuro definir: como os Calon conceitualizam a relação com o *gadje*.

A história de Maria, a primeira a ser relatada, será uma referência ao longo da tese, não apenas por Maria ser parte do núcleo familiar que me adotou, mas, sobretudo, porque foi através de seu olhar estranhado que pude paulatinamente ter acesso a grande parte das categorias calon, e à visão de mundo deles. Graças à cumplicidade de *gadje* que desenvolvi com essa moça, fui introduzida a situações das quais eu estava excluída – por ser “de fora” –; eventos que iluminaram um conjunto de práticas cujo sentido até então me escapava.

Este capítulo não apresenta – ainda – a perspectiva “dos Calon”. Antes, mostra-os “pelas bordas”, através de perspectivas oblíquas. Fala-se do que é ser calon por meio de contrastes e resistências. Espero com isto introduzir, de imediato, a complexidade e as contradições que a trama calon implica: o *gadje* é categoria de alteridade, mas ele está dentro do acampamento – casado e com filhos calons. Ao mesmo tempo, ele é miragem, horizonte de vida para alguns calons. A partir dos estudos de caso apresentados aqui, buscarei, nos capítulos seguintes, enunciar as principais questões teóricas da tese.

A) A história de Maria e Paulinho

Maria é uma brasileira de 20 anos. Seus pais são separados, ela viveu desde pequena com a mãe, os dois irmãos menores e seu padrasto. Como é usual numa família de classe-média paulista, ela estudou até o terceiro colegial. Quando fazia curso preparatório para prestar o vestibular para medicina (queria ser pediatra), Maria anunciou o desejo de se casar com um “cigano”. A disposição mostrou-se, a princípio, repentina e esdrúxula. Entretanto, alguns elementos de sua história parecem ter

contribuído para tal escolha. Segundo ela conta, sua avó paterna, com quem não teve muito contato, era “cigana”. No seu imaginário infantil e na mitologia da família, seu avô vivia numa cidade do interior, onde havia um acampamento “cigano” um pouco afastado da cidade. Um dia, em uma ida de sua avó à cidade, eles se conheceram e, à noite, “ele foi até o bando e a roubou”. Maria não tem certeza, mas acha que sua avó era [Rom] Matchuaia. Em outra ocasião, Maria conta que já foi “cigana” em outras encarnações. Médiun, ela frequentou um centro de Umbanda,¹ onde “recebia dois ciganos desencarnados”. Um dos espíritos era uma “cigana” que “descia” nela: sua voz mudava, sabia ler as cartas, “fazia tudo como uma cigana”.

Paralelamente, Maria viveu imersa no universo de uma pequena loja de *gadgets* (celulares, bichos de pelúcia, bonecas, canetas etc.), gerenciada por sua mãe e seu padrasto. A mãe viajava, ao menos uma vez por mês, ao Paraguai – conhecido posto de venda de mercadoria falsificada –, de onde trazia pelo menos duas grandes sacolas de produtos. As sacolas passavam a fronteira por barco, à noite, sob a forma “de contrabando”. O esquema era organizado pelo dono de uma empresa de ônibus. A loja ficava na rua comercial de um município próximo a São Paulo. Não longe dali havia *pousos* de ciganos. Estes, como de costume, vão do acampamento à “cidade”: as mulheres leem a sorte, e os homens fazem *rolo*. Foi assim que o padrasto de Maria conheceu alguns ciganos, que ofereciam ou compravam produtos da loja.

Aos 18 anos, Maria decidiu que queria se casar com um “cigano”. Um velho calão conhecido de sua família lhe deu o contato de Paulinho, um sobrinho solteiro. Sem conhecê-lo, e sem se preocupar com o que lhe esperava, Maria telefonou ao rapaz e, sem rodeios, disse-lhe que queria casar-se com ele. Paulinho ficou surpreso, não “estava esperando esse casamento, tava fazendo *rolo* com um primo”, mas concordou prontamente.² Então, Maria perguntou: “Mas, e se você não gostar de mim?”. “Não

¹ Na Umbanda, uma das entidades recebidas pelo médium é a Pombagira cigana, ligada a Exu e também conhecida pelo nome de Maria Padilha ou Sete-Encruzilhadas, e se define como “mulher de sete maridos, senhora da noite, rainha da madrugada, vencedora de demandas, moradora dos cruzeiros, das encruzilhadas, dos cemitérios” (Farelli 1999: 25). É associada à sexualidade e à magia. Há duas obras recentes acerca da relação entre Umbanda e ciganos no Brasil. Cf. Vos 2007 e Thiele 2006.

² Muito tempo depois, quando já frequentava o *pouso*, Paulinho me diria que aceitou a proposta porque “já estava na hora de casar”, mas a facilidade com que se deu o acordo só ganhará sentido ao longo da tese, quando se compreende a noção de pessoa calão.

tem problema, pode vir.” Paulinho, que até então dormia na barraca com seus pais e as duas irmãs menores, saiu de imediato para providenciar fogão, geladeira e outros “trens”, arrumando a nova barraca para a chegada de Maria. Nessa época, em 2006, ele morava acampado em Ribeirão Preto, a 350 km de São Paulo. Maria embarcou em um ônibus e foi encontrá-lo. No dia seguinte, os irmãos dela, contrariados, foram buscá-la e a levaram de volta para São Paulo. A mãe, no entanto, acabou concordando com o casamento, e Paulinho empreendeu a viagem para trazer Maria oficialmente ao acampamento. Embora Maria fosse virgem – o que, segundo ela, o marido não sabia, ou duvidava –, não houve propriamente uma “festa cigana”.³ Eles apenas “juntaram” e fizeram uma pequena comemoração para os parentes mais próximos. Esse caso, com os desdobramentos que apresentarei a seguir, suscitou questões relevantes acerca da relação entre ciganos e *gadjes*.

O momento da chegada de Maria ao acampamento interessa-me especialmente, pois explicita, por meio do estranhamento de Maria, como os Calon aparecem para uma *brasileira* e, inversamente, como os *gadje* aparecem para os Calon. O mundo entre eles não é o mesmo quando visto de uma perspectiva, ou de outra. Maria se dispôs a experienciar essa conexão. Os *gadjes* que estão em volta do acampamento, em especial a família que aluga o terreno para os “ciganos”, mostram-se surpresos pela escolha de Maria. Por que ela teria optado espontaneamente por deixar o “conforto” de sua casa e de sua vida de estudante, para viver viajando, em barraca, cozinhando, lavando e limpando para ela e o marido? A narrativa de Maria, entretanto, oferece algumas pistas para entender como diversos elementos colaboraram para que buscasse o “mundo cigano”.

Vida de calin

Maria lança mão de duas relações com o passado para reivindicar sua aproximação com os ciganos: o parentesco (a avó) e a encarnação passada.⁴ Curiosamente, nenhuma dessas duas “heranças” é valorizada pelos Calon quando Maria se apresenta. Sua calonidade não deve ser buscada no passado, mas sim na capacidade de ela se

³ Sobre a “festa cigana”, ver cap. 5.

⁴ Daan Vos (2007) narra a história de um pai-de-santo que atribuí a encarnação de espíritos ciganos ao fato de ter um avô cigano, em sua tese de mestrado no departamento de Antropologia Cultural da Universidade de Leiden, na Holanda.

comportar como uma calin no *presente*. O conceito de “calonidade” é uma escolha deliberada para evitar a noção de “identidade calon”. A recusa da noção de identidade, a qual reifica processos em “entidades” existentes *a priori*, se dá em favor de uma noção de “processo”. A “calonidade” não configura uma “lista de atributos”, mas um processo de “fazer-se”, um modo de agir “em construção”, continuamente reinventado e incompleto, por definição. Nesse sentido, a calonidade é ela própria performativa, quero dizer, é definida na e pela performance, o que não se confunde com a formulação de uma “identidade calon” atualizada em múltiplas performances.⁵

A fala de Maria relembrando o começo dessa relação assemelha-se muito à descrição que faz Roy Wagner acerca de um antropólogo chegando ao campo (1975). Os desconfortos, a sensação de inadequação, o contraste dos costumes, a tomada de consciência de sua “cultura” por meio da “cultura” do outro fazem parte do que chamamos de “choque cultural” ([1975]1981). Maria percebe o que ela é, e suas limitações, à medida que aprende o que é ser calin: “Não é muito fácil não, mas com o tempo acostuma. No começo eu não sabia cozinhar, fazer arroz, lavar e arrumar a barraca, amarrar cortina, pegar água, nada”. Seu marido corrobora: “Depois de casado vai no *costume*”. Sua sogra, Rosa, é responsável por conduzi-la na performance⁶ de sua nova condição; ela ensina e ajuda a nora, mas também exerce firme controle sobre ela.

O corpo de Maria parece o primeiro objeto de preocupação.⁷ Ela não pode mais usar as calças e blusinhas de alça que deixam os ombros à mostra de seu guarda-roupa de

⁵ Para a definição e os desdobramentos do conceito de performance calon, ver cap. 5.

⁶ A percepção dos Calon a respeito da performance realizada por um *gadje* é sensível a diferenças. Em um dos primeiros contatos, quando Tata contou pela primeira vez que seu neto havia se casado com Maria, Luciana lhe perguntou: “E ela virou ‘cigana’?”. Tata então respondeu: “Ela veste roupa nossa. Nós não a conhecíamos, conheceu pelo telefone. Nós queremos bem ela”. Tata evita chamá-la de *cigana* ou de calin, ciente do processo longo e contínuo que isso implica. Por outro lado, para mostrar-se gentil, ela dirá que eu “já virei *cigana*”, ou que sou “que nem eles”, por comer no chão, dormir na barraca etc., o que evidentemente não é o que ela pensa, já que eu não me submeto a boa parte do que é considerado apropriado a uma calin. Por outro lado, *brasileiras* que se casaram com calons há muitos anos, como Carla e Samanta, serão incorporadas como calins no dia a dia, e sua alteridade somente virá à tona em ocasiões específicas em que se busca marcar uma diferença.

⁷ Exemplos amazônicos falam das conceitualizações indígenas do “branco” e do “virar branco” que se mostram contrapontos interessantes ao material etnográfico calon. Podemos dizer que o perspectivismo – encontrado entre os Yudjá por Tânia Lima (1995, 1996) e formulado de maneira mais abrangente por Eduardo Viveiros de Castro para toda a Amazônia

brasileira. Rosa deu-lhe, logo de início, alguns de seus vestidos. Mais tarde, Maria encomendou à costureira dos Calon doze conjuntos de saia e blusa conforme o modelo usado pelas outras mulheres, com tecidos coloridos, fitas e rendas. “Eu tenho de usar saias ou vestidos que cubram as canelas”, diz ela, “por respeito ao sogro”: “Eu tenho *vergonha* de usar calça na frente dele”. Em outra ocasião ela reformula o problema: “Para eles, é *vergonha* mulher usar calça”. Fora do acampamento, contudo, ela continua usando roupas de *gajin*. Quando volta da casa da mãe, antes de chegar troca-se dentro do carro. Maria reclama que não pode depilar as pernas. “A ‘tia’⁸ Rosa diz que é coisa de mulher puta, pra mim é uma coisa de higiene, eu acho sujo”. Ela não se depila, mas visivelmente não se sente à vontade, fazendo de tudo para esconder sua canela coberta de pelos na minha presença. De fato, é disso que *ela* tem vergonha. A menstruação leva a mais uma dissensão. Maria se recusa a adotar os paninhos usados pelas outras mulheres, preferindo usar absorventes descartáveis. “Eu não sabia que era *vergonha* falar disso. Um dia eu pedi pro Paulinho comprar absorvente pra mim, ele quase morreu de *vergonha*!”, conta rindo. “Pra elas, tudo é *vergonha*.” Ainda sobre seu corpo: Maria não tem dentes forrados de ouro como as outras calins.

([1996] 2002)– é um modelo de socialidade ameríndio que permite compreender a concepção da identidade como incorporação do outro. Na Amazônia, os processos de “devir outro” ou de “*ocupação do ponto de vista inimigo*” (Viveiros de Castro [1992] 2002: 291) dependem da apropriação do corpo do outro, seja ele um jaguar, ou um humano. José Kelly descreve processos de yanomamis “virando *napë*” (“branco”) no Alto Orinoco (2005; [2003] 2009): vira-se branco na medida em que você se parece com eles, vestindo-se, comendo, vivendo como eles. Kelly oferece a imagem do *napë* (branco) como “limite”, no sentido de constituir um “ponto ao qual é possível aproximar-se, mas que nunca se alcança” ([2002] 2009: 178). “Virar *napë*” é, por conseguinte, um processo que não se conclui. Os Wari’, grupo de língua Txapakura da Amazônia Meridional, descritos por Aparecida Vilaça (1999), falam de “virar branco” como a possibilidade de incorporação de roupas e conhecimento do branco, sem deixar de ser Wari’ (por exemplo, descreve um desenho em que à figura do corpo humano é sobreposta uma roupa de branco). Laura Rival descreve o fazer-se Hwaraoni, povo caçador-coletor da Amazônia equatoriana, por meio de práticas compartilhadas *no presente*: viver junto, comer da mesma comida, dormir junto criando uma essência física comum, indiferente a laços de sangue (1999: 65). “Virar outro”, por meio de atividades, uso de roupa, alimentação, enfim, vivendo de certa maneira está no horizonte das pessoas descritas nessas etnografias, definindo não só a natureza da relação com o outro, mas a própria concepção de eu. Esse corpus literário serve-nos apenas como inspiração para buscar descrever como o “outro” (o *gadje*) e o “virar outro” são pensados entre os Calon. Trata-se, portanto, de extrair um modelo propriamente calon, que será forçosamente diferente do perspectivismo ameríndio, ainda que haja muitos pontos de contato entre a realidade calon e a de grupos nômades ameríndios.

⁸ Maria conta que uma jovem calin a alertou sobre a forma adequada de se dirigir à sogra ou à avó de seu marido, em sinal de respeito, usando o termo “tia”.

Tem medo, diz, porque serram os dentes “até ficar fininho”, e não quer fazer isso com os seus. Sob a forma de “choque cultural” vemos aparecer alguns indícios de um universo de ideias mais amplo, cuja noção central parece ser a *vergonha*. Maria terá que aprender novas noções de sujeira e pureza para poder comportar-se apropriadamente entre os Calon. Ela terá de reconceitualizar suas próprias noções por meio da negociação de significados, de maneira semelhante talvez ao que eu tento fazer, de minha parte, aqui.

Essas questões tornam-se evidentes no campo da língua. Os Calon falam português e *chibi*, um repertório lexical derivado do romani – língua falada por ciganos no Leste Europeu – incorporado à gramática do português, permitindo criar uma comunicação ininteligível ao *gadje*.⁹ Em uma sentença simples como “vou fazer a comida”, eles substituem a raiz do verbo e o substantivo comida por duas palavras em *chibi*: “Vou *querdá* o *rabens*”; no particípio passado a frase seria “já *querdou* o *rabens*?”. O vocabulário *chibi* de uso cotidiano gira em torno de quatrocentas palavras,¹⁰ cobrindo uma porção ínfima do vocabulário de uso corrente no dia a dia. De fato, a língua de base, de uso comum, é o português. Mas o português que eles usam não é o mesmo português que *eu* uso. Além de inflexões, distorções e a típica prosódia que lhe impõem, os significantes que compartilhamos com eles escondem significados ausentes de qualquer dicionário português. Não funciona apenas como gíria, mas como atribuição de novos significados a significantes existentes, que só fazem sentido dentro de um sistema simbólico calon mais amplo.

Judith Okely, antropóloga que realizou pesquisa entre os Traveller-Gypsies da Inglaterra, definiu de maneira perspicaz as dificuldades e o desafio de fazer

⁹ Ver cap. 5 para a descrição do funcionamento do *chibi* e suas implicações.

¹⁰ Trata-se de uma estimativa conservadora, baseada em minha experiência (anotei 120 palavras faladas corriqueiramente no cotidiano) e na comparação com o estudo linguístico realizado por Dantas de Melo (2005) com uma família calon em Goiás, onde coletou 400 palavras. O vocabulário deve, no entanto, ser mais amplo, segundo a previsão de Yaron Matras, linguista especializado em línguas e dialetos romani. Matras atenta para as dificuldades inerentes da pesquisa na gravação e de “extração” de palavras fora do contexto de interação social, e desenvolve metodologias particulares que reconstituem esses contextos para ampliar a captação do vocabulário. A tese de doutorado, defendida no departamento de linguística da UNB, de Dantas de Melo, *A língua da comunidade Calon da região norte-nordeste do Estado de Goiás* (2008, no prelo) promete uma investigação mais abrangente acerca do *chibi*.

“antropologia em casa” (*at home*) com ciganos. Como os Calon, os ciganos ingleses também parecem reconceitualizar os termos do inglês, que lhes serve como língua de base.¹¹ Okely diz: “Eu tive de aprender outra língua nos termos de minha língua materna” (Okely 1984: 5).¹² Quando um calon emprega a palavra “sujo” ou “vergonha” em português, o sentido a que se refere está além daqueles encontrados em dicionários, ou que admitiríamos em uso corrente. Os Calon parecem conscientes da sobreposição dos sentidos em um mesmo significante, pois dominam o sentido que os *brasileiros* dão a essas palavras. A “reconceitualização” de termos aparentemente conhecidos torna-se uma tarefa incontornável para compreender as categorias que operam na cosmologia calon e na relação imbricada que eles estabelecem com *gadjes* no cotidiano.

Maria não receberá uma explicação direta sobre a ambiguidade desses conceitos. Os Calon somente dirão o que ela tem de fazer e o que deve evitar fazer, justificando essas “regras” com formulações tautológicas como “na nossa lei não pode”, “a gente gosta assim”, ou “*cigano* é assim”. Passado um ano, Maria ainda resistia a muitas dessas práticas. Ela atribuía “sujeira” a hábitos que os Calon associavam justamente à manutenção da pureza, como vimos na disputa conceitual sobre a depilação. Maria e as calins usavam a mesma palavra, “sujo”, para sustentar práticas opostas. Esse “mal-entendido” se estende a outros contextos. É muito comum ouvir um calon dizendo: “A casa da *garrin* é suja”; e ainda mais comum é escutar de um *gadje* que um acampamento cigano é “sujo”. A mesma palavra refere-se a conceitos diferentes, podendo ser atribuídos a situações contraditórias. Uma calin considera suja uma casa com carpete, que não pode ser apropriadamente lavado segundo as “técnicas calon”,

¹¹ As correspondências entre o “*chibi* brasileiro” e o “angloromani”, nome dado pelo linguista Yaron Matras ao fenômeno linguístico criado pelos ciganos na Inglaterra, também serão expostas no cap. 5.

¹² Todd Ramón Ochoa depara-se com um problema similar entre os praticantes do Palo, forma de religiosidade afro-cubana, em que “se cria uma língua estrangeira no interior de sua própria língua” (2007: 480). O autor compara o problema do antropólogo àquele enfrentado por Kafka diante das línguas a ele disponíveis para escrever (ídiche, alemão de Praga ou tcheco), e consigna à língua de seus informantes a mesma qualidade de “língua menor” que Deleuze e Guattari (1986 apud Ochoa) conferem à língua de Kafka. As implicações de tratar as línguas faladas por ciganos como “línguas menores” demandariam desenvolvimentos analíticos que não posso realizar aqui.

que demandam uma “esfregação” exagerada e pública.¹³ O conceito de banheira, e piscina, é execrado pelos Calon, que consideram impura a água que toca o baixo-ventre, sendo inadmissível que ela entre em contato com o tronco e, sobretudo, com a cabeça. O costume de ter lixeiras, isto é, de “guardar lixo dentro de casa”, é igualmente censurado pelas calin.¹⁴ Os Calon entendem que é sujo ter lixo *dentro* da barraca, eis o que explica o gesto corriqueiro de livrar-se dele, atirando-o para fora. Para um *gadje*, há uma continuidade visual e “real” entre o espaço da barraca e o espaço que o entorna. O lixo que se acumula fora da barraca incomoda o *gadje*; ele o “sente”, pelo olhar e pelo olfato, como “sujo”. A linha que separa o interior do exterior da barraca na moral calon é invisível ao *gadje*. Para os Calon, o lixo que está no exterior não importa, pois o exterior é mesmo o lugar da “sujeira”. É com o *interior* que eles devem se preocupar. Nessa espécie de mal-entendido, os Calon têm, não obstante, uma vantagem reflexiva sobre os *gadjes*. Enquanto os *gadjes* avaliam os “ciganos” como “sujos” (baseados em ideias de “higiene” amparadas cientificamente e, portanto, assumidas como “verdadeiras” e “reais”), os Calon consideram os *gadjes* “sujos” porque não fazem a distinção que sua cosmologia prescreve. A diferença é que eles *sabem* que os *gadjes* os veem como sujos. A recusa do conhecimento e das práticas ligadas à “higiene” é deliberada, e não, como pensariam os *gadjes*, resultado de uma ignorância vitimizante. Não apenas a recusa é intencional, mas igualmente a *ocultação* do que motiva as práticas calon, isto é, sua cosmologia. Os Calon parecem não se importar em serem “ciganos” diante dos *gadjes*, pois tal atitude garante que eles possam ser calons para si mesmos. Veremos como essa temática reaparece na etnografia.

É natural que, diante de tal disparidade conceitual, haja uma pressão para que Maria abandone seus pressupostos de *brasileira*, para adotar o modo calon de conceber a “limpeza”. O ambiente doméstico da barraca é objeto de atenção especial, já que é pensado como um “interior” que deve manter-se continuamente “limpo e arrumado”.

¹³ Ver capítulo 4 para uma descrição minuciosa dessas práticas femininas.

¹⁴ Carol Miller também descreve uma série de práticas *gadje* que os Rom da Califórnia criticam, sem que os *gadje* desconfiem: “Os *gaje* confundem a distinção crucial entre puro e impuro. São observados em diversas situações consideradas comprometedoras pelos Rom, como não lavar as mãos em banheiros públicos, comer com o garfo recolhido do chão do restaurante, lavar conjuntamente toalhas de rosto, panos de prato e roupas do baixo-ventre, estender os pés sobre a mesa” (1975: 45).

Cabe à mulher manter a limpeza, criando a separação entre interior e exterior. Espera-se que Maria conheça os códigos e siga à risca a organização funcional e estética da barraca. Todas as barracas desse acampamento, e de vários outros que visitei com essa família, apresentam uma estética e uma organização bem definidas, cuja regra é explicitada por Maria: “Na lateral, primeiro vem a água, depois a louça, depois os copos, pratos e mantimentos, depois o fogão, a máquina de lavar (tanquinho), a geladeira, o som e a TV”. Nas estantes do fundo, os sacos e a pilha de cobertores. A ordenação, como se vê, é rigidamente seguida (ver fotos 57-59). Além da disposição dos objetos, Maria tem de se acostumar ao uso desse espaço, e do acampamento de modo geral. Há fronteiras calon invisíveis para o olhar *gadje*, e fronteiras *gadje* invisíveis ao olhar calon.

Uma barraca típica, de 20 a 50 metros quadrados, abriga um casal e seus filhos solteiros; os filhos casados vivem em suas próprias barracas. Embora as barracas fiquem abertas a todos os olhares, seu espaço não é de livre-circulação. Em geral, os parentes que compõem a família nuclear (pais e filhos de um casal) podem transitar sem-cerimônia entre suas barracas, mas quando há mais de uma *turma* acampando junto, a circulação se torna um problema e motivo de contenda. Se, por um lado, considera-se positivo que a nora frequente as barracas dos parentes próximos (dos pais e avó do marido, por exemplo), ela deve evitar circular nas barracas da outra *turma*, em especial quando as esposas estão ausentes. Essa atitude transporia uma fronteira moral e pressupõe intenção amorosa com o homem da barraca. Em outras palavras, “é *vergonha*” comportar-se desse modo no acampamento. Por isso, a chegada de outra *turma* alterou significativamente o cotidiano de Maria. Pois, se quando estava apenas entre parentes, ela se movimentava à vontade com as crianças entre as barracas da sogra e da avó do marido, e as recebia em sua barraca, com a presença das pessoas de outra *turma*, as relações se reconfiguraram: a barraca da sogra passou a ser frequentada por outros, e Maria se viu bastante confinada na barraca dela, sobretudo na ausência de seu marido, a fim de manter sua *vergonha*.

Os espaços do acampamento são cautelosamente ocupados, observando uma separação de gênero. Com exceção do pátio de vaquejada, que é um ambiente essencialmente masculino, os demais espaços se rearranjam ao longo do dia: o centro do acampamento serve ao meio-dia para as mulheres lavarem roupa, e no final da tarde para a conversa entre os homens. Nos dois casos, homens e mulheres ficam bem

separados. As crianças circulam mais livremente. Em uma situação coletiva “mista”, Maria só permanecerá na presença de homens de outra *turma* na companhia de seu marido, de sua sogra ou da avó de seu marido. Ela jamais será vista em uma barraca da outra *turma* sem a companhia de um desses parentes.

As mulheres que já passaram da menopausa não têm restrições de convivência em relação aos homens. Elas já não são fonte de risco para a *vergonha*. Tata, a mãe do sogro de Maria, tem “seu” fogo, uma fogueira constantemente acesa ao lado de sua barraca, onde ela cozinha feijão, e em torno da qual se sentam juntos homens e mulheres a qualquer hora do dia e à noite.

O universo feminino de modo geral deve ser redescoberto por Maria-calin. A água é um elemento fundamental desse universo. “*Pouso* bom é *pouso* com água”,¹⁵ resumiu certa vez uma calin. Nem sempre os *pousos* têm facilidades como água corrente, e mesmo quando há tal benefício, seu uso deve ser reaprendido. As calins se acostumaram desde a infância a buscar água na torneira de algum *garron* que mora por perto. Enchem a lata ou o balde, põem-na na cabeça e carregam-na, atravessando por vezes grandes distâncias. Em decorrência disso, o uso é regulado: não se desperdiça água. As vasilhas são postas em um recipiente, no qual são bem ensaboadas, e depois as calin *chacoalham* (enxáguam) a louça usando a mão para salpicar água. A roupa recebe os mesmos cuidados. Há toda uma economia da água, assunto frequente entre as calins, que trocam informações sobre quantas vezes *chacoalham* a roupa, quantos baldes de água usam, e para que quantidade de roupa.

Desde sua barraca, Maria fala das calins da outra *turma*, que estão no meio do acampamento: “Nossa, passaram o dia inteiro pra lavar essa roupa”. A família Calon de Maria, sentada no fogo, comenta a mesma cena: “Você viu? Pra lavar essa roupinha gastaram dois galões de água! E não é muita roupa não!”, exclama uma, olhando para os varais, “é que elas *chacoalham* três vezes”, justifica a calin que faz o

¹⁵ A água é sempre um dos parâmetros para qualificar um *pouso*. Quando Calons de diferentes *pousos* se encontram, trocam informações sobre os *pousos* e, invariavelmente, o tema da água aparece. Ter uma fonte de água próxima, ilícita ou paga a um *garron*, é condição para um *pouso* bom.

elo entre as duas *turmas*.¹⁶ “Ah, nós também, primeiro ensaboa no balde pequeno depois *chacoalha* em três águas, mas pra lavar roupa minha e da minha mãe nós não gasta um galão!”, responde a primeira. Se em um acampamento mais isolado o uso moderado de água é resultado da falta efetiva de água, e se justifica pelo esforço demandado para obtê-la, o mesmo não ocorre aqui. A permanência desse hábito nesse *pouso* deve ser compreendida mais como uma técnica do que como parte de uma ideologia de economia de água nos “nossos” termos (não há qualquer bandeira ecológica, e não se trata de um problema de dinheiro, pois a água está incluída no valor mensal da barraca). Lavar roupa com sabão abundante e apenas dois baldes de água é um desafio. Dizer que usam um galão quando as outras usam dois, demonstra melhor desempenho na técnica de lavar roupa com pouca água. Desde que se casou há um ano, Maria mudou-se seis vezes, e cada localidade apresentava um acesso diferente à água. Maria viveu e continuará vivendo situações que requerem essa técnica, e toda a movimentação corporal que a acompanha: sentar de cócoras, com os calcanhares apoiados no chão, nádegas encostadas nos calcanhares, e as coxas completamente abertas, o balde entre elas, uma posição característica das calins desde a infância.

Além da roupa do corpo, faz parte das tarefas femininas cuidar de uma larga quantidade de tecidos que cobrem sistematicamente os móveis e objetos da barraca. A mesa, o móvel da louça, o fogão, a geladeira, o botijão de gás, a cama, as prateleiras, os potes de mantimentos, as caixas de som, tudo é coberto por tecidos ou rendas.¹⁷ Há ainda tapetes e cobertores reservados para sentar no chão. Esses tecidos mediatizam o contato entre pessoas e objetos, terra, líquido, comida etc. Se algum visitante indica que se sentará no chão, um calon logo se apressa a estender um tapetinho para evitar o

¹⁶ A outra *turma* veio por intermédio da irmã de Rosa, Pacau. O filho dela é casado com a irmã do chefe da outra *turma*. Pacau tem mais cumplicidade com a irmã do que com seus afins. Nessa conversa, no entanto, ela debatia com os afins de Rosa.

¹⁷ Os Calon coincidem com uma tradição popular no Brasil de uso de tecidos para cobrir móveis e objetos, motivo pelo qual rendas e paninhos de todo o tipo são facilmente encontrados em lojas de utilidade doméstica nas proximidades do acampamento ou no centro da cidade. A relação de continuidade entre práticas ciganas e as da sociedade mais ampla será objeto de análise ao longo da tese.

contato direto com a terra.¹⁸ Há tecidos específicos para cada objeto: o que cobre a geladeira não é o mesmo daquele que cobre a mesa, e assim por diante.¹⁹ Maria deve aprender as particularidades de seu uso. Toda essa gama de tecidos é lavada e trocada frequentemente. A cada troca, retiram-se todos os tecidos de uma vez, e uma nova “leva”, guardada em um dos sacos, repõe a anterior. O procedimento é mutuamente controlado pelas mulheres no *pouso*, e Maria deve confirmar com Rosa se já é o momento de proceder a substituição. Sua contabilidade regulada pelos dias da semana, por exemplo, não lhe serve de nada. O tempo dessa troca é negociado no cotidiano. A temporalidade de Maria deve se ajustar à temporalidade calon.

Negociando vergonha

Rosa diz abertamente: “Maria é muito mimada”. O termo “mimada” serve para qualificar uma série de insuficiências de Maria diante de tarefas comuns da vida cigana, como a dificuldade de levar um balde na cabeça ou de martelar uma estaca no chão para fixar um jirau (armação de madeira na qual colocam vasilhas e alimentos); também é usado quando Maria chora, seja por dor de cólica ou estômago, ou por motivo emocional. Enfim, é “mimada” quem demonstra fraqueza dentro dos padrões Calon. “Qualquer coisinha ela chora!”, diz Rosa. Maria, por sua vez, justifica, “Eu não aguento, eu não to acostumada que nem *elas*. Elas fazem isso desde pequenas, eu não!”.

Se o casamento com um “cigano” foi uma escolha, o processo de *fazer-se* calin não funciona senão por coerção. No início, Rosa ajudava a nora nos serviços mais pesados, como lavar cobertores e tapetes, e também respeitava o fato de Maria não ir à cidade ler a mão, um pedido de sua mãe. Mas com a chegada de uma nova *turma* (em seis barracas) ao *pouso*, a pressão aumentou. As mulheres comentavam que

¹⁸ Essa cena ocorreu na primeira vez (em minha vida) que visitei um acampamento calon, em 2000; e depois se repetiu inúmeras vezes em outros locais. “Pega um tapetinho pra ela”, gritavam agoniados.

¹⁹ O enxoval de casamento de uma calin, segundo o “modelo calon”, com rendas e fitas coloridas, incluía: dois jogos de capas de som, duas capas de bujão, mais de dez panos “para vasilha”, quatro capas de colchão (uma de cada cor), três jogos do mesmo tecido adornado de sacos de cetim, cortinas do fundo da frente da barraca e colchas, tudo produzido por Gil, uma costureira *brasileira* que faz vestidos e enxovais para calons de todo o estado de São Paulo, a quem tive a oportunidade de conhecer.

Maria não ia para a rua, não se comportava como uma calin. Um contexto calon mais extenso obrigava Rosa a coagir sua nora a se ajustar à vida calon. Rosa se sentia responsável por sua nora, e ao mesmo tempo constrangida por atitudes dela consideradas impróprias para uma calin. Por exemplo, Rosa ficou muito contrariada quando, em um passeio ao centro da cidade, encontrou Maria, que visitava a mãe, usando calças jeans “no meio das calins”, que liam a mão na rua. Ela se referia ao fato de as mulheres de outro acampamento terem visto que sua nora se veste como *garrin*. “Que *laje*!” (que vergonha!), exclamava Rosa na volta, para seu marido e sua sogra.

Quando, no começo de 2008, Maria anunciou que estava grávida, encontrou resistência. Rosa já havia dito em público que ainda não queria um filho de Maria, pois, dizia: “Tem que ver se [o casamento] dá certo”. Na realidade, é muito comum entre os Calon separar-se de um primeiro cônjuge e “amigar-se”, embora os mais velhos se orgulhem de manterem-se juntos aos primeiros parceiros, considerados “verdadeiros”. O início da gravidez veio acompanhado de muitos enjoos, e coincidiu com a chegada da outra *turma* de parentes. Rosa redobrou os cuidados para evitar que sua nora fosse motivo de vergonha para sua família, e solicitou a Maria que fizesse suas tarefas sozinha. A gravidez não constitui um “estado especial”, passível de cuidados. Como consequência dessa pressão – que incluía buscar água, lavar tapetes, arrumar a barraca, pregar estacas –, Maria teve um colapso nervoso, que a levou ao hospital. Durante a crise, ela me dizia que não conseguia carregar o balde d’água e que Rosa não deixava o filho comprar uma mangueira para puxar água. Mostrou-se angustiada por não conseguir lavar os cobertores sozinha, reclamava que não tinha a força das calins, ou que não estava acostumada. Disse-me ainda, chorando, saber pela cunhada que Rosa dizia que ela não fazia nada, era *suja* e matava o marido de fome. Maria ficou indignada com esse comentário. Ela considerava inadmissível que Rosa pensasse que ela era *suja*. Rosa só poderia dizer isso por maldade, afinal, ela se considerava fanática por limpeza e por banho. Segundo seu ponto de vista, o modo como mantinha sua barraca, impecavelmente limpa e arrumada, não dava margem a recriminação alguma. O problema aqui, novamente, reside na diferença na conceituação de *sujeira*. Rosa dirá que ela é *suja* nos termos do comportamento apropriado de uma calin, que inclui algumas das ideias que Maria tem sobre a manutenção da limpeza de seu corpo e da barraca, mas que a ultrapassam, na medida em que se referem a uma moralidade calon, enunciadas sob a noção de *vergonha*.

Rosa acha *sujo* o uso de calças jeans, por mais “limpas” que elas estejam aos olhos de Maria.

Embora Rosa de fato se queixe cotidianamente de Maria, não se pode dizer que esta é a tônica de sua relação, e que elas “se dão mal”. Ao contrário, a convivência é intensa, marcada por cooperação nas atividades domésticas, que incluem o cuidado das filhas de Rosa e as necessidades mais gerais do acampamento. Maria é muito conversadeira, conta histórias da família dela ou de situações que ocorrem na rua, e todos se divertem, num ambiente nada hostil. A relação de Maria com as filhas de Rosa é especialmente íntima, já que durante a semana ficam juntas no acampamento enquanto as mulheres e os homens vão para a cidade. Elas assistem à televisão, ao DVD (da extensa coleção pirata de Maria), brincam. Maria ensina a ler, conversam.

Responsável pela performance de Maria, Rosa é rígida com ela. Mas é claro que essa hostilidade não se deve exclusivamente ao fato de Maria ser *gajin*. Boa parte das atitudes de Rosa com Maria pode ser identificada em outras relações sogra-nora ciganas e não ciganas. Para não ir muito longe, a irmã de Rosa fala mal de sua nora calin: “Ela é muito ruim pra mim, não me procura, não vai à minha barraca, não pede da minha comida; não arruma a barraca dela, passa o dia todo conversando”. “O que eu faço com uma nora dessas?”. E Rosa pode então inverter seu discurso: “A Maria vai à minha barraca, a gente conversa, ela é muito boa pra mim e pras meninas, dá material escolar, ensina as letras, eu não troco a minha *lukurrin* (menina *gadje*) por 50 calins!”.

No início do ano, o irmão de “tia” Tata morreu em um acampamento perto dali. Tata, a mãe de Chalaque, o chefe dessa *turma* e marido de Rosa, é uma daquelas velhas calins cheias de energia e experiências de vida que exercem forte influência na família. O luto, que estava mais associado a ela e a seus dois filhos, se estendeu à nora (Rosa) e à mulher do neto (Maria). O acampamento passou de um vibrante cenário de cores e sons a uma paisagem austera. Maria teve de seguir as prescrições do luto. Nessa ocasião, Rosa defendia Maria contra a própria sogra, argumentando que “a nora não precisa seguir” o luto.²⁰ Nesse contexto, Rosa pode mostrar a variedade de papéis que era capaz de desempenhar em relação a Maria, conforme sua posição. O que está

²⁰ Essa situação será explorada em detalhe no cap. 7, sobre morte e luto.

em jogo, portanto, é a negociação do lugar da nora na *vergonha* dos parentes como um todo.

Negociando conhecimento

A Maria-nora que se submete à sogra vivencia uma experiência muito concreta, que envolve conhecimento e afeto (seja este positivo ou negativo). Mas Maria não é ela inteiramente englobada e definida por essa relação. Em situações em que o “conhecimento *gadje*” de Maria aparece, ligado à escrita e à matemática, por exemplo, a ambiguidade da relação torna-se evidente. Única pessoa escolarizada nessa família calon, cabe a Maria um lugar proeminente em determinados momentos. Ela é “guardiã” do celular do acampamento, recebendo e fazendo ligações, ainda que os celulares do marido e do sogro também circulem. As mulheres não sabem *riscar* o número do telefone no teclado. No supermercado, ela lê os preços e diz quais produtos são mais baratos. Ela também é a responsável por gerenciar datas de contas a pagar, empréstimos, consultas médicas, já que estes, como outros Calon que conheci, não manipulam o calendário, nem os dias da semana; distinguem os nomes, mas não dominam sua duração e sequência.²¹ As receitas médicas, o documento de identidade, a carteira de motorista, a conversa com o funcionário na escola das crianças, todos esses tipos de “relações com o Estado” brasileiro passam por Maria, que dá orientações sobre o encaminhamento desses assuntos. Ela é, portanto, continuamente solicitada a participar de decisões sobre a vida de todas as pessoas do acampamento, inclusive as da outra *turma*.

A questão é como se relacionam o saber *gadje* de Maria e seu modesto saber de calin iniciante. De pronto, podemos afirmar que eles não somam “1”; isto é, o que Maria é ou sabe não forma nunca uma totalidade. O conhecimento é uma grandeza que não se mede por quantidade. Assim, um conhecimento não compensa o outro. Em uma conversa sobre minha viagem iminente para a Inglaterra, Rosa pergunta: “É longe? Você vai de carro?”. Maria ri e diz que é “muito longe”. Um calon pergunta se lá comem carne de cachorro. Eu respondo que na Inglaterra não, mas que isso ocorria na China. “E é longe de onde você vai, a China?”. Maria brinca, “a China é do outro lado do mundo, se você cavar a terra aqui, você vai dar lá na China”. E Rosa: “Qual é que

²¹ Sobre concepções calon de tempo, ver cap. 7.

é então? Aqui embaixo???”. Maria ri. A relação nora-sogra é atravessada por uma série de outros elementos. A superioridade que Maria pode sentir em uma situação como essa não contrabalança seu sentimento de inferioridade como calin. Em cada contexto um conhecimento é eclipsado em detrimento do outro. Sua relação e posição nessa família dependerão de como ela equilibrará esses dois “conhecimentos”: está claro que designá-la como *gadji*, isto é, atribuir-lhe uma “identidade”, não é suficiente para entender seu ponto de vista, e o dos demais sobre ela.

Para garantir sua coexistência entre os Calon, Maria precisa engendrar um grau mínimo de calonidade. Por isso, ela usa saia, não se depila, arruma sua barraca e busca se comportar como uma calin. Mas seu conhecimento *gadje* também entra na negociação. Ele é usado na medida em que interessa aos Calon, e eclipsado quando não se configura como um valor para eles. Essa variação das posições de Maria pode ser apreendida também na variação de seu discurso. Quando ela descreve uma cena em que está andando na rua com as outras calins, Maria-calin diz: “*Eles* xingam a gente”, referindo-se aos *gadjes*. Inclui-se, portanto, entre os calons dessa família quando conta as viagens que fizeram e onde acamparam, ou quando se contrapõe à outra *turma*. Mas Maria-*gajin* muda o registro quando se diferencia *deles*, Calons. “*Eles* não conversam sobre esses assuntos (sexo); *eles* não guardam segredo”, “para *elas* é ‘vergonha’ usar calças”. Os Calon também alteram o registro, ora incluindo-a entre os “de dentro”, especialmente no contexto de contraste com *brasileiros*, ora tratando-a como “de fora”, quando estão “entre parentes”.

Maria está claramente no meio de um processo.²² Ela está grávida e em breve terá um filho no acampamento. Não entende *chibi* totalmente, somente as palavras do cotidiano, embora não as utilize. Tem medo de serrar os dentes, mas já admite a possibilidade de cobrir os caninos de ouro. Ela não fala como as outras calins, mas seu português, gramaticalmente correto, já foi afetado pela melodia do português dos Calon. Não é possível prever em que patamares essa ambiguidade se manterá. O fato é que houve uma abertura dos Calon para acolher essa moça, e até poderíamos dizer

²² Este capítulo foi escrito em 2008, antes do nascimento do bebê. Uma estada de três dias em 2010 atualizou inúmeros eventos da história dessa família, os quais não acompanhei nem pude analisar em detalhe. Prefiro não incluir essas informações na tese, assumindo o “recorte” em que a pesquisa foi realizada, consciente de que ela será sempre uma visão parcial e limitada do fluxo da vida das pessoas.

2

3

“Virando calin”

2 - Maria com seu bebê, em Itapecerica.

3 - Samanta, a mulher do chefe em Rio Branco do Sul.

que sua incorporação foi extremamente facilitada. A contrapartida dessa abertura, contudo, se dá com uma intensa pressão para fazê-la produzir calonidade.

B) *Gadjes* entrando

Quando analisamos a história de Maria, o casamento entre *gadjes* e calons parece uma exceção. No entanto, na comparação com diversos outros acampamentos, encontramos uma constante.²³

Em Santa Fé do Sul, o pai finado do chefe era *brasileiro*. O avô do chefe do acampamento de Jaboticabal era *brasileiro*, que “vivia como *cigano*”. O pai de Oripe, chefe do acampamento de São Bernardo do Campo que eu conheci “também é *gajon!*”, me confia seu sobrinho. Vários entre os chefes são também casados com *gajins*: o próprio líder de Jaboticabal é casado com uma *brasileira* há quinze anos; em Curitiba, a segunda mulher do chefe é *brasileira*. Na geração dos filhos há, ainda, muitos outros casamentos exogâmicos com *gadjes*: as duas filhas do chefe de São Bernardo são casadas com *garrons*, e o cunhado também é casado com uma *brasileira* com quem tem três filhos; em Jaboticabal, um dos sobrinhos do chefe desmanchou o casamento com a prima para ir morar com uma *brasileira*. Em Santa Fé do Sul, a irmã do noivo casou-se com um *garron*, e vivia “como uma *brasileira*”. Quando se passa de uma perspectiva local para uma perspectiva mais ampla, os casamentos com *gadjes* se revelam um padrão de reprodução social. Os Calon incorporam *gadjes* à rede de parentes, geração após geração.

Os exemplos se multiplicam, e é preciso descrevê-los para dar sentido a essas uniões. Mas, de todo modo, é notável que os chefes de quatro acampamentos que visitei fossem filhos ou netos de *gadjes* e que, em alguns casos, se casassem com *brasileiras*, que viviam como calins.²⁴ Tal fato indica que o casamento com *brasileiros* não está

²³ Não há dados estatísticos disponíveis para ampliar essa afirmação a outros Calons do Brasil ou a ciganos em geral. Os estudos ciganos mostram que casamentos com *gadjes* sempre ocorreram, mas as etnografias não apontam um lugar de destaque dos *gadjes* no seio da socialidade cigana, como parece ser o caso entre os Calon que conheci.

²⁴ Patrícia Sulpino registra em Sousa, na Paraíba, a história de Vicente, um *brasileiro* que “acompanhou a turma do cigano Frade”, que lhe deu apoio, começou a namorar a filha do chefe, e acabou casando-se com ela. “Depois o velho Frade tornou-se meu pai de criação, ele era pai e sogro ao mesmo tempo” (1999: 96). Quando o sogro morreu, tornou-se líder dessa turma. Segundo a antropóloga, Vicente é um dos líderes mais respeitados da turma. Ele

na margem, mas no *centro* do sistema. Um *brasileiro* que “vira” calon é alguém que conhece muito bem o funcionamento da realidade *gadje*, que, portanto, traz instrumentos para lidar com ela, ao mesmo tempo que também a recusa como modo de vida. Assim, o casamento com Maria não é um caso excepcional, mas uma entre outras possibilidades de relação consideradas pelos Calon. Ao empreender tal união, estes estão conscientes do processo que essa moça deve passar, e exercem a pressão necessária para fazê-la engendrar calonidade. Outros exemplos podem iluminar a complexidade desse processo.

Produção de calonidade

Ao longo de minha pesquisa de campo, deparei-me com vários casos de casamentos entre calons e *brasileiros*. Nenhum deles ocorreu sob a forma de “casamento cigano”, um ritual que dura vários dias e envolve a parentela dos dois noivos. Na maioria dos casos, um primeiro casamento havia se dado com uma calin ou calon, e a união com o *gadje* era posterior.

O caso de Carla talvez seja, entre os que testemunhei, o mais representativo de uma performance adequada da calonidade. Quinze anos atrás, aos 19 anos, ela abandonou o primeiro marido, com quem tinha um filho, para se casar com Dirceu, um bem-apegoado calon, que é atualmente chefe de uma grande *turma* em Jaboticabal. De *meu* ponto de vista, não há qualquer sinal em Carla que a diferencie das outras “ciganas”: ela usa vestidos de calin, chinelos, cabelo comprido, sempre amarrado, tem doze dentes forrados de ouro, tatuagem. Fala *chibi*, seu português é cantado, bebe, grita, chora, lê a mão na rua como as demais calins. Tem três filhas com o chefe dos calon da cidade. Ela é certamente uma calin. E, o que me parece igualmente relevante, ela é sem dúvida uma “cigana” para os *gadjes* na rua. Não tenho muita informação sobre como ela se tornou calin,²⁵ mas tendo a pensar que, como Maria, ela teve de aprender uma série de regras acerca do vestuário e de modos femininos, tarefas

afirma: “Eu me considero um cigano. Não sou filho de cigano mesmo, nem de cigana, mas faz 56 anos que vivo no meio dos ciganos e me considero assim, e não tem ninguém pra dizer que eu não sou cigano” (*id. ibid.*).

²⁵ Embora a conhecesse pessoalmente, não estabeleci cumplicidade a ponto de perguntar-lhe sobre esse processo. As informações que tenho foram obtidas principalmente das gravações de Luciana e de relatos de terceiros – seu marido, suas filhas e calons próximos.

domésticas próprias ao acampamento, leitura da mão e a performance que engloba toda suas ações. Sua calonidade foi, e deve ser ainda, construída e atualizada diariamente. É o que se depreende de sua impecável performance atual.

Não apenas mulheres se casam com calons. Há também vários *brasileiros* casados com calins. Conheci três casos. Um deles, Kiko, um rapaz negro, fora adotado quando criança por um casal calon quando sua mãe faleceu. O menino era amigo das crianças calon, e vivia entre eles. Segundo conta, quando essa *turma*, depois de alguns anos acampada em um terreno vizinho à sua casa, anunciou que se mudaria, Kiko, então órfão de pai e mãe, pediu que o levassem com eles. Ele visita frequentemente a família *brasileira*, mas cresceu entre esses Calon. Casou-se com uma calin que já havia sido casada e tinha cinco filhos. Teve um bebê com ela. Trabalhou como lixeiro durante um período, mas foi “tirado” pelos pais desse emprego: “Ele não precisa sofrer, tem família, tem pai, mãe, não precisa *trabalhar*”. Essa ação dos pais de “extrair” o filho adotivo da “vida *gadje*” – encorajando-o a abandonar o trabalho e oferecendo um modo de vida alternativo – é significativo de como os Calon pensam a “produção da pessoa”. O modo de ser *gadje* deve ser evitado, enquanto a calonidade deve ser elaborada cotidianamente.

Os outros dois *garrons* que conheci eram maridos de duas irmãs, pousando em São Bernardo do Campo [foto 4]. Ambos se vestiam do “jeito calon”: calças jeans, camisas de cores chamativas, cintos de couro com enormes presilhas de metal com motivos *country*, botas de couro, chapéus, dentes de ouro, tatuagens no rosto e no corpo, e uma profusão de correntes, braceletes e relógios de pulso de ouro.²⁶ Um deles só pode ser considerado *brasileiro* se levarmos em conta as insinuações de um circuito de fofocas de outras *turmas*, que o chamam de “Neginho”.²⁷ Sua performance calon era impecável, tanto na aparência como na habilidade de fazer rolo. O outro, ao contrário, tinha uma atitude mais ambígua. Apesar de ter um visual calon e viver em barraca com sua mulher, tinha dificuldade em “fazer rolo”; segundo seu sogro: “Não tem jeito pra isso”. Sua mulher conta um rolo malsucedido com um carro roubado, que o levou à prisão: “Ele comprou um carro por R\$ 300 e vendeu por

²⁶ Para uma descrição mais detalhada do “jeito cigano” de vestir, ver adiante, cap. 4, item D.

²⁷ O rapaz apresentava um fenótipo “negro” – pele escura, cabelo bem crespo, nariz alargado – embora seu visual fosse absolutamente calon.

4

5

6

“Virando calon”

4 - Neguinho e sua mulher calin, em São Bernardo.

5 - Buiú, filho de Lurdes, considerado por Vanusa como “ilegítimo”. Ele frequenta a escola e mora em uma barraca de camping no pouso de São Bernardo.

6 - Oripe, o chefe da *turma*, cuja mãe é brasileira.

R\$ 600²⁸ e a polícia pegou. A polícia chamou ele pra conversar e ele ficou preso. Ele não sabia não, foi um *garron* das casinha aí na Anchieta que vendeu pra ele. Ficou preso uma semana. Saiu porque pagou um advogado, R\$ 1.000. Você vê, saiu no prejuízo”, conclui a mulher. Como Maria, Flávio era o único letrado dessa *turma*, responsável pela caderneta telefônica, as receitas médicas, anotando recados e fazendo contas. No período em que estive lá, Flávio se empregou em uma firma de papel. Saía às 7h e voltava às 18h. Quando perguntei a sua mulher se ele não fazia rolo com os demais, ela respondeu: “Rolo é complicado, não dá dinheiro”. A visão contrasta com a de Oripe, o pai dela, velho calon chefe dessa *turma*, que atribui a decisão de se empregar ao fracasso na performance como calon. Mais de uma vez ele se compara aos *brasileiros*: “*Cigano* sabe se virar, sempre sabe fazer dinheiro; nós vive melhor que muito *brasileiro* por aí”. Quando retornei, mais de um ano depois de interromper a pesquisa nesse *pouso*, parentes que ainda estavam ali me contaram que Flavio havia ido morar “pro lado da família dele”, e sua mulher calin o havia acompanhado. Flavio provavelmente estava trabalhando, e sua mulher certamente não estava indo ao centro ler a mão sozinha. Seria preciso segui-los ao longo de suas vidas para conhecer o desenlace dessa história. Para esse casal, o mundo *gadje* e o mundo calon são duas potencialidades.

Os Calon que conheci jamais se empregam. A ideia de se submeter a alguém, ainda mais um *gadje*, com carga horária fixa, é completamente alheia ao modo de vida do homem e da mulher calon. Em Santa Fé do Sul, onde havia quarenta anos vivia uma rede de parentes, que contava com cerca de 100 pessoas, uma velha calin usava a noção de “trabalho” para definir um “não-calon”, em oposição à noção de “viagem” que definia o calon. Eu perguntava sobre a genealogia dos ciganos da cidade, procurando saber quem havia se casado com não ciganos: “E fulano, é cigano?”, “Não. Fulano trabalha. Ele não viaja”. O que define um calon é como ele vive: se “trabalha”, não é calon. “Trabalhar”, nesse contexto, não tem o sentido geral de uma atividade que envolve esforço físico e mental para obter um resultado, mas antes, significa especificamente um “emprego assalariado”, ocupando uma posição subordinada, submetida a um horário fixo etc. O “trabalho *gadje*” contrasta com a

²⁸ O valor, irrisório para um veículo no Brasil, põe à prova a ingenuidade do rapaz ao fazer o negócio. Essa *turma* parecia ter se especializado em transações com mercadorias furtadas ou roubadas, algo que não ocorria na turma de Chalaque.

noção calon de “viagem”, que engloba aspectos econômicos e sociais de sua visão de mundo. Esses Calon de Santa Fé costumam viajar sazonalmente, comprando e vendendo cobertas e toalhas, e, depois de “fazer um dinheiro”, retornam às suas casas na cidade. Quando viajam, vivem em barracas, produzindo uma intensa convivência familiar e um modo de vida compartilhado.

Negociando identidade

Apresento agora um caso diferente. Já deve estar ficando claro que há muitas formas de ser *gadje* entre os calon. Um *gadje* não se define por uma “essência”, mas é, antes, um *sujeito em relação*, passível de transformação. Um *gadje* que empreende o processo de “virar” calon está sempre “em processo”, um movimento constante que jamais se efetiva totalmente.

A história se inicia num ponto de ônibus em algum lugar da Bahia. Samanta costumava esperar ali o ônibus para ir à escola. Todos os dias, um “cigano” vinha e propunha a ela que fugisse com ele. Ela deve ter ficado seduzida pela ideia, pois, após algumas tentativas, ela consentiu e escapou com ele, aos 13 anos. Depois de muitos anos vivendo uma vida calon, ela se apaixonou por outro calon, e fugiu com ele, abandonando seu primeiro marido e dois filhos. Ela conta que tiveram de se esconder e se esquivar das contínuas perseguições a que o primeiro marido os submetia, jurando vingança. Foram obrigados a se manter rodeados de muitos parentes durante vários anos. Vivendo como calin desde sua pré-adolescência, ela é uma perfeita calin, no que diz respeito às tarefas domésticas, à habilidade de ler a sorte, no modo de se vestir e sua conduta como mulher calin de modo geral. E, apesar de tudo isso, ela mantém sua “identidade brasileira” entre os parentes de seu marido. [foto 3]

O marido de Samanta é um líder calon politicamente ativo, atualmente sediado em Rio Branco do Sul, no estado do Paraná. Sua *turma* é formada pelas famílias de seus sete irmãos, seu pai e sua mãe, já idosos. Ele mantém conexões com pessoas influentes no governo Lula e, como consequência, vem constituindo-se numa figura representativa dentro do Grupo de Trabalho para as Culturas Ciganas, promovido pelo Ministério da Cultura, em especial pela Secretaria da Identidade e Diversidade Cultural (SID), desde maio de 2006. Com a sexta série completa, Samanta pode ajudar seu marido em seus negócios e projetos. Ela foi designada por ele como professora do acampamento, alfabetizando as crianças, o que lhe fornecia um palco para se “exibir”

de um modo que nem sempre agradava às demais calins. De um lado, seu status de calin não pode ser questionado; ela não tem as mesmas deficiências de Maria. Seus filhos foram criados como calons, e são, nas palavras do marido, “originais”, “legítimos” calons. Por outro lado, ela prefere permanecer diferente das outras calins em certas ocasiões, e um fluxo de fofoca circula buscando diminuí-la.

Resistência gadje

Não menos interessante é o caso de uma *brasileira* que se casou com um calon, mas se recusa a se “fazer calin”. Lurdes é a cunhada de Baú, a mulher do líder da *turma* que encontrei em São Bernardo. Aparentemente ela não se preocupa em ser identificada ou não como uma calin. Casada há pelos menos 18 anos com um calon, ela fala *chibi* correntemente, vive numa barraca, mas não a decora do mesmo jeito que as demais; usa saias compridas, mas com cores sóbrias, sem laços e fitas. Seus filhos vão à escola, diferentemente das crianças do acampamento. Ela não vai à cidade ler a mão com as outras calins, em vez disso, trabalha como empregada doméstica para uma família *gadje*, como muitas brasileiras de baixa renda.²⁹ Essa família nuclear claramente se isola das atividades do acampamento, e é, de algum modo, discriminada pelos demais calons. Lurdes é chamada de “louca”.³⁰ A filha do líder, sobrinha de Lurdes, denomina os filhos dela “ilegítimos”, “brasileiros”, embora ela não dissesse o mesmo de seus próprios filhos, que têm igualmente um pai *gajon*. Uma dessas crianças me diz que “são ciganos”. Eles falam *chibi* e têm dentes de ouro. Esse caso

²⁹ Infelizmente não tenho mais informações sobre a história de Lurdes, mas podemos especular que ela não teve uma sogra como Rosa, que teria tornado sua vida insustentável se ela insistisse em manter padrões de vida *gadje* inadmissíveis para uma calin.

³⁰ Baseado em uma pesquisa coletiva (Matras *et alii* 2007) sobre o angloromani – dispositivo linguístico usado por ciganos na Inglaterra –, Yaron Matras diz: “Todo mundo tem um *dindla* [louco] na família”. Um “louco”, nesse contexto, seria, segundo o autor, um eufemismo para alguém que é fonte de constrangimento e vergonha para a família. Essa interpretação faz sentido também no caso de Lurdes. A “loucura” é conceitualizada dentro do universo da *vergonha*. Nesse sentido, a vergonha como condição de socialidade se conecta com os conceitos de *piâm* apinayé e de *paham* krahô. Roberto DaMatta relata que, entre os Apinayé, “ter *piâm* é uma espécie de índice sociológico para um mínimo de separação que deve existir nas relações sociais. De um lado, a palavra indica respeito; de outro, indica conjunção, ou melhor, orientação para a relação social na medida em que os parceiros da relação conduzem suas ações de modo recíproco” (1976: 79). O *piâm* se mede por graus de maior ou menor proximidade. Segundo Manuela Carneiro da Cunha, “O *paham* krahô denota timidez, reserva, autocontrole, observância da etiqueta, distância social, desempenho de papéis sociais [...]. Em síntese, ser *pahamnô* é viver desregradamente, é não ter regras sociais” ([1978] 2009: 68).

mostra claramente que a “calonidade” não é pensada em termos de “sangue” ou hereditariedade. A calonidade deve ser, antes, produzida, o que significa “mostrada”, isto é, expressa de modo que seja compartilhada pelos demais. Lurdes será minimamente cautelosa, seguindo práticas que são condições de uma vida comum entre calons, como o uso de saias compridas, mas, ao evitar “parecer” uma calin, ela é rejeitada como calin.

C) Calon saindo

Perspectiva deslocada

“Eu sou uma *cigana* diferente, eu gosto de ficar sozinha.” Renata é a caçula de uma família de oito irmãos. Hoje, com 28 anos, vive “amigada” com seu segundo marido. Não teve filhos próprios. Adotou uma menina *brasileira* e, alguns anos depois, a filha de sua irmã.³¹ Construiu uma casa grande em Amoreiras alugada para *gajons*, e vive em barraca com a *turma* de seu marido, cujo irmão é o chefe. Vai à cidade com outras calins ler a mão, mas não participa do intenso fluxo de visitaço entre casas e barracas que caracteriza o cotidiano calon.

Eu não penso como as outras. Nunca tive colega *cigana*, nem de ir pra cidade, nem de lavar roupa junto, nem de buscar gua. Eu me dou mais com as *gajin*, eu não me dou com as mulher ciganas não. Eu gosto de viver *sozinha*. De fora. No meu grupo *cigano* não tem colegagem entre ns. Acho que o signo diferente, não se d.³²

Renata fala de sua “diferena” como algo inerente a sua pessoa, representando-se sob um “signo” incompatvel, o qual ela não tem instrumentos para modificar. Em outras palavras, ela se v *essencialmente* diferente das outras calins. Essa percepo contrasta com a noo de produo da pessoa calon, baseada na ao. Ser “diferente” para os Calon est associado incompletude da performance calon. por no desempenhar suficientemente o ideal calon que uma pessoa adquire um status de “diferente”, em um contexto em que o melhor ser “igual”. A esterilidade de Renata,

³¹ Sua irma amigou-se com um calon quando estava grvida de seu marido anterior. Alegando que o novo marido no iria “aceitar” o beb, ela o deu a Renata, sua irma.

³² Os dilogos transcritos aqui foram extrados de 90 minutos de conversa gravada entre ela e Luciana (cineasta). Elas estavam em um bar, tomando cerveja, em uma situao de grande cumplicidade. Embora eu conhea Renata e sua famlia, no estava presente nesse encontro.

nesse sentido, pode bem ser uma chave poderosa para explicar tanto o sentimento de que ela é “essencialmente” diferente (estéril), como a percepção de que sua performance como calin é incompleta. Em todo o caso deve ter desempenhado um papel importante na construção de sua subjetividade em relação aos demais. Não surpreende que, depois de ter separado-se do primeiro marido, Renata tenha se amigado com Caco, o caçula dos dez irmãos que compõem essa *turma*. No contexto desse grupo, Caco é considerado o mais ingênuo, inábil para negócios, por isso mesmo é visto como mais “fraco”, e está entre os mais pobres, em comparação aos irmãos mais velhos, “espertos”, “com força” e alguns deles bastante ricos. A própria Renata fala dele com piedade: “Você sabe como ele é, meio bobo, daquele jeito, tem sempre que estar orientando...”. Os *gadjes* o enganam. Ele e Renata parecem sofrer do mesmo mal: realizam mal a performance calin. Ambos têm de se contentar com um “casamento incompleto” (sem filhos próprios), uma existência incompleta. Mas em Renata o efeito é peculiar. Pois, certamente, mesmo que sua posição marginal derive do sentimento de inferioridade no desempenho de uma importante função de calin (a reprodução), isso também encontra eco numa subjetividade “diferenciante”.³³ De fato, Renata é uma das poucas calins que não se representa por meio de uma noção de pessoa coletiva, definida em relação a uma rede de pessoas, mas antes como um indivíduo, separado dos demais, e por isso capaz de elaborar uma crítica ao seu meio social.

Já sofri muito na minha vida *cigana*, eu não tive minha privacidade. Eu nunca soube o que é sair, ir ao cabeleireiro, cuidar de mim, nunca participei de uma festa de rico... Ser mulher nessa vida, e *cigana*! *Cigana*, você sabe, é escrava dos homens. É! Nós mulher, é! Não tem a hora de você sair, de você passear, divertir, pegar uma balada? [pergunta para Luciana] Nós *ciganas* não temos essa hora. A mulher *cigana* não tem valor. Na lei deles? Não tem! Mulher não é aquela coisa. Mulher *cigana* não é aquela mandatória do mundo. Mulher *cigana*, você sabe como é, ela tem que viver ali (gesto com palma da mão virada pra baixo).

Essa fala de Renata é extremamente rica para compreender uma perspectiva calin deslocada. Renata fala de sua vida de calin em oposição às ideias que ela tem do que

³³ O termo é de Roy Wagner, que define em *A invenção da cultura* que “uma simbolização diferenciante específica e concretiza o mundo convencional ao traçar distinções radicais e delinear suas individualidades” ([1975] 1981: 44).

seria uma vida de *gajin*. Sua vida como mulher calin é descrita como *ausência*: não tem privacidade, não tem “hora para sair, passear, se divertir”, não tem valor, não tem poder (mandatória), não tem estudo. Embora o contraste seja com uma *gajin*, o que está em jogo em sua crítica não é tanto o ser “cigano” como o ser “mulher, e *cigana*!”. Renata sintetiza aqui algo que é disseminado na cosmologia calon: que a diferença entre os Calon e os *gadje* está intimamente associada ao gênero.³⁴ A vergonha do homem depende da *vergonha* de “suas mulheres”, a esposa e as filhas, e sua ação foca-se no controle destas. No imaginário calon, a mulher *gajin* constituiria o extremo da indecência, impureza e da liberdade, enquanto a mulher calin, o extremo da *vergonha*, pureza e “escravidão”. O controle do corpo feminino aparece como o grande divisor entre as duas moralidades, a *gadje* e a calon. É por meio de uma performance corporal feminina adequada que se constroi o *ethos* calon.

Renata sente-se aprisionada e controlada pelo mundo calon: reclama que não pode sair para tomar um refrigerante sozinha, pois fica todo mundo “de olho”, “pescoçando a gente”: “Não gosto de gente que julga”. Ela é capaz de analisar “de fora” a moralidade calon, ainda que submetida a ela. Certamente a experiência que teve entre os *gadjes* lhe permitiu alcançar ou reforçar esse distanciamento. Anos atrás ela teria abandonado a sua *turma* para viver entre *gajons*, onde “mandava numa bocada daqui até ali, essa rua inteira”.³⁵ Não tenho muita informação a respeito das motivações que a levaram a tal situação. Mas sabemos que ela *pôde* “sair”, e nesse movimento de individuação jamais voltou a ser uma calin como as demais. Seu retorno deve-se a um “resgate” por parte dos irmãos, que não aceitaram o destino da irmã. A rede de parentes entra em cena para assegurar a permanência de seus membros. Renata explorou uma zona transitável entre os dois mundos e formulou ideias sobre eles que, se não serviram para mudar a sua própria realidade para o que ela considera uma

³⁴ Essa formulação assemelha-se ao argumento de Gay y Blasco sobre os Gitanos de Jarana, em que cabe à mulher gitana a responsabilidade de demonstrar a decência dos Gitanos como um todo (1999: 68).

³⁵ Viveu como traficante de cocaína durante dois anos. Em sua família o consumo de drogas é alto, em relação ao de outras famílias calon que conheci. Aqui a conexão com a marginalidade *gadje* permite um trânsito de mercadorias e pessoas.

“vida melhor”, são elementos “diferenciantes” com os quais ela pretende mudar o futuro de suas filhas.

Não vou dar minha filha pra *cigano* não! Eu quero *gajon*, pra todas as duas. Eu ponho ela no estudo e lá ela escolhe. Então ela se forma, seja alguém. Não quero que ela seja que nem eu. Casar com *cigano*?... Você não estuda, você não é ninguém. Todo dia você lendo a mão de porta em porta, uma vida sem fim. Eu já sou analfabeta, eu já não presto, então eu não quero isso pras minhas filhas. Eu já dei os documentos na escola. E eu quero *gajon*, não quero *cigano* não. A vida que eu tive eu não quero pra elas. Agora entra sábado, domingo, você tá ali, só tem prazer quando é festa *cigana*, e ainda assim tem muita gente olhando, uma vida sem futuro. Se casa com *gajon*, ninguém proíbe, ninguém olha feio, pode usar roupa que ela quer, a moda antiga já era.

A possibilidade de sair da vida *cigana* é muito clara, assim como o modo de realizá-la. É preciso combinar dois fatores: ir à escola e casar com um *gajon*. O casamento é o momento-chave para definir em que mundo se viverá. A aliança com uma *família* calon implica a subordinação à moralidade da *vergonha*. O que Renata reivindica para as filhas é exatamente o oposto do que Maria tem de cumprir para se comportar como uma calin. Renata fala das maneiras de usar o corpo, de se vestir, de se comportar como mulher em contraste com as práticas calon. Ela não quer que suas filhas se submetam ao mandato da vergonha. Essas ideias parecem se reforçar pelo fato de serem as filhas *mulheres*, pois Renata é explícita quanto à sua percepção de que a mulher calin é submissa ao homem calon.³⁶ Com efeito, homens não precisam se preocupar com a vergonha *deles*, mas apenas com a *vergonha* de suas mulheres, filhas e irmãs. É da lógica da *vergonha* que Renata quer livrar suas filhas.

Do outro lado

A esse painel diverso eu acrescentaria ainda um caso, cujo contexto é um pouco diferente, pois não resultou da pesquisa de campo entre os Calon, mas de uma conversa com uma moça filha de mãe rom kalderash e pai *gajon*, que, na ocasião do encontro, em 2006, estudava História na Universidade de São Paulo. Milena Mikolovich terminou a faculdade e casou-se com um *brasileiro*, concluiu o mestrado

³⁶ Agressões contra mulheres não são incomuns entre os Calon, embora sejam condenadas e motivos de fofocas, tensões, morte e vingança entre familiares.

na École des Hautes Études en Sciences Sociales em Paris e, em 2010, prepara seu doutorado em História da Arte na mesma instituição. Hoje, somos amigas, nos correspondemos frequentemente. O ponto de vista de Milena complementa e confirma, por contraposição, o argumento que apresento aqui sobre o “fazer-se” cigano (rom, calon). Ao longo da conversa, ela mostra suas noções de ciganidade como construídas no cotidiano, e seus conceitos de “fazer-se *gadje*”. Quando falamos de seu casamento com um *gajon*, e sobre sua irmã, ela revela elementos importantes para a discussão deste capítulo.

[Florença]: Como você, com a vida que tem em São Paulo [como estudante na universidade], lida com o seu lado de cigana?

[Milena]: É difícil. Eu tenho uma prima que quer que os três filhos façam Medicina. Aí dá videogame pra eles, dá computador, dá tudo, chega na hora da festa cigana eles não vão, entendeu? Eles até falam romanês, eu não falo romanês, mas ideia da comunidade vai se perdendo, de certa forma. Porque você vai fazendo tanta coisa, você vai viajando – eu, por exemplo, que estou fora, é complicado. E também você vai conhecendo pessoas diferentes. Eu dificilmente casaria com um *cigano*.

[Florença]: Como é que você se imagina?

Milena: Eu jamais casaria com um *cigano*, pra falar a verdade. Eu falo pra minha mãe: “Eu não vou querer casar”. Ela sempre empurrou uns caras. Tinha um tal de Amaro, “o Amaro, o Amaro...”, eu não aguentava esse cara. Maior *playboy*, burro pra caramba, sabe? Aí ela pegava, chamava esse tal de Amaro lá pra casa, “vamos conversar”. Aí eu falei: “Mãe, você acha que eu vou casar com um cara burro desse jeito?” [risos]. “Eu não vou, mãe, não adianta. Você acha que vou casar pra cozinhar, pra passar, pra não sei o quê?” Aí eles falam também que eu estou velha pra casar e que se eu for casar depois de terminar o doutorado, eu não vou arrumar mais marido, tem sempre essas coisas. Eu namoro um *gadjo*. O que será que a gente fez na família? Você pode namorar, tranquilamente. Mas pra você namorar, pra ser reconhecido, você precisa passar por certo ritual. Acho que o ritual é muito mais pra testar o bom humor do cara do que pra qualquer outra coisa [risos]. O cara vai, entrevista ele, faz piada – porque na ciganagem, você já percebeu, um tem que ser mais esperto que o outro, né? [risos] O medo é sempre ser passado pra trás. Então tem essa esperteza, põe ele pra dançar com todo mundo na família, entendeu? Com todas as tias, com todas as primas. O cara que é tímido nunca vai passar por isso. E se ele não passa, se não gosta do cara, coitado. Não dá pra namorar, sinceramente, se a família não gosta. Aí, depois disso, o pessoal aceita: “Seja bem-vindo” e tal. Mas minha avó ainda falava “mas o Amaro, Milena”. “Que

Amaro, vó!... pelo amor de Deus, esquece esse cara”.

Minha irmã, por exemplo... ela fez Unip, Propaganda e Marketing. Ela é super patricinha. As amigas dela também. Nossa, se alguém chegar nela e disser: “você é cigana”, ela quer morrer. Ela morre de vergonha. Quando tá na família não, ela brinca, ela dança bem pra caramba. Ela fala, também, algumas palavras. Mas fora, ela não quer ser.

O relato de Milena mostra como a ciganidade está relacionada a práticas: você vai à escola, conhece outras pessoas, se acostuma a outras atividades (videogame, computador). Seu ponto de vista é claramente impregnado pelo “conhecimento *gadje*”, em que estudar e formar-se é mais valorizado do que “cozinhar e passar roupa para a família”. No entanto, vemos que não há aqui uma “conversão” *gadje*, propriamente dita. Ela é capaz de jogar com a moralidade *brasileira* e *cigana* dizendo, de um lado, que sua irmã tem vergonha de ser identificada como *cigana*, e de outro, reconhecer que ela deve soltar a mão de seu namorado se ela encontra um parente por acaso, ou não usar shorts ou calças quando está no meio da “ciganagem”. Ela lida com as duas posições. Por isso, apesar de seu modo de vida *gadje*, parece que há um resíduo de ciganidade que não se rende. Ela se diz “*brasileira e cigana*”, reivindicando a identidade cigana baseada no modo em que foi criada (mais livremente, em contraste com as crianças *gadjes*), no entendimento da “mentira” como um modo de comunicação, e do “engano” como resultado de ser “mais esperto do que o outro”.³⁷ Em sua família, o casamento com *gadjes* se repete há algumas gerações. Seu avô paterno rom casou-se com uma *gajin*, sua mãe casou-se com um *gajon*, e ela também se casou com um *gajon*. Sua mãe, que tentava casá-la com um cigano, é claramente mais apegada à moralidade rom do que ela. “Fazer-se *gadje*” ou “fazer-se rom/calon” consistem em um processo, no qual a incompletude é um aspecto constitutivo, que pode durar gerações, sem necessariamente se concluir. O processo de “virar” é aqui mais interessante do que a transformação no outro propriamente dita, pois é nesse processo que podemos testemunhar negociações e conceitualizações a respeito do que é ser um calon em relação ao *gadje*.

³⁷ As ideias de Milena sobre “mentira” e “engano” serão analisadas no cap. 5, juntamente com concepções calon e uma literatura acadêmica mais geral sobre o assunto.

Os casos apresentados neste capítulo levantam algumas questões acerca do universo calon. Um conceito que aparece como chave para expressar a diferença entre calons e *gadjes* é o de *vergonha*. O estranhamento de Maria sobre o sentido desse termo e a constatação de sua ubiquidade (“pra eles tudo é *vergonha*!”) é já um indicador de que a noção desempenha um papel fundamental na cosmologia calon. A partir das falas de Maria e Renata, percebe-se que o corpo feminino é fonte de preocupação e controle entre os Calon. Caberá agora descrever como essa categoria transpassa o cotidiano e até que ponto ela nos permite compreender um modelo de socialidade calon em oposição ao *gadje*. Mas antes de adentrar na etnografia, detenhamo-nos em algumas considerações teóricas que afloraram dela, mas que por conveniência expositiva opto por apresentar de antemão, com o intuito de desdobrá-las na conclusão.

CAPÍTULO 2 – CIGANOS E *GADJES*: VERGONHA, GÊNERO E NEGAÇÃO

O capítulo anterior indica uma relação clara entre *vergonha* e o cuidado com o corpo. Noções calon de limpeza (pureza) e sujeira nem sempre guardam os mesmos sentidos conferidos a elas por *brasileiros*. Antes, são pensadas em termos estruturais num sistema moral que opõe alto e baixo-ventre, interior e exterior (do corpo, da barraca). Esse núcleo temático, que aparece quando se fala em “virar calin” ou quando se imagina uma vida *gadje* livre de constrições corporais e morais, liga-se a uma ampla literatura antropológica. Em primeiro lugar, à literatura etnográfica cigana mais geral, que arrola exemplos de modos de pensar o mundo em categorias de puro e impuro, baseados em um sistema moral com características similares às encontradas entre os Calon. Em segundo lugar, com uma bibliografia não cigana, dedicada a um tema comum: a categoria moral da “vergonha”, tal como é descrita em uma pluralidade de etnografias mediterrâneas. Finalmente, proponho uma terceira conexão: com a obra de Louis Dumont, cujo modelo da Índia clássica, baseado no princípio da oposição entre puro e impuro, servirá de contraponto para pensar um *modelo* calon.

Este capítulo tem, assim, a dupla função de apresentar um problema etnográfico – a vergonha e o universo do puro e impuro entre os ciganos – e o de propor questões teóricas a serem discutidas ao longo da tese. Meu intuito, nesta reflexão, é compreender a relação entre Calons e *gadjes*, a partir do ponto de vista dos Calon que conheci. Meu interesse é, portanto, descrever como os Calon conceitualizam os *gadjes* e a relação entre eles. O capítulo apresenta um panorama crítico de como as etnografias ciganas trataram do tema da relação entre ciganos e *gadjes*, revelando um universo cosmológico baseado em categorias de pureza e vergonha, a partir do qual, *grosso modo*, classifica-se o cigano como puro e o *gadje* como impuro. Em seguida, analisarei dois campos “não ciganos”: como o problema da “vergonha” aparece nas etnografias mediterrâneas, e como o puro/impuro é equacionado no modelo teórico para a Índia védica de Dumont – ambas discussões contribuem para pensar o problema etnográfico que me preocupa. Finalmente, apresento como o assunto se coloca entre os Calon. A ordem expositiva evidentemente transgride a ordem em que adquiri o conhecimento: de fato, a busca de modelos teóricos e da bibliografia só ocorreu *depois* que identifiquei as questões centrais dos atores em campo.

A) Relações entre ciganos e *gadjes* na literatura antropológica: o idioma da poluição

A literatura antropológica cigana abordou largamente o tema da relação com os *gadjes*, embora este nem sempre tenha sido o foco especial das análises, quero dizer, ele não foi tomado a partir de uma abordagem heurística que pretende extrair uma teoria nativa sobre essa relação.¹ A seguir buscarei desenhar um panorama de como os estudos ciganos lidaram com a questão, oferecendo um balanço e o estado atual da discussão.

A relação com o *gadje* é enunciada em inúmeras etnografias ciganas em termos de uma oposição entre puro e impuro,² categorias cosmológicas³ de valor moral fundamental. *Gadjes* são impuros, Rom são puros. Um quadro geral expondo como esse conjunto de estudos ciganos aborda etnograficamente a relação entre puro e impuro, e portanto entre ciganos e *gadjes*, dará entrada ao universo cosmológico calom que pretendo descrever. É preciso de início fazer a ressalva de que embora de

¹ Teoria ou pensamento nativo são pensados aqui na acepção de Roy Wagner, como uma atividade de simbolização autorreferenciada, “símbolos que representam a si mesmos” [*symbols that stand for themselves*] (Wagner 1986), e que, portanto, não devem ser referenciados em *nossos* sistema conceitual.

² Refiro-me a trabalhos como os de Jan Yoors, que viajou com uma *kumpania* Rom no Leste Europeu (1967); Carol Miller, entre os Rom Machuaia, nos Estados Unidos (1968, 1975); Rena Gropper, entre Kalderash, em Nova York (1975); Anne Sutherland, entre os Rom Kalderash, na Califórnia (1975); Ignace Kaminski (1980), Sharon Gmelch (1986), Carol Silverman (1988), Ruth Andersen (1987) e Larkin (1998), também nos Estados Unidos; Judith Okely, com os Travellers, na Inglaterra (1983); Patrick Williams, entre os Manus na França (1985, 1993a); Michael Stewart, entre os Rom Vlach, na Hungria (1997); Paloma Gay y Blasco, entre Gitanos, na Espanha (1997, 1999); Alaina Lemon (2000), na Rússia; Leonardo Piasere (1985) e Lenka Budilová & Marek Jakoubek (2005), entre os Roma na Eslováquia; Ada Engebriksen, na Transilvânia (2007); e Elisabeth Tauber (2006), entre os Sinti no norte da Itália. No Brasil, há trabalhos, embora nem sempre etnográficos, que constatarem a presença de um sistema de classificação moral baseado na categoria de pureza entre ciganos, cf. Moacyr Locatelli 1981, Maria Luíza Sant’Ana 1983, Sônia Cavalcanti 1994, Ninon Cândida 1995, Rosicleide Alves da Silva 1999.

³ O uso do termo “cosmologia” tem o propósito explícito de colocar essa pesquisa em diálogo com uma linhagem da antropologia da qual Lévi-Strauss, ao deliberadamente “deixar-se levar” pelo pensamento indígena, foi fundador. Cosmologia, em sua acepção mais literal, refere-se a uma concepção de mundo em que seres humanos, animais, entidades, espaços estão todos conectados segundo certa lógica. Aqui, cosmologia é tomada no sentido wagneriano, negando a oposição entre “pensamento” (razão), de um lado e, de outro, “emoção” e “ação”: “Como o pensamento é inseparável da ação e da motivação, não estamos lidando tanto com diferentes ‘lógicas’ ou racionalidades, mas como modos totais de ser, de inventar o eu e a sociedade” ([1975] 1981: 117).

grande disseminação, o tema não é homogêneo,⁴ apresentando uma variação na maneira mais ou menos taxativa em que essas categorias são utilizadas. Ele se delinea, por exemplo, com um caráter obsessivamente marcado entre os Rom Kalderash e Matchuaia (Miller, Gropper, Sutherland), mais sutil e com um deslize semântico orientado para a noção de “honra” entre os Vlach Rom da Hungria (Stewart) e os Gitanos na Espanha (Gay y Blasco), ou eclipsado pela noção de vergonha entre os Roma na Transilvânia (Engebrigtsen) e entre os Calon, com os quais realizei minha pesquisa. Apesar das especificidades locais, os conceitos ciganos de poluição são repetidos *ad nauseam* por antropólogos, em distintas partes do mundo, e se os reapresento aqui é por considerar oportuno mostrar a relevância e abrangência desse universo cosmológico ao leitor não especialista no tema cigano, para em seguida propor uma discussão teórica a esse respeito.

Puro e impuro e outros pares de oposição

Etnografias ciganas rom publicadas nos últimos quarenta anos, em contextos diversos, que vão da Europa do leste e ocidental ao Brasil, passando pelos Estados Unidos, coincidem na apresentação de um sistema de ideias que ordena o mundo a partir de categorias de puro e impuro (*wuzho* ou *vuyo/marimé*).⁵ De modo geral, esses trabalhos revelam um sistema que opera por meio de pares de oposição, em que alto e baixo-ventre, interior e exterior, homem e mulher, rom e *gadje* são dicotomias que correspondem às categorias de pureza e impureza, respectivamente. O corpo feminino é tomado como paradigma: a partir de sua conceitualização que são pensadas as relações espaciais, de parentesco, entre sexos, entre as gerações, com os de fora (os *gadje*), com os animais etc. O que apresento a seguir é um tecido etnográfico que alinhava diferentes pesquisas. Nem todas as afirmações são válidas para todos os

⁴ A pesquisa de Elisabeth Tauber, por exemplo, mostra que o respeito aos mortos é o valor moral que define mais significativamente os Manus do que conceitos de pureza e impureza. (Palestra apresentada na Romani School, em Budapeste, 2009.)

⁵ O termo *marimé* (ou *mahrime*), impuro, aparece em etnografias europeias, norte-americanas e em textos brasileiros (*marimô*, *marime*) dedicados a ciganos Rom. Okely (1983) encontrou *mochadi* entre os Travellers da Inglaterra; e Kaminski (1980), *margerdo*, entre os Roma da Polônia, categoria equivalente a *marimé*, presente em contextos similares. A categoria oposta, o “puro”, também varia: *ujo* (EUA, Yoors 1967), *wuzho* (EUA, Sutherland 1975), *vuyo* (Leste Europeu, Fonseca 1995). Okely chama a atenção para a distinção feita por eles entre sujeira e impureza ritual, percebida pelo uso de vocábulos distintos: *chikli*, para algo que está sujo e não oferece perigo; e *mochadi*, para algo que está simbolicamente impuro.

casos, mas há que se admitir, de toda a maneira, as claras conexões entre as ideias aqui expostas.

É no órgão sexual feminino que se localiza mais claramente a impureza e, portanto, o perigo, por ser canal de passagem entre o interior e o exterior do corpo. A menstruação é, nesse sentido, o fluido impuro por excelência, e é objeto de uma série de tabus. O estado de impureza feminino, que se define pela incapacidade de manter interior e exterior separados – na menstruação, nas relações sexuais e no parto –, tem uma dimensão pontual, durante o ciclo mensal, ou o parto, e uma dimensão temporal mais prolongada que vai da primeira menstruação até a menopausa, quando a mulher reconquista certa neutralidade (Miller 1975: 44). “Uma mulher púbere está em constante estado de impureza; isto é, particularmente verdadeiro no que diz respeito ao baixo-ventre, dizem os Manus” (Rao 1975: 151). O contato com a parte inferior do corpo feminino, mesmo roçar uma saia é visto como contaminante. “Quando uma mulher está menstruada ela é considerada *marime* (ritualmente perigosa) e está impedida de preparar comida para outras pessoas, especialmente para homens” (Gropper 1975). “Se a saia de uma mulher encosta num prato, numa xícara ou num copo, estes eram imediatamente destruídos” (Yoors 1967: 150). O interior do corpo deve manter-se puro, resguardado das impurezas do exterior. Por isso, os orifícios do corpo são cuidadosamente controlados. “Comer é um assunto delicado e de controle acirrado” (Miller 1975: 42). Não se deve tocar, comer, aproximar fisicamente do que é impuro, sob o risco de contaminar-se. Zurca Sbano, um velho rom dono do circo Sbano, já falecido, deu-me exemplos de situações que causavam *marimé* quando conversamos em Franca (SP), em 2001:

Tem muitas coisas que deixam *marimé*, questões alimentícias. Se eu tiver uma mala de mantimentos aqui, o homem pode chegar e sentar, não tem importância, mas, se a mulher sentar, pode jogar toda a comida fora. Porque a mulher é impura. Suponha, naquele tempo, um homem largava a mão na saia de uma mulher, estava *marimé*. Um *marimé* leve tinha que lavar a mão.

[...] Olha, ontem eu fui tomar banho, peguei duas toalhas: porque a toalha do corpo não se enxuga o rosto. A toalha de corpo é uma, a de rosto é outra, pro cigano.

A oposição entre a parte superior e a inferior do corpo é clara: a cabeça deve ser especialmente preservada de impurezas. Os fluidos provenientes da cabeça, como lágrima e saliva, não são motivo de vergonha, ao contrário, são considerados

curativos (Sutherland 1975: 265). Tudo aquilo que é levado à boca, ou seja, o que é introduzido no interior do corpo, deve ser limpo: não só a comida, mas também os talheres e demais utensílios (Okely 1983: 80). “A cabeça é sagrada e sujeita a poluição; não se deve permitir que nada passe por cima dela” (Gropper 1975: 93). É conhecido o costume de mulheres ameaçarem jogar uma saia [*“tossing the skirt”*] sobre um homem, especialmente sobre a cabeça dele, como forma de se defender: o contato causaria *marime* permanente e escândalo (Sutherland 1975: 265; Miller 1975: 51). Inversamente, os pés são considerados impuros: “Não se deve mostrá-los” (Larkin 1998: 64). O fato de as mãos transitarem entre o alto e o baixo-ventre obriga que sejam constantemente purificadas com água (Miller 1975: 51; Gropper 1975: 92).

A mulher vive frequentes situações de impureza localizada, como durante o parto. Tudo o que ela toca após o parto pode tornar-se impuro. “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, pois não se conformou à norma que proíbe esse contato” (Sant’Ana 1983: 97). O bebê é visto como “inteiramente *marime*” (Miller 1975: 43), em toda a superfície de seu corpo, devido à natureza poluidora da passagem pela vagina. Esse estado é, no entanto, temporário, após o banho ele deixa totalmente de ser *marime*, passando a ser percebido como “puro”. As crianças são imunes ao *marimé* (id. *ibid.*).

Judith Okely descreve a extensão do princípio de oposição entre puro e impuro para a classificação de animais entre os Travellers na Inglaterra: “Animais são ordenados numa escala de poluição do completamente limpo ao extremamente *mochadi*” (1983: 89-90). Gatos são particularmente *mochadi*, boa parte em razão do hábito de se lambar continuamente, levando as impurezas ao interior do corpo. Inversamente, cavalos e porcos-espinhos são puros por sua manifesta capacidade de manter separados, interior e exteriormente: “Disseram-me que os cavalos são especialmente limpos porque bebem com os dentes fechados” (Okely 1983: 95).

No Brasil, podemos suspeitar de uma ampla difusão dessa cosmologia nas entrelinhas de estudos pouco familiarizados com a reflexão antropológica. Numa monografia do departamento de Serviço Social da Universidade Federal do Sergipe sobre um grupo de ciganos Calon no estado, Rosicleide Alves da Silva apresenta o que considera “superstições conservadas”: “A mulher, quando menstruada, mantém grande distância

do limão a ponto de nem segurá-lo com a mão” (1999: 34). Ela afirma ainda que depois dos 15 anos, as mulheres são “proibidas de usarem saias curtas ou shorts, raramente usam sutiãs, fazendo uso sem receber qualquer tipo de censura, de transparências e expõem seios para a amamentação diante de homens e em locais públicos sem problemas” (id. ibid.: 43). Similarmente, Moacyr Locatelli, em uma pesquisa de mestrado de suposto cunho antropológico no Rio Grande do Sul,⁶ enumera “superstições” dos ciganos:

h) uma mulher é considerada impura da cintura para baixo e, no caso de um cigano tocar a saia da mulher e depois 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*. [...] Essas últimas superstições, que parecem tolas, e que formam o *marimay*, centralizam-se em sexo e higiene [...]. (Locatelli 1981: 82)

Sônia Cavalcanti registra, em sua dissertação de mestrado em História sobre “ciganos” do sul da Bahia, situações que levariam ao estado de *marimô*: “Tocar objeto usado por uma mulher no trabalho de parto, comportar-se ‘desavergonhadamente’ nas relações sexuais, comer carne de cavalo, cachorro ou gato, jurar ou mentir invocando o nome dos mortos” (1994: 132), tudo é *marimô*. Embora essas pesquisas não deem a devida atenção e interpretação às conceitualizações nativas, permitem ao menos imaginar cosmologias em funcionamento.

Especialmente entre os Rom, a noção de *marime* esteve historicamente subordinada a um sistema legal, com regras claras e sanções prescritas em caso de infração. As etnografias mais antigas, entre os anos 1960 e 1980, descrevem situações que envolvem o *marime* dentro do sistema da lei rom, do qual o *kris* é a instituição julgadora. Gropper aborda as circunstâncias que caracterizam o *marime* no capítulo dedicado a “crimes”: “Para eles, pecados (no sentido de transgressão) são crimes e estão sujeitos ao *kris*. Leitores modernos podem se surpreender ao aprender que essas

⁶ Essa é pelo menos a qualificação do título: *O ocaso de uma cultura – uma análise antropológica dos ciganos*, de 1981.

infrações lidam com poluição” (Gropper 1975: 45). “Um rom não deve jamais tocar algo *marime*. O mesmo termo era aplicado a alguém banido da tribo pelo *kris* por séria conduta imprópria” (Yoors 1967: 150). Kaminski encontra também entre os ciganos na Polônia a categoria *marime* para qualificar tanto a poluição quanto suas consequências, a sanção de ser excluído da comunidade cigana:

Uma pessoa em estado de *marime* é chamada *magerdo*, i.e., “intocável”, no sentido literal da palavra. Essa poluição é vista como epidêmica no sentido de que cada cigano que toca o *magerdo* ou que este tocou se torna automaticamente *marime*” (Kaminski 1980: 45)

O trabalho de Carol Miller permite apreender o fenômeno em uma dimensão diacrônica, uma vez que manteve contato com seus informantes ao longo de três décadas. Ela descreve o conceito entre os Macwaya na Califórnia em sua dissertação de mestrado: “*Marime* é, para eles, tanto poluição como rejeição” (Miller 1968: 5). Em 1975, em seu artigo mais conhecido, a antropóloga reconhece uma nova qualidade: “Os crimes de *marime* são crimes morais ou ‘vergonhas’”. Duas décadas depois, em 1995, a autora acrescenta um *postscript* ao texto de 1975, republicado em uma coletânea de Diane Tong (1998). Nele, Miller alega que entre os Machvaia (sigo a grafia inconstante de seus textos) o *marime* deixa de estar sob a aura legal para permanecer em uma categoria puramente moral: “Atualmente os Machvaia dizem ‘*marime* está fora’ [*marime* is out]. Eles estão se referindo aos atos de poluição [*defilement*] pública de uma mulher, que resulta em rejeição pública e só pode ser sanada por procedimentos da corte romani” (Miller in Tong 1998: 214). A explicação para o abandono da lei e da punição é dada pelos homens: “Muitas mulheres estavam fazendo isso. *Marime* estava ficando ridículo” (id. *ibid.*).

Miller testemunhou um processo de mudança social que apresenta paralelos em outros lugares do mundo. Os Rom Vlach na Hungria dizem a Michael Stewart: “Nós não mantemos mais os costumes do *marimé*” (1997: 210);⁷ esses costumes são por eles, Rom Vlach, atribuídos aos Kalderash, de quem os primeiros se diferenciam. Em lugar de questões de pureza e poluição, na Hungria as conversas dos Rom, relata-nos

⁷ Mais do que explorar os possíveis motivos do que alguns gostariam de chamar de “perda” de uma instituição entre os ciganos, interessa-me compreender o que permanece atuante.

Stewart, versavam sobre assuntos de “vergonha” (*ladjipe*)⁸ e atos vergonhosos, “mostrando como aquela ética era eclipsada pela preocupação com vergonha e honra” (id. *ibid.*). A continuidade de sentido entre o *marime* e a *vergonha* está presente mesmo quando opera o sistema legal, como mostram as declarações dos Rom da Califórnia: “Não há vergonha (*lashav*) associada com a parte superior do corpo, mas exibir as pernas é vergonhoso [*shameful*], desrespeitoso” (Sutherland 1975: 264). A noção de vergonha aparece, portanto, atribuída aos mesmos contextos que a noção de *marime*. Paloma Gay y Blasco descreve a pessoa gitana em termos de decência e moralidade; uma mulher deve “se vestir, sentar e se comportar de forma apropriada” (1999: 65). A noção de “honra” gitana vem associada à virgindade, à pureza da moça. Aparna Rao encontrou entre os Manus na Alsácia formulações similares:

Ladj [vergonha] é usado para falar de atos, comportamentos e sentimentos que variam de modos de se vestir a relações entre sexos e gerações. [...] Uma menina que chega à puberdade não pode mais usar calças, devendo se vestir como as mulheres, com saias e vestidos. Agir de outro modo causaria *ladj*, vergonha” (Rao 1975: 155).

As observações do antropólogo português Olímpio Nunes seguem na mesma direção:

A honra da cigana sintetiza-se em observar com reverência a *lacha* (pudor e castidade) do corpo [...]. A *lacha*, para uma cigana, vale mais que a própria vida [...] Entre as poucas obrigações de uma mãe de família (a *daj*), a primeira é incutir nas filhas a importância capital da *lacha*. [...] Podemos dizer que é rara a prostituição feminina” (Nunes 1981: 207).⁹

Janet Larkin define *marime* no contexto de uma comunidade Rom em Boston como “uma noção moral baseada na experiência corporificada do medo, nojo e vergonha” (1998: 59). Ada Engebrigtsen encontra a mesma categoria na Transilvânia: “Os Roma dizem que eles ‘têm vergonha’, *si ame lazav*. [...] ‘Nossas mulheres se vestem decentemente porque temos vergonha’” (2007: 63). Esses exemplos parecem suficientes para defender uma continuidade conceitual entre noções de

⁸ Note-se a seguir a raiz romani *laj* na formação da categoria nativa de “vergonha” em diferentes contextos. Sigo a grafia bastante variada dos originais para um fonema comum: *lash*, *ladj*, *laje*, *laze*, *lacha*.

⁹ A prostituta aparece em diversas etnografias como a antítese da mulher cigana (ver, p. ex. Okely 1983: 22).

pureza/impureza (*marime*) e noções de honra ou vergonha, sobretudo no que diz respeito à dimensão moral – não necessariamente acompanhada da dimensão legal. 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 cuidado do corpo feminino, mas também são amplamente utilizados para estabelecer uma diferença em relação ao *gadje*.

O gadje impuro

Em todas as etnografias apresentadas, a oposição puro/impuro, ou vergonha/sem-vergonha, honra/desonrado, se estende para pensar os *gadjes*. A noção de *marime* como banimento não expressa senão a expulsão de um rom para o mundo *gadje*, o mundo impuro. Todo o código moral, que prescreve modos de conduta baseada numa noção de pureza e vergonha, é alheio ao *gadje*. “Os *gajes* não mantêm uma separação apropriada entre o alto e o baixo-ventre, por isso, estão fisicamente poluídos”, dizem os Rom na Califórnia (Sutherland 1975: 259). Para os Matchuaia, relata Gropper, os não ciganos “não seguem nenhuma das proteções [adotadas pelos ciganos], por isso são *marime*, e uma associação muito próxima com eles, sexual especialmente, causa poluição” (Gropper 1975: 93). Os ciganos norte-americanos, diz Silverman, consideram os não ciganos desregrados, promíscuos, sujos, inferiores e totalmente indesejáveis (1988: 101). Na França, os Manus oferecem outros exemplos: os *gadje* são muito sujos porque “eles tentam se lavar em suas próprias imundícias”, referindo-se ao uso de banheiras e piscinas (Rao 1975: 152). Miller transcreve a fala de um rom: “Você sabe o que nós pensamos dos americanos? Que são tontos, loucos, ignorantes, imundos e nada bons. Por quê? [...] Americanos lavam o rosto com a mesma toalha com a qual lavam os pés. Ugh!”. A antropóloga conclui que, para os Rom, “os *gaje* confundem a distinção crucial entre puro e impuro. [...] Por não protegerem a parte superior do corpo – a cabeça e a boca – de danos, os *gaje* são vistos como inteiramente *marime*, dos pés à cabeça” (Miller 1975: 46). Os Roma na Transilvânia usam a noção de vergonha em termos similares: a divisão entre Roma e *gaze* é conceituada como uma divisão entre “as pessoas que têm um senso de vergonha e sabem como evitá-la e as pessoas que não sabem” (Engebrigtsen 2007: 64). A autora sugere que é a ignorância ou indiferença na manutenção de fronteiras entre aspectos da masculinidade e da feminilidade o que caracteriza a ausência de vergonha: “Os

Roma, como eles se veem, sabem como se opor ao risco inerente dos poderes femininos e são portanto moralmente superiores aos *gaze*” (id. *ibid.*: 65).

A ideia de que o *gadje* é impuro como decorrência de sua ignorância do código da vergonha engendra uma série de regras de controle e de evitação de contágio. “Linhas são traçadas entre ciganos e não ciganos, o limpo e o sujo, a saúde e a doença, o bom e o mal” (Miller 1975: 41). O mundo *gadje* é todo ele fonte de perigo. “O mundo urbano é percebido como integralmente *marime*.” (Miller *ibid.*: 47). Graus variados de convivência são permitidos. Comer com um *gadje* ou de sua comida pode causar *marime* (Miller 1975: 46; Okely 1983: 83). Evita-se deixar que as crianças brinquem com as crianças *gadje*, estas proibidas de entrar em suas casas (Miller *ibid.*). O casamento com um *gorgio* é considerado uma ameaça à pureza pelos Travellers da Inglaterra, mas ocorre, na prática, sob um controle reforçado de pureza e tabus (Okely 1983: 154). Entre os Rom da Califórnia, a proibição é ainda mais marcada, ao menos no discurso: “Cigano casa com cigano; *gadje* casa com *gadje*. Uma menina cigana que tem qualquer coisa com um *gadje* está fora. Nós não a queremos e tampouco queremos *gaji romni*” (Sutherland 1975: 248).¹⁰

Em Campinas, os Butsulesti são menos preocupados com regras de contaminação desse tipo. Frequentam a igreja do bairro; as mulheres, os institutos de beleza; as crianças, a escola; os armazéns abrem créditos, ciganos e campineiros dividem mesas de bar (Sant’Ana 1983: 60-62). Contudo, há um limite para essa cumplicidade. No que se refere à escola, “o cigano permite a frequência de seu filho até certa etapa, antes da obtenção do diploma primário [...] No consenso geral do cigano, entretanto, o jovem não deve tirar o diploma, havendo forte resistência dos velhos nesse sentido” (id. *ibid.*: 161). Locatelli registra o mesmo sentimento entre os Horarranê no sul do Brasil: “Maria Rosa é universitária. Uma vergonha!” (1981: 64). Num estudo sobre os ciganos da cidade de Sousa, na Paraíba, Frans Moonen atesta que “a quase totalidade dos ciganos adultos de Sousa nunca frequentou uma escola” (1993: 8). Mesmo quando há a iniciativa dos pais de matricular os filhos, é comum em pouco tempo abandonarem o curso em razão das viagens.

¹⁰ Okely, em comentário numa sessão apresentada na Romani School em Budapeste, em junho de 2008, disse desconfiar dessa afirmação categórica de Sutherland. E Michael Stewart concordou que ciganos, no mundo todo, sempre se casaram com *gadjes*.

A questão da educação cigana varia, contudo, conforme o contexto nacional dado. Embora os ciganos de modo geral não atribuam um valor positivo à escola, sua relação com essa instituição depende largamente das políticas dos Estados-nação em que vivem. As políticas nacionais de “assimilação”, como as de Ceaucescu na Romênia dos anos 1970-80 e as dos demais países sob regime comunista, ou mesmo as leis francesas que tornam o ensino público universal, obrigatório e laico, compeliram os ciganos a frequentar a escola; em alguns casos, os proibiam de falar *romani* e de manifestar seus costumes, em busca de uma homogeneidade social (ver Townsend 1999: 38). Na Grã-Bretanha, Okely (1997: 76) analisa o papel da escola na política de assimilação de ciganos ao trabalho industrial assalariado e de sedentarização; e Acton (1997) e Carter (2002), os esforços realizados no início do século XX, por meio de leis, para incluir os ciganos no sistema educacional. Um caso de evasão numerosa de ciganos antes de completar a 4ª série foi estudado em Portugal, onde se constatou que o problema se devia à “falta de pressão social” dos ciganos para que as crianças se escolarizassem em qualquer nível (Cortesão & Pinto 1995). Comparado ao contexto europeu, o Estado brasileiro é “relaxado” quanto à pressão para inclusão dos ciganos no sistema educacional.¹¹

A recusa à escolarização por parte dos ciganos está intimamente associada à sua resistência ao mundo *gadje* que se desenvolve a partir dali.¹² A obtenção do diploma e

¹¹ Não tenho a intenção de oferecer uma explicação ao complexo problema da educação no Brasil. Mas o caso no qual me vi envolvida pode iluminar o tipo de questões cotidianas que produzem ou são efeito desse “relaxamento”. Quando fui à escola ao lado do *pouso* de Itapecerica para tentar conseguir vagas para as duas meninas de Chalaque, a orientadora pedagógica me disse que eles haviam matriculado-se, mas depois deixaram de ir por um tempo. “Eu não posso oferecer uma vaga pra quem vai abandonar, eu prefiro dar pra outra criança, porque tem uma lista na fila de espera.” Há pelo menos duas informações aqui: a carência de vagas públicas e a decisão subjetiva do funcionário para “decidir” a quem dar a vaga. Ou seja, não há uma política oficial para atrair os ciganos para a escola. E, se o Estado é “passivo” nessa questão, isto é, sem uma campanha amparada em condições reais para acomodar as crianças ciganas na escola, prevalece a opinião dos pais, que não atribuem valor à escolarização, quando não a desprezam abertamente, preferindo que os filhos permaneçam no acampamento ou os acompanhem “na rua”.

¹² A recusa da escolarização é um fato que se atesta no analfabetismo generalizado entre os Calon, mas não, até onde sei, entre algumas famílias Rom, como a de Milena Mikolovich, cujos membros frequentam a escola regularmente. Não se deve tomar, portanto, a escola como ponto de inflexão “assimilatório” definitivo. Stewart mostra, ao contrário, que mesmo nos contextos comunistas de maior presença do Estado na educação, os ciganos continuaram sendo ciganos (1997: 7). Do mesmo modo, a escola não é exatamente “proibida” para os Calon; especialmente nas gerações mais novas, todas as crianças calon que conheci já haviam

a criação de um ambiente social *gadje* abrem portas ao mercado de trabalho. “Não se empregar” é uma norma para os Rom Kalderash de Campinas, que se dedicam à metalurgia artesanal, fabricando e reparando tachos, latões e utensílios de cobre (Sant’Ana 1983: 117-18). “Até hoje”, afirma Rao em 1975, “uma mulher ou homem manus nunca irá trabalhar como um empregado assalariado de um *gadje*” (1975: 167). Em Nova York, Patrick Williams (1985) observou que as mulheres rom leem a mão em *ofisas*, locais comerciais alugados dos não ciganos. As *ofisas* são coletivas e familiares, ou seja, se aparentemente inseridas no modelo ocidental de mercado, guardam uma lógica própria de organização do mundo. Stewart mostra o fracasso das políticas comunistas que buscavam diluir os ciganos na sociedade nacional: “Na Hungria, e no resto do Leste Europeu, os ciganos tornaram-se proletários e, no entanto, continuaram Rom” (1997: 138). A paixão dos Rom pelos cavalos e sua negociação em feiras e mercados teriam se mantido ativa a despeito das tentativas do comunismo de erradicá-la. Em Santa Fé do Sul, uma velha cigana definiu um não cigano como alguém que “trabalha”, isto é, alguém que tem um emprego na cidade, com horário fixo, salário, submetido a um patrão. Um bom calon jamais se submeteria a essa condição. Os calon não “trabalham”, “viajam”.¹³

Teorias da alteridade

Diante dessas manifestações bastante explícitas e bem difundidas de construção de identidade em oposição aos *gadjes*, os antropólogos produziram explicações distintas ao longo dos anos. Boa parte das pesquisas apresentadas acima, em especial aquelas publicadas entre os anos 1960 e 1980, foi claramente influenciada por duas obras da antropologia britânica: *Pureza e perigo*, de Mary Douglas, publicada em 1966; e

frequentado a escola por algum tempo, alguns deixando-as sem aprender a ler, outros chegando até a sexta ou oitava série com um “conhecimento *gadje*” compatível com a idade. O conhecimento *gadje* de um será usado por todos os outros no acampamento, mas ele não garante ao sujeito ser um “bom negociador”. Os Calon muitas vezes opõem esse conhecimento à “esperteza”: “fazer conta nós não sabe, mas nós é esperto pra *gadje*”. Para ser “esperto”, outras qualidades são necessárias, como a capacidade de *conversar*.

¹³ Note-se que, neste caso, o termo “trabalhar” é *menos* polissêmico do que o uso corrente brasileiro: “trabalho” refere-se apenas à força de trabalho *remunerada*, sob a forma de “emprego”, isto é, de submissão. “Trabalho”, nesse sentido restrito, se opõe ao rolo, à leitura da sorte, ao empréstimo de dinheiro e a qualquer outra forma calon de obtenção de renda.

Ethnic groups and boundaries, de Fredrik Barth, de 1969, de onde extraíram inspiração teórica.

Miller abre seu ensaio sobre a ideologia da poluição com uma citação de Douglas: “Ideias sobre separar, purificar, demarcar e punir transgressões têm como sua *função principal impor sistematização* numa experiência inerentemente desordenada, [...] exagerando diferenças entre interior e exterior, acima e abaixo, fêmea e macho etc.” (Douglas [1966]1976: 15, grifo meu).¹⁴ Anne Sutherland resume, ao final de seu livro, que “categorias de poluição são *meios de determinar a fronteira fundamental* entre os Rom e os *gaje*. [...]” (1975: 289, grifo meu). A autora afirma ainda que o intuito de seu livro foi “descrever holisticamente a organização social de um grupo particular de Rom”, onde se reconhece uma concepção de “sociedade”, que se imagina como um todo, uma unidade. A conclusão de Rao acerca dos Manus é semelhante: “A sociedade Manus conservou muitos de seus aspectos mais tradicionais. Ela permanece uma *entidade étnica, econômica e socialmente independente*” (1975: 166, grifos meus). 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.

Essa abordagem funcionalista se mistura e paulatinamente dá lugar a outra, que surge da influência de Fredrik Barth e a noção de fronteira identitária por ele desenvolvida. A própria Anne Sutherland as combina, ao afirmar que “ideais de poluição não apenas estão no seio de um sistema de crenças que dão ordem ao universo moral dos Rom, como também dão significado a fronteiras sociais” (Sutherland 1975: 254).

¹⁴ Cabe lembrar que Douglas faz um esforço para combater as interpretações evolucionistas da relação entre sagrado e impuro, como a de James Frazer, que a atribui a um “estado confuso de pensamento religioso, no qual ideias de santidade e impureza não estão ainda claramente diferenciadas, sendo ambas misturadas numa espécie de solução vaporosa que damos o nome de tabu” (1912 *apud* Douglas, 1976: 22).

Carol Silverman (1988) nomeia de “estratégia em contexto” a negociação da “ciganidade” [*gypsiness*]. Em um artigo abertamente alinhado às teorias da fronteira, a autora critica os estudos que previam uma assimilação dos ciganos ao “novo mundo”, que alegavam que o sangue cigano estava gradualmente se misturando ao sangue não cigano e que a sedentarização os prendia à civilização. Nos Rom norte-americanos entre os quais fez campo não haveria sinais de assimilação, mas sim da “*manutenção* da fronteira cigano/não cigano, junto a uma inovação de formas culturais” (Silverman 1988: 262, grifo meu):

Qualquer discussão sobre etnicidade cigana deve levar em conta a rica *interação entre a cultura cigana e a não cigana*. [...] Ciganos *adotam* inúmeros traços culturais não ciganos, como roupas, música, língua e ocupações, sem se tornar *gazhe*. [...] A cultura englobante não é uma ameaça para a cultura cigana, mas um grande *armazém* em constante mutação, do qual os ciganos lançam mão e adaptam, e com quem eles interpretam e criam (Silverman 1988: 266-67, grifos meus).

O texto da antropóloga parece-me oscilar entre caracterizar a cultura cigana como definida na relação com a sociedade envolvente e recorrer a uma noção de cultura e sociedade preexistente. Entre a assimilação à cultura norte-americana (“adoção de traços culturais”) e a “*manutenção* de uma cultura cigana distinta da cultura norte-americana que a cerca”, a autora identifica um aparente paradoxo, que pretende desmontar com a noção de “invenção”, na realidade, de recriação. Segundo essa enunciação, o *gadje* é pensado como um “armazém” de traços culturais, que seriam apropriados pelos ciganos, concebidos como uma cultura separada, cuja existência é dada *a priori*.

Não surpreende a reação de Michael Stewart a essa agenda de pesquisa. O antropólogo escreve um texto com o objetivo de “explicar o sentimento de frustração que traz a tentativa de aplicar os conceitos-chave de Barth à [sua] pesquisa” (Stewart 1992). Stewart identifica nas pesquisas de Sutherland, Silverman e de Judith Okely um foco comum na fronteira, oferecendo “descrições persuasivas de crenças de poluição ciganas como modos de controlar a interação entre ciganos e não ciganos, preservando assim a identidade cigana intacta e distinta” (1992: 1).¹⁵ Estou de acordo

¹⁵ Eduardo Viveiros de Castro faz um trocadilho embaraçoso para as teorias da fronteira como a de F. Barth, no qual esclarece as posições no debate em questão: “Quando se supõe que só

com a crítica de Stewart à abordagem barthiana subjacente aos textos de Sutherland e Silverman, e os grifos que fiz nos textos citados servem para ilustrar o que considero uma concepção ainda essencialista de cultura. Menos convincente é a inclusão de Judith Okely nesse perfil de seguidores de Barth.

Okely foi sem dúvida a antropóloga que deu maior destaque à visão relacional, ao apresentar de saída o problema da diferença no contexto de um convívio diário com os *gorgios*: “Uma maneira de manter-se diferente é por meio das crenças sobre poluição que expressam e reforçam uma fronteira étnica” (1983: 77). Em sua conclusão, ela chama a atenção para a dependência da economia dos Travellers em relação à economia mais ampla da sociedade *gadje* e defende que não se pode pensar os ciganos independentemente de sua relação com os *gadjes*: “A separação entre ciganos e não ciganos é socialmente construída e nunca pode ser absoluta” (id. *ibid.*). Parece-me que a análise da autora deve mais à noção de relação de Lévi-Strauss, recebida via Leach, do que à de etnicidade de Barth.¹⁶ Okely defende a tese de que os ciganos são produto da desintegração da sociedade medieval e do surgimento da sociedade industrial e urbana, na qual grupos nômades desarraigados resistiram à ideia de Estado-nação, e à nova concepção de trabalho assalariado, recusando proletariar-se, e mantendo-se diferente. O próprio Stewart usa um exemplo de Leach (1954) sobre os Kachins e Shans para criticar a disposição de Barth em categorizar as identidades étnicas com base em traços tribais, de casta ou linguísticos. Segundo o autor, essa disposição nada mais é do que a transposição de conceitos europeus sobre a identidade a outros contextos culturais (1992: 3). A crítica de Stewart está claramente afinada com uma série de pesquisas contemporâneas da antropologia britânica que denunciam o uso equivocado de categorias euro-americanas para analisar conceitos nativos. A recusa da noção de identidade como substância dada a

existam identidades que se relacionam, as únicas formas de relação passam a ser a assimilação ou a destruição. Uma teoria realmente relacional, que não suponha identidades existindo *a priori* ou em si, não tem nada a ver com isso. O que se vende por aí são teorias identitárias da relação (identidade contrastiva, etnicidade – Barth, em suma). É como se a relação existisse para a identidade. [...] Mas não devemos imaginar que as relações existam para produzir identidades, que é esse o seu *telos*, seu objetivo, sua finalidade.” (2007: 217)

¹⁶ Em sua sessão na Romani School em Budapeste (2007), Okely falou da influência de Leach, quando era aluna na Universidade de Cambridge, o que reforça sua adoção de uma perspectiva estruturalista.

priori, em prol do entendimento da identidade como *produto* da relação, e não como seu *propósito*, ganhou popularidade depois da obra de melanesistas como Roy Wagner e Marilyn Strathern.¹⁷ A questão é, portanto, de inversão de foco, a identidade deixa de ser protagonista e é a *relação* que emerge em primeiro plano. Quando se foca na relação, outras coisas aparecem, além, é claro, das identidades: conexões, contradições, fluxos, processos, que escapam à totalização da “identidade”.

Stewart foi um dos primeiros antropólogos a articular essa noção contemporânea, processual, de identidade relacional para pensar os Rom e as relações entre eles e os *gadjes*. O autor afirma: “É porque os ciganos Vlach da Hungria se imaginam menos em termos de uma substância herdada do que em termos de uma atividade no contexto das relações do dia a dia que eu tive dificuldade em me apropriar do trabalho de Barth” (id. *ibid.*). Stewart descreve diversas práticas e modos de pensar que definem o *romanes*, o “modo de ser rom”, que indicam que a ciganidade aparece mais ligada ao “fazer” do que ao “ser” (id. *ibid.*: 11). Para ser cigano, insiste ele, não basta nascer cigano; é preciso uma reafirmação contínua de seu compromisso com os seus.

Os trabalhos de Paloma Gay y Blasco (1997; 1999), Alaina Lemon (2000) e Ada Engebrigtsen (2007) seguem a linha de Stewart e são particularmente significativos no modo de lidar com a noção de uma identidade construída pela prática. Gay y Blasco argumenta que a *gitaneidad* se baseia na “performance adequada de uma moralidade genderizada que enfoca o controle do desejo sexual. [...] O que está em jogo é a encenação contínua da *gitaneidad*: a preocupação com a pureza biológica da comunidade está ausente do entendimento gitano” (1999: 65). A diferença entre *gitanos* e *gadjes* é da ordem do “fazer”, do comportamento apropriado, decente, moral. Lemon corrobora a afirmação de que a diferença entre ciganos e *gadjes* é objeto de reflexão importante no pensamento cigano, mas assume que o desafio é “conectar discursos sobre as diferenças a relações e práticas sociais” (2000: 200), evitando situar a agência nos bastidores ou dentro da cultura romani. Ela chama especial atenção para a necessidade de reconhecer a heterogeneidade dos contextos sociais. O contraste entre os Roma e os *gazhje* nem sempre é rigidamente estruturado, ele pode ser maleável. Engebrigtsen nota que os Roma concebem uma fronteira

¹⁷ Sobre a importância da obra desses autores e a discussão mais ampla sobre a noção de sociedade e grupo social, ver cap. 3, item B.

porosa, na medida em que é possível transpassá-la, “tornando-se outro”. Se ter vergonha é o que mais claramente os diferencia dos camponeses (e *gaze* em geral), os Roma da Transilvânia mostram como a qualidade da performance da vergonha reflete na construção da identidade cigana. “Eles não têm filhos, é por isso que são quase *gaze*”, dizem os Roma. A autora reforça:

Todos os Roma sabem que os Rom podem se transformar em *gazo* e *gazo* em Rom. [...] Quando eles dizem que Rom e *gazo* são de fato a mesma coisa, eu interpreto como a expressão da visão da “romanidade” [*romness*] e *gadjidade* [*gazoness*] como variações em um contínuo de humanidade e portanto como pólos de um contínuo. [...] [Isso] implica fronteiras flexíveis que são negociáveis, que permitem transformações sociais de Rom em *gazo* e vice-versa, quando necessário (Engebrigtsen 2007: 139).

De todo esse balanço acerca da discussão acadêmica destaca-se a inegável existência de um *modus operandi* comum em diferentes contextos etnográficos ciganos, que pode ser resumido à busca da diferenciação do *gadje* por meio de uma cosmologia que organiza o mundo em categorias morais ligadas à pureza e à vergonha. Diferentes modelos teóricos “inventam” variadas realidades sociais, mais ou menos fixas, com fronteiras mais ou menos permeáveis. Proponho nesta tese descrever como os Calon pensam essa relação, partindo da crítica a modelos que introduzem categorias e formas de pensar exteriores. O intuito é extrair uma *teoria calon* dessa relação, mais do que adotar um paradigma teórico *a priori*. Antes de entrar na etnografia, porém, analisarei dois modelos teóricos de grande repercussão na literatura antropológica, associados a duas áreas etnográficas, e que refletiram sobre os temas que nos debruçamos: o código moral da honra e da vergonha no Mediterrâneo e a oposição entre puro e impuro na Índia clássica. O intuito não é “enquadrar” a etnografia nesses modelos, muito ao contrário, trata-se de comparar “modos de ser” por contraste.

B) Honra e vergonha

Um tema mediterrâneo

O tema da vergonha e da honra ganhou fama no debate antropológico a partir de etnografias de sociedades mediterrâneas.¹⁸ Embora haja ciganos nessa região, as pesquisas em questão são dedicadas a populações locais de diferentes partes do Mediterrâneo. Em várias dessas sociedades observa-se um código moral que opera por categorias de honra e de vergonha.¹⁹ O marco dessa discussão deve-se à publicação do clássico volume *Honour and Shame – the Values of Mediterranean Society*, organizado por Peristiany em 1965, uma coletânea de ensaios que inaugura a abordagem regional do tema a partir de contextos locais da Espanha, Grécia, Argélia e do Egito.

Tais etnografias coincidem em reconhecer a centralidade do código da honra para a organização social dessas sociedades. “Honra e vergonha são dois polos de uma avaliação social [...] A honra ocupa o vértice da pirâmide dos valores sociais temporais, e condiciona a ordem hierárquica desses valores [...]; ela divide os membros da sociedade em duas categorias fundamentais, a dos dotados de honra e a dos privados dela” (Peristiany 1965: 11-12). O código da honra e da vergonha inclui ideias sobre poder, hierarquia, classes etárias, sexualidade, mas, segundo esses autores, são as diferenças de gênero que melhor o expressam. Entre os Sarakatsani, honra é “o valor da pessoa” (Campbell 1964: 268), associado ao bom comportamento do homem e da mulher. Do homem espera-se que seja “viril”, que mostre sua

¹⁸ Entre as pesquisas que se tornaram icônicas da discussão estão as de Joseph Campbell entre os Sarakatsani, comunidade montanhesa na Grécia (1964), J. G. Peristiany entre os Pitsiloi, numa aldeia grega em Chipre (1965), Julian Pitt-Rivers entre os Alcalá da Serra, na Andaluzia espanhola (1965, 1971), Bourdieu na Cabília, norte da Argélia (1965), Michael Herzfeld em uma vila em Creta e outra na costa oeste de Rhodes, na Grécia (1980), Lila Abu-Lughod entre os Awlad ‘Ali, beduínos do deserto ocidental do Egito (1986) e Jill Dubisch, em Tinos, uma ilha grega (1995).

¹⁹ O tema, embora saliente no Mediterrâneo, não é exclusivo a ele, é claro. Sem ir muito longe, o código penal brasileiro prevê “delitos contra os costumes”, entre os quais se inclui o adultério e o estupro. Pimentel *et alii* (2006) mostram o uso de categorias como “mulher virgem”, “mulher honesta” para qualificar vítimas de crimes sexuais, e o recurso à “legítima defesa da honra” para justificar crimes contra mulheres que não correspondem ao código de conduta esperado. Tais expressões revelam a atuação de um código moral na definição de situações legais, em especial, apontam os autores, na descriminalização de crimes contra a mulher.

hombridade, coragem, força física e de personalidade; ele deve ser destemido. Da mulher, espera-se que tenha “vergonha sexual”,²⁰ uma atitude de modéstia no jeito de se vestir, de se comportar. A reputação depende da capacidade de esconder sua sexualidade. A virgindade (ligada simbolicamente à Mãe de Deus) é o atributo por excelência da vergonha feminina. Uma mulher “*shameless*”, sem-vergonha, é uma puta, uma mulher sem contenção, cujo comportamento mostra fraqueza no controle de instintos animais (id. *ibid.*: 270). Homens e mulheres se esforçam por alcançar esses modos ideais de conduta que lhes garantem uma melhor posição social. Honra e vergonha, argumenta Pitt-Rivers, são sinônimos quando se definem como um interesse comum pela reputação: “Honra é o valor de uma pessoa a seus próprios olhos, mas também aos olhos de sua sociedade” (1965: 22), é o que faz uma pessoa “sensível à pressão exercida pela opinião pública” (id. *ibid.*: 42). O autor explora a variação do uso do termo em diferentes contextos, desdobrando seu campo semântico: as variantes “*avergonzar*”, “*darle a uno verguenza*”, “*tener verguenza*”, “*avergonzarse*” revelam como o termo se presta tanto a realçar uma reputação como para indicar seu contrário, a humilhação pública.

Se virtudes como honestidade, lealdade, cuidado com a reputação são comuns a ambos os sexos, há outras associadas especificamente a um ou outro sexo. “A honra de um homem e a de uma mulher implicam modos de conduta muito diferentes. Assim ocorre em qualquer sociedade. Uma mulher se desonra, perde ‘a vergonha’, quando sua pureza sexual é manchada, o que não ocorre com um homem” (Pitt-Rivers 1965: 42). A vergonha como timidez e encolhimento (a conduta “modesta”) está associada unicamente às mulheres. “Assim, honra e vergonha, quando não são equivalentes, estão exclusivamente vinculados a um e outro sexo, e são opostos” (id. *ibid.*). “As mulheres devem ter vergonha para que a virilidade de seus homens não seja desonrada” (Campbell 1965: 146). A implicação mútua entre honra e vergonha como polos complementares do sistema moral fica evidente: “A virilidade de um marido deve se exercer na defesa da honra de sua esposa, da qual depende a sua própria” (Pitt-Rivers *ibid.*: 46).

²⁰ Campbell apresenta as categoria nativas em grego, traduzindo-as para o inglês: *honour* e *shame*; *sexual shame*.

O papel do gênero no código moral

Essa formulação em termos de uma dicotomia entre honra e vergonha que opõe homens e mulheres postula uma clara separação de gênero entre o espaço público e o espaço doméstico, uma separação que foi questionada por uma nova geração de pesquisadores, em especial mulheres, que foi a campo vinte anos depois, em meados dos anos 1980. É o caso de Jill Dubisch (1986; 1995), que faz uma reflexão sobre a importância do conhecimento situado para criticar o conjunto de trabalhos escritos por homens (“*male writings*”), que tende a descrever a sociedade de um ponto de vista masculino. Neles, os homens são vistos como fazendo parte do domínio público e visível, enquanto as mulheres, do domínio privado e escondido. Mulheres são percebidas como mais frágeis, incapazes de controlar o poder destrutivo da sexualidade, o que justificaria seu controle pelos homens. Esse mundo em que a mulher se define por uma “modéstia passiva” (Campbell 1964), encolhida, resguardada, não coincide com o mundo feminino encontrado por Dubisch em um vilarejo na Grécia e por outras antropólogas com pesquisas semelhantes: “As mulheres mediterrâneas que essas pesquisadoras conheceram não eram as criaturas reprimidas, rebaixadas e reclusas que tais relatos nos faziam esperar, mas, antes, eram participantes ativas da vida social, com personalidades fortes, frequentemente mais fortes que a de mulheres em nossas próprias sociedades” (1995: 199). A autora denuncia o eurocentrismo (e androcentrismo) na criação de uma “ideologia antropológica da honra e da vergonha”, que transporia a ideologia de gênero de sua sociedade para outras sociedades (id. *ibid.*: 200), corroborando a crítica mais abrangente de Herzfeld (1987) à “leitura eurocêntrica” da cultura grega e das sociedades “na margem” de modo geral. A norueguesa Unni Wikan introduz nova crítica à ênfase na noção de honra que reconhece na “vergonha” apenas sua contrapartida, defendendo que, no contexto cotidiano do Cairo, “vergonha” é o conceito mais difundido. Ao contrário da honra, nas descrições de Pitt-Rivers e Campbell, vergonha se liga às ações, e não é atributo das pessoas em si. Honra apareceria como um conceito mais teórico, enquanto vergonha seria da ordem da prática.

Recusando a ideia de passividade e contenção feminina como contrapartida para a produção de honra masculina, Dubisch propõe pensar a noção de vergonha por meio do que ela chama de “performance” da mulher, lançando mão de uma abordagem

“mais dinâmica, integrada e integradora sobre gênero” (1995: 204), do que a rígida dicotomia das categorias de honra e vergonha. Essas performances, ou modos de se apresentar de forma argumentativa diante dos demais para convencer o outro do seu papel social, são “transformativas”, e não expressivas, já que são empreendimentos criativos. São dramas necessariamente públicos. Se as mulheres gregas parecem “fazer muito pouco”, buscar-se-á prestar atenção no que consiste esse (não-) “fazer”. É preciso descrever o que é ser e atuar como uma mulher para entender como se relaciona a noção de vergonha com a de honra nessas sociedades.

A crítica ao modo como o gênero foi tratado por pesquisadores do sexo masculino nos anos 1960, que aparece de forma explícita no trabalho de Dubisch na Grécia, está implícita na admirável monografia *Veiled sentiments* (1986), de Lila Abu-Lughod, sobre a comunidade dos Awlad ‘Ali, beduínos do deserto ocidental do Egito. A antropóloga estuda relações de gênero no quadro de uma discussão sobre emoções. É por meio de sua etnografia que a noção de conhecimento situado se impõe. O conceito nativo de *hasham*, traduzido como “modéstia, vergonha, timidez”, qualifica a “honra dos fracos”. A autora descreve seu uso cotidiano.²¹ Palavras derivadas da raiz *hashama* são usadas em diversas formas gramaticais, cada qual com um sentido ligeiramente diferente. Abu-Lughod faz uma redução analítica do campo semântico, dividindo-o em dois sentidos principais: um relativo ao “sentimento de vergonha” (*feeling of shame*) na presença de pessoas mais poderosas e outro, aos “atos de deferência” que surgem desses sentimentos (1986: 107-08). O primeiro é conceitualizado como uma experiência involuntária, uma emoção (*emotion*) – timidez, vergonha (*embarrassment* e *shame*) –, enquanto o segundo seria um conjunto de comportamentos voluntários em acordo com o “código de modéstia”: modos de falar, de gesticular, de se vestir, de usar o véu, de baixar os olhos, postura humilde, mas formal, restrições de comer, fumar, beber e rir. “Comporte-se”, “aja corretamente!”, “não tem vergonha?” são algumas das interjeições usadas para a manutenção do código moral. “Na sociedade beduína, os superiores falam e os

²¹ Michael Herzfeld (1980) foi particularmente explícito neste ponto, ao reivindicar que os estudos comparativos sobre noções de honra e vergonha entre diversos campos considerem o uso terminológico no contexto etnográfico, antes de se reificar a área cultural mediterrânea a partir da tradução da variedade de categorias locais e sentidos diversos a um único termo, *honra* e/ou *vergonha*. Esse problema da “tradução” das categorias nativas suscita, para o caso dos Calon, uma reflexão particular, proposta mais adiante (ver item D, adiante).

inferiores escutam” (id. *ibid.*: 108). Um modelo de socialidade, ou neste caso, de moralidade, deve ser extraído da experiência das pessoas, enquanto homens e mulheres situados em um contexto. A compreensão do uso do véu do ponto de vista feminino nativo mostra quão longe podem estar as presunções de nossa sociedade acerca da moralidade mediterrânea, que só conseguem ver no uso do véu passividade e submissão feminina.

Moralidade e hierarquia

A descrição de Abu-Lughod mostra que o sistema moral que informa as condutas de modéstia constitui a própria base da divisão hierárquica na sociedade beduína.

Hasham se aplica apenas a situações sociais específicas que envolvem pessoas de status desiguais. Numa comunidade, saber “quem tem vergonha de quem” indica as posições sociais de cada um no sistema hierárquico. O que define a autoridade não é a força ou uma posição pré-designada, mas o fato de se ter valor moral. Princípios de autoridade como idade, gênero e linhagem sugerem, mas não garantem autoridade, que deve ser ratificada pelo cumprimento do código de honra. Nesse sentido, a honra é um código de interpretação – um sistema de símbolos – e de ação – na medida em que guia e motiva práticas sociais. Entre os valores ligados à honra estão a generosidade, a honestidade, a sinceridade, a lealdade, o manter a sua palavra. Ser independente é um aspecto fundamental: uma pessoa poderosa é alguém que se sustenta sozinho, livre de dominação; é, portanto, alguém assertivo, destemido, orgulhoso, com autocontrole no que toca a questões emocionais. Sua coragem, riqueza, generosidade e hospitalidade são meios de tornar outras pessoas seus dependentes. Aquele que deixa de atuar conforme esses valores perde o status apropriado a sua idade, nível de riqueza, gênero ou precedência genealógica; perde o respeito no qual a autoridade se baseia. Uma pessoa sente “*hasham* de/diante de”, significando “vergonha”, “medo”, “respeito” por alguém superior.

A segregação sexual e, menos acentuadamente, a segregação geracional caracterizam o dia a dia dos beduínos, e são justificadas em termos do *hasham* sentido por aqueles membros das camadas inferiores na hierarquia social. A separação das mulheres e dos jovens do mundo masculino adulto é entendida como uma resposta voluntária dos mais fracos (*weak*) ao desconforto causado pela presença dos mais poderosos. A

desigualdade expressa-se em distância social, evitação, única forma dos mais fracos manterem sua honra.

Hasham é um ato voluntário, um sinal de independência, e, como tal, é parte do código de honra que se aplica ao modo digno de ser fraco e dependente em uma sociedade cujos valores são a força e a autonomia. Essa estratégia para a honra dos fracos reforça, portanto, a hierarquia fundindo virtude e deferência (Abu-Lughod 1986: 117).

A implicação mútua entre sistema moral e hierarquia social, descrita por Abu-Lughod, encontra-se também em vários outros contextos, de modos particulares. Peristiany o formula com clareza quando afirma que a honra “condiciona a ordem hierárquica dos valores sociais” (*loc. cit.*: 12). Entre os Sarakatsani estudados por Campbell há uma acirrada competição por prestígio social,²² o qual se estabelece por um conhecimento preciso da genealogia, da riqueza, do caráter moral e da conduta de cada família. Há certa fixidez nas posições, que garante que uma família cujo sobrenome é associado a uma linhagem “baixa” não mude sua posição social mesmo acumulando uma riqueza em rebanhos considerável: “É pouco possível que essa família ganhe prestígio” (Campbell 1964: 266). Igualmente, Pitt-Rivers faz notar que a preocupação por adquirir bens só está ligada à honra na medida em que é a condição para a generosidade e a hospitalidade. A honra deriva do domínio sobre as pessoas e não do domínio sobre as coisas, o que revela “quão distante esse código se encontra do ideal de acumulação capitalista” (1965: 59-60). Não se deve confundir honra com riqueza, lembra Herzfeld quando analisa a noção de *timi* (valor social, responsabilidade, hospitalidade, bom comportamento, vergonha) grega: “Os valores associados à ‘honra’ na literatura etnográfica raramente aparecem como uma simples questão de primazia econômica” (1980: 342).

Campbell alega que a manutenção do prestígio entre os Sarakatsani está sujeita ao conceito de honra – do indivíduo e da família –, que por sua vez depende do seu correlato feminino simbolizado pela vergonha sexual e as condutas que dela derivam. Essa vergonha descende em linha feminina de mãe para filha, mas sua perda

²² Ver Marques 2002 a respeito da competição por fama e prestígio social entre famílias do sertão pernambucano. A autora reconhece “a castidade, a modéstia, a subordinação às prerrogativas masculinas” como valores e regras morais que orientam as condutas femininas (2002: 208), recusando, no entanto, a imagem da mulher como guardiã de uma honra passiva.

compromete a honra do homem da família: “Vergonha sexual é uma questão de hereditariedade” (Campbell 1964: 271). Pitt-Rivers também fala de honra como uma qualidade hereditária quando analisa as diferenças no uso da categoria social no contexto andaluz: “A vergonha da mãe se transmite aos filhos, e a falta da mesma pode ser atribuída ao nascimento, daí o poder dos insultos que se referem à sua pureza” (1965: 52). Não é possível “ganhar vergonha”, só é possível conservá-la, evitando a conduta que a destruiria, por meio da reserva feminina.

A honra pode, desse modo, ser perdida. Mostrar covardia, auto-humilhação e fraqueza diante de uma ofensa coloca em risco a honra de um homem, mas ela só estará definitivamente comprometida se essas atitudes ocorrerem em presença de testemunhas, representantes da opinião pública. “O conhecimento público é um ingrediente essencial de uma afronta” (id. *ibid.*: 27). Wikan afirma o mesmo sobre os moradores do Cairo, que se preocupam com “o que os outros vão dizer” (1984: 636), mostrando que se é julgado desde que as cenas se tornem públicas. A fofoca desempenha um papel fundamental nessas sociedades, acelerando e multiplicando o “conhecimento público” dos fatos, fazendo dos sujeitos vítimas do julgamento dos demais.²³ A importância da opinião pública nas “culturas da vergonha” (em oposição às “culturas da culpa”²⁴) já era visível na sociedade da Grécia antiga: “O sumo bem do homem homérico não é a fruição de uma consciência tranquila, mas sim a fruição de *time* (estima pública). [...] Em uma sociedade como essa, qualquer coisa que exponha o homem ao desprezo ou ao ridículo perante seus companheiros [...] é experimentado como algo insustentável” (Dodds [1951] 2002: 26).²⁵

²³ O fato de a fofoca correr solta com o objetivo de desonrar alguém não impede que ela mesma seja vista como indecorosa, como aponta Wikan sobre o Cairo: “[a fofoca] causa mais danos à pessoa que fofoca do que é alvo da mesma” (1984: 643).

²⁴ A distinção entre “culturas da vergonha” e “culturas da culpa” citada por Eric Dodds (ver a seguir) foi estabelecida por Ruth Benedict, em *O crisântemo e a espada*, num exercício de contraste entre a sociedade japonesa e a norte-americana: “As verdadeiras culturas da vergonha enfatizam as sanções externas para a boa conduta, opondo-se às verdadeiras culturas da culpa, que interiorizam a convicção do pecado. [...] A primazia da vergonha na vida japonesa significa [...] que cada um aguarda o julgamento de seus atos por parte do público” ([1946] 2007: 189-90). Benedict trabalha num certo nível de generalização que permite estender a noção de “culturas da vergonha” para além do contexto mediterrâneo.

²⁵ Dodds desenvolve o argumento com exemplos clássicos, como o fracasso moral de Agamenon quando perde o autocontrole, ou no episódio de má-negociação de Glauco.

O sentimento de ofensa é outra característica dessas sociedades: “Em uma cultura baseada na vergonha, os deuses, a exemplo dos homens, se ofendem rapidamente” (Dodds *ibid.*: 39). Pitt-Rivers lembra que o duelo, tipo formal de embate praticado na Europa ocidental desde a Idade Média até o século XX, deriva de uma ofensa à qual é preciso responder para manter sua honra. No entanto, o duelo só ocorre quando os rivais reconhecem uma condição de igualdade: “A força de um desafio reside no fato de ser uma tentativa de estabelecer superioridade sobre a pessoa desafiada” (Pitt-Rivers 1965: 56). Considera-se que um inferior não tem honra suficiente para pôr em dúvida a honra de um superior com uma afronta. Este pode ignorar a afronta por não considerar que sua honra tenha sido comprometida pela atitude do primeiro. Pierre Bourdieu fala sobre esse traço de indiferença ao descrever a figura do *amahbul* na sociedade de Cabília: “O *amahbul* não é exatamente um lunático, é o indivíduo desavergonhado e descarado que ultrapassa todos os limites das conveniências próprias das boas relações, abusa do poder arbitrário e comete atos contrários aos ensinamentos da arte de viver” (1965: 175). Tanto a opinião pública quanto a vítima, alerta Bourdieu, não podem ver nesses atos abusivos um desafio, uma provocação à honra, ao contrário, fazem-se de desentendidas, pois “é absurdo disputar com um *amahbul*” (*id. ibid.*: 176). O “louco” é visto na Andaluzia de forma similar, como alguém sem honra, do qual não se aceita um desafio por não se o considerar à altura (Pitt-Rivers *ibid.*: 57).

Ao apresentar essas etnografias conectadas a partir das noções de honra e vergonha, pretendo tecer um campo de referências para descrever a noção de *vergonha* entre os Calon que conheci. De modo geral, a revisão bibliográfica feita aqui chama a atenção para a necessidade de compreender o sentido das categorias nativas no contexto etnográfico, sem apressar-se em generalizações. A conexão entre a noção de vergonha calon e a de outras populações só pode ser parcial. A etnografia mediterrânea mostra como esses valores podem organizar sociedades, revelando-se uma moralidade compartilhada que estabelece e fixa posições sociais. Esse ponto pode ser associado a outro sistema de valores: o sistema de castas indiano, baseado segundo a teoria de Dumont, no princípio hierárquico da oposição puro/impuro. O propósito dessa

Inversamente, o heroísmo, na *Ilíada*, não traz felicidade, sua única recompensa é a *fama*, o vasto reconhecimento público. ([1951] 2002: 26, 36).

comparação deve ficar claro ao final do capítulo. Minha intenção é triangular estes três contextos: honra/vergonha mediterrânea, puro/impuro indiano e vergonha calon, buscando extrair modelos analíticos passíveis de comparação.

Será preciso insistir nesse ponto, de modo a evitar mal-entendidos que vejam nessa triangulação uma abordagem difusionista com intenção de explicar a vergonha calon por meio de vínculos históricos. Não é disso que se trata. Análises linguísticas apontaram uma ligação do romani com as línguas indo-arianas.²⁶ Conjetura-se que, saídos da Índia, grupos nômades tenham permanecido nos domínios bizantinos dos séculos X a XV, quando partem em direção ao continente europeu e, no século XVI, se espalham também pelo Novo Mundo. Sua presença no Ocidente coincide historicamente com o final do feudalismo e início do capitalismo, no século XV e início do XVI; com os grandes êxodos rurais e o surgimento e adensamento das cidades. Do ponto de vista da disciplina da história, dizer que os “ciganos” deixaram a Índia por volta do ano mil é incorrer no que Lucien Febvre chama de “pecado mortal do historiador”, a saber, o anacronismo, que consiste em atribuir, na reconstrução de um evento histórico, o conhecimento posterior, fazendo dele “profecia do passado” (apud Novaes 2005: 395). Assim, o signo “cigano” só existe na medida em que é nomeado no Ocidente, depois do século XV. Isto não impede, no entanto, que os historiadores (ver. p. ex. Hubschmannova 1972; 2002) estudem migrações ao longo do tempo e sugiram hipóteses para a “origem dos ciganos”.

Judith Okely (1983) admite a possibilidade de grupos provenientes de diferentes lugares, entre eles a Índia, terem contribuído com suas línguas e seus costumes na constituição de uma população marginal que recusa os valores da sociedade mais ampla em formação. Defendendo que a identidade cigana é relacional, a autora rejeita, porém, a afirmação de que os ciganos contemporâneos sejam genealogicamente descendentes de grupos específicos saídos da Índia, cerca de mil anos atrás.²⁷ A

²⁶ A origem da língua romani foi primeiramente proposta por Johann Rüdiger (1782), que traçou conexões com variantes do Indo-Ariano na Índia (apud Matras 1995).

²⁷ Recentemente, foram publicados artigos que defendem a origem dos ciganos com base em dados genéticos (Iovita & Schurr 2004). Uma leitura mais detida a esse argumento ainda se faz necessária. Eu tendo a pensar que a continuidade genética é resultado, e não causa, da ciganidade, isto é, ela seria consequência de uma ação no presente que por meio de afastamentos diferenciais e do parentesco constroi uma socialidade “separada”.

crítica de Okely é procedente, mas cabe a ressalva que, se houve desde sempre um horizonte de endogamia na organização social cigana, é natural que um conjunto de informações fosse transmitido de uma geração para outra. Isto não quer dizer, porém, que a origem indiana “explica” o que são os ciganos hoje. Essa formulação é *extrínseca* aos modos pelos quais os ciganos se pensam e produzem sua socialidade. O fato de trabalhos linguísticos atestarem a origem indiana do romani, a língua falada por ciganos Rom até hoje, e o fato de grupos ciganos terem permanecido por vários séculos na região mediterrânea,²⁸ antes de se espalharem para a Europa ocidental e as Américas, deve ser considerado como informação suplementar na análise, mas não é ela que elucida o que os Calon são hoje.

Como lembra Lévi-Strauss em “História e etnologia” ([1949] 2008), a história não esclarece por que determinados traços e fenômenos culturais permanecem em detrimento de outros. Sua explicação deve ser buscada nas relações internas que configuram o fenômeno. Numa linguagem mais contemporânea e “simétrica”, trata-se de exercitar uma abordagem heurística, mais do que analítica (ver “Introdução” em Henare, Holbraad & Wastell 2007), que recusa um modelo teórico pré-constituído na interpretação (“análise”) do material etnográfico, para extrair um modelo teórico do próprio campo. Essa abordagem nos leva a escapar de uma teoria histórica *a priori* que veria na vergonha e na oposição puro/impuro ciganas apenas sobrevivências de um traço cultural encontrado em outras culturas ligadas a ela historicamente.²⁹ Se puro/ impuro e vergonha são categorias que servem como princípio de organização do mundo tanto na Índia clássica, no Mediterrâneo como em diversos grupos ciganos,

²⁸ Yaron Matras define como “Early Romani” a formação linguística caracterizada pela aquisição de morfologia produtiva grega usada sobretudo em empréstimos de palavras, mas também em outras inovações estruturais, algumas das quais provocadas pelo contato com o grego. A permanência de ciganos na região mediterrânea oriental remonta ao período bizantino, do século X ou XI aos séculos XIII e XIV em diante, quando se dispersam em direção à Europa ocidental (Fraser 1992 apud Matras 2002: 19).

²⁹ A concepção de mudança cultural de Roy Wagner é explícita nesse sentido: “Os contextos da cultura são perpetuados e estendidos por atos de objetificação, pela sua invenção *uns a partir dos outros* e *uns por meio dos outros*. Isso significa que não podemos apelar para a força de algo chamado ‘tradição’, ‘educação’ ou orientação espiritual para dar conta da continuidade cultural – ou, igualmente, da mudança cultural. As associações simbólicas que as pessoas compartilham, sua ‘moralidade’, ‘cultura’, ‘gramática’ ou ‘costumes’, suas ‘tradições’, são tão dependentes de contínua reinvenção quanto as idiossincrasias, os detalhes e os cacoetes que elas percebem em si mesmas ou no mundo que as cerca.” ([1975] 1981: 50).

uma comparação de como esse princípio age em cada um desses modelos torna-se procedente e inspiradora.

C) Puro e impuro: princípio da hierarquia

Dumont e o sistema de castas indiano

Homo hierarchicus (1966), a obra fundamental de Louis Dumont sobre o sistema de castas indiano, teve uma enorme repercussão quando foi lançada e se mantém polêmica até hoje.³⁰ O autor apresenta uma análise estrutural do sistema de castas a partir de textos clássicos, chegando à formulação, extravagante para a época, de que hierarquia e poder, ao contrário do que “nós ocidentais” tomamos por certo, podem ser pensados separadamente. A ideia de que o puro como valor moral é superior ao impuro, e que o primeiro engloba o segundo, nada tem a ver com poder, diz o autor; essa relação hierárquica não implica dominação. A tese foi um marco nos estudos indianos, ao extrair um princípio-guia do sistema social de um robusto corpus literário, associado a uma experiência de campo prolongada (tanto no sul da Índia em 1948), como no norte, em 1957) – ainda que esta não tenha sido incorporada diretamente ao trabalho.³¹

A recepção do livro foi acalorada. Teve impacto imediato por sua filiação estruturalista, recebendo louros daqueles afinados à escola, mas causando reações irritadas em diversas correntes da antropologia. Na França, os maiores críticos da obra foram os marxistas (ver, p. ex., Meillassoux 1973, Béteille 1986), que tinham dificuldade em conceber uma análise social abdicando da noção de dominação e exploração, preceitos fundamentais da teoria marxista. Nos textos desses autores é

³⁰ O debate, na verdade, se inicia com a publicação de artigos de Dumont no *Contributions for Indian Sociology*, antes mesmo da publicação de *Homo Hierarchicus*. Pesquisadores indianos radicados em Oxford, como M. N. Srivinas e T.N. Madan, mostravam-se críticos quanto à noção de sistema para pensar a Índia, concebida como aldeias independentes, que não formavam um todo.

³¹ Dumont explicita no prefácio à primeira edição do livro que o leitor não encontrará “nada que diga respeito diretamente aos problemas tão prementes da Índia contemporânea. [...] Nosso trabalho volta-se para a organização social tradicional da Índia”. Sua ressalva, como se verá, não “amaciou” a crítica a sua obra, que continuamente lhe cobrou a correspondência do modelo com a Índia “real”, atual ([1966] 1997: 41). Dumont escreveu uma monografia, resultado de sua pesquisa de campo no sul da Índia em 1948, publicada em 1957 sob o título *Une sous-caste de l'Inde du Sud: organisation sociale et religion des Pramalai Kallar*.

flagrante o uso de categorias da sociedade ocidental (dominação, valor, poder) para descrever outro contexto: levam teorias de casa para aplicar alhures, levando “respostas” de antemão. Mas nada se pode aprender da Índia se se pretende descrevê-la como uma “sociedade de classes”, ou encaixá-la numa tipologia de modos de produção, sendo classificada como “pré-capitalista”. A crítica marxista a Dumont dissolveu-se em sua inconsistência, e hoje é considerada obsoleta. Mais acirrado e duradouro foi o debate no campo Anglo-saxão, do qual sobressaem duas acusações: indiferença de Dumont aos dados empíricos e à Índia contemporânea e o excessivo intelectualismo e idealismo tipicamente franceses (Marriott 1969, 1976a e b; Appadurai 1986). Etnografias sobre a Índia atual foram utilizadas para contrapor o modelo dumontiano à “realidade empírica” (ver Appadurai 1986 sobre três etnografias indianas publicadas à época). McKim Marriott reage com um tom seco³² em 1969 (ano da publicação da primeira edição inglesa), mas modera o tom anos depois, em resposta a defensores de Dumont (Barnett, Fruzzetti & Ostor 1976, 1977), dizendo partilhar com o francês o interesse em construir modelos culturais do sul asiático e, como ele, usar o sistema de castas como entrada para esse mundo.

Compartilhamos com Dumont a opinião de que esses modelos devem ser tomados como expressões de relações mais do que de entidades [...]. Ressaltamos a opinião de Dumont de que o que esses textos [védicos] oferecem não é uma ‘visão normativa’, [...] antes eles mostram “algo como uma conclusão tirada da observação empírica da conduta humana” (Marriott 1976a: 191).

A discordância a respeito de *Homo hierarchicus* reside menos no modelo em si do que na relação entre ele e a Índia atual: “Estudos indianos e a etnografia não requerem que adotemos um modelo dualista de posições *hoje*” (id. *ibid.*, grifo meu).

“Diversidade sem dualismo” (1976b) é como Marriott nomeia sua abordagem, num texto famoso por depreender categorias nativas e extrair a ideia de “divíduo” (mais tarde amplamente explorada por Marilyn Strathern [1988] sobre a Melanésia).

Appadurai finaliza sua resenha “Is *Homo hierarchicus*?”, concluindo, após criticar a

³² Marriott descreve *Homo hierarchicus* como “um esboço especulativo de um par de modelos, fortemente dependente da ideologia pessoal do autor em matéria de ciência social e documentado principalmente com alusões teóricas, textuais e filosóficas” (1969: 1168). E chama Dumont de “intelectualista francês”, o que corresponde a uma verdadeira categoria de acusação por parte dos norte-americanos.

insuficiência da obra para analisar etnografias contemporâneas, “sim, mas não totalmente” (1986: 759). Jonathan Parry foi talvez a exceção mais destacada nesse contexto. Especialista na Índia e professor da London School of Economics em Londres, Parry escreveu abertamente em defesa de Dumont contra seus colegas, reconhecendo sua contribuição para o campo indiano: “Dumont realizou, acredito, uma duradoura – embora hoje desvalorizada – contribuição que manteve viva a amplitude da visão comparativa de seu professor [Marcel Mauss] de um modo que seus críticos indianistas, com preocupações mais provincianas, tenderam a obscurecer” (Parry 1998: 168). Em todo o caso, mais do que recusar a tese de Dumont, aqueles autores questionam a extensão de sua aplicação. A crítica a Dumont, se esmiuçada,³³ parece, assim, se referir mais às possibilidades de estender sua teoria ao contexto contemporâneo do que à refutação de sua tese central.³⁴ Esse balanço aparece nas palavras do próprio autor no prefácio à Complete English Edition, publicada em 1980. Dumont resume: “Eu quis extrair uma nota ideológica predominante de um sistema social em relação com sua morfologia. [...] Se outro modelo é capaz de fazê-lo de modo mais econômico, este deve então ser rejeitado” (1980: XXI, XXII). Sob esse aspecto, seu modelo, que entende a oposição de puro/impuro como o princípio da hierarquia, parece manter-se ainda válido.

Minha intenção é explorar os rendimentos da comparação com esse “modelo”, sem entrar na discussão de sua aplicabilidade para a Índia atual. É a relação de puro/impuro como “modelo de socialidade” que descreverei a seguir, para então compará-lo às noções de vergonha mediterrânea e calon, entendidas também aqui como modelos. Eis, portanto, uma leitura “interessada” do modelo de Dumont para o tema que pretendo desdobrar.

³³ Digo “se esmiuçada”, porque paira um “anti-dumontianismo” no ar. Ao menos essa foi a sensação quando apresentei um *paper* a uma audiência de influência britânica. Após a sessão, antropólogos amigos ironizavam a citação do modelo de Dumont, tratando-o como totalmente ultrapassado. Meu esforço aqui é salvar o bebê que foi jogado com a água do banho pela crítica anglo-saxã, e baseada em dados etnográficos propor uma teoria calon em certo sentido “contra-dumont”, mas, a partir dela, reconhecendo a importância de seu legado.

³⁴ Ver, por exemplo, a manifestação pública de dívida intelectual de Roy Wagner à distinção *Homo hierarchicus/ Homo aequalis* na “Introdução” de *A invenção da cultura* ([1975] 2010).

Dumont adota como ponto de partida dados publicados em 1908 pelo sociólogo Célestin Bouglé³⁵ sobre a sociedade indiana tradicional, adotando a definição de que o sistema de castas divide o conjunto da sociedade num grande número de grupos hereditários distintos e ligados por três caracteres: *separação* em matéria de casamento e de contato direto ou indireto (alimento); *divisão* do trabalho, tendo cada um desses grupos uma profissão tradicional ou teórica, não podendo seus membros se afastar dentro de certos limites; finalmente, *hierarquia*, que ordena os grupos em posições relativamente superiores e inferiores umas às outras (Dumont [1966] 1997: 69). Os três princípios repousam numa concepção fundamental, “um único e verdadeiro princípio”, a saber, a oposição do puro e do impuro.

Dumont chama a atenção para a dificuldade encontrada na literatura antropológica para definir a “casta”. Somente “de fora” uma casta constitui uma unidade de comparação; “de dentro”, ela é complexa, subdividida segundo diversas ordens que impedem sua definição. A casta não deve ser concebida como um “elemento”, uma unidade independente, mas a partir da noção de sistema. Dumont inscreve claramente sua discussão no quadro teórico do estruturalismo levistraussiano, segundo o qual não são os “elementos”, enquanto unidades independentes, que se combinam em um conjunto, mas antes as *relações* é que definem os termos. O princípio ideológico do sistema, a oposição entre o puro e o impuro, configura, nesse sentido, uma estrutura (id. *ibid.*: 90), um “sistema de relações”, não um “sistema de elementos”. O sistema de castas não é um conjunto de relações entre entidades concretas, mas antes é “um sistema de ideias e valores, um sistema formal, compreensível, racional, um sistema no sentido intelectual do termo” (id. *ibid.*: 85).

A oposição puro/impuro aparece como o princípio mesmo da hierarquia, a ponto de se confundir com a oposição superior/inferior, que determina a separação entre as castas. Nas palavras de Dumont, “o conjunto está fundado na coexistência necessária e hierarquizada de dois opostos” ([1966] 1997: 94). O todo comanda as partes e é

³⁵ Dumont declara no prefácio a *HH* seu respeito à teoria de Bouglé sobre a Índia, cuja repercussão teria sido minimizada em razão de a obra ter sido publicada em língua francesa e pelo fato de se afastar da tendência empirista e materialista dos estudos indianos da época, sendo facilmente taxada de “intelectualismo francês”. Não por acaso Dumont publicou frequentemente em inglês no periódico *Contributions to Indian Society*, do qual também foi diretor editorial. A defesa a Bouglé antecipa a defesa à sua própria obra, taxada de idealista e intelectualista. Dumont propõe adotar a teoria de Bouglé como ponto de partida e prolongá-la.

concebido como fundado nessa oposição. Porém, esclarece o autor, a oposição puro/impuro não dá conta de todas as distinções ou segmentações de casta. Existem outros critérios além do da pureza, ainda que estes estejam ligados à oposição fundamental. Ele não pretende, portanto, que a oposição fundamental seja a *causa* de todas as distinções de casta, mas “que ela seja sua *forma*” (id. *ibid.*: 96).

O nascimento, a morte, o sangue menstrual, o que Dumont chama de “aspectos orgânicos da vida humana”, são focos especiais de preocupação. O corpo em estado impuro, os objetos e as pessoas que entram em contato com ele, como o leito, a roupa, os objetos de uso cotidiano, os parentes próximos estão sujeitos à “contaminação”.³⁶ “A água, o banho, é o grande agente purificador” (id. *ibid.*: 102). A impureza ocasional para alguns pode para outros ser permanente: um Candala, protótipo antigo do intocável, está em estado de impureza permanente em relação aos demais. A execução de tarefas impuras por uns, como o barbeiro e o lavadeiro,³⁷ é necessária à manutenção da pureza de outros. Puro e impuro são categorias não apenas relativas, mas complementares.

A noção de segmentação é fundamental para compreender o sentido relacional da casta. Não se configura um “grupo real”, “uma espécie de substância social que existiria independentemente do sistema, como um indivíduo moderno”³⁸ (id. *ibid.*: 113), mas um grupo “em relação” a outro, em determinada situação. A endogamia desses grupos hereditários, mais do que a causa da separação entre as castas, é o corolário da hierarquia: não se casa fora para evitar a queda no estatuto social; é a exigência da manutenção do estatuto do grupo que comanda a endogamia. Segundo

³⁶ Dumont diferencia o caso indiano do caso tribal, argumentando que neste último, o contato perigoso age diretamente sobre a pessoa que o pratica, afetando sua saúde por exemplo; enquanto entre os hindus, ao contrário, trata-se de uma questão de impureza, de queda de estatuto social ou de seu risco. Além disso, “o chefe tribal é tabu, ou melhor, perigoso para as pessoas comuns, enquanto o Brâmane é vulnerável à mancha do inferior” ([1966] 1997: 100)

³⁷ Na sociedade indiana, entende-se que barbeiros e lavadeiros são especialistas da sujeira, ou seja, são responsáveis pela limpeza, o que passa necessariamente pelo contato constante com a impureza.

³⁸ Em um artigo de 1965 publicado em *Contributions to Indian Sociology*, Dumont combate os atributos de independência, autoatuação e solidez que Maine usa para descrever as castas como “grupos sociais organizados” ou “grupos étnicos”, acusando-o de uma distorção sociocêntrica que consiste em aplicar à Índia atributos do indivíduo moderno (Dumont 1965: 87). Ver discussão sobre o problema da noção de grupo social no capítulo 2, item c.

Dumont, o sistema de castas não consiste numa sucessão de elementos idênticos ordenados numa escala. Uma casta não é em si pura ou impura, mas é pura ou impura em relação ao todo, à totalidade à qual ela se refere, que é por sua vez uma totalidade parcial, pois será ela mesma englobada por uma totalidade superior. Sendo a casta um grupo hereditário, um membro de uma casta será puro ou impuro no contexto da relação com outras castas. Uma pessoa se define pela profissão que lhe é atribuída ao nascer no seio de uma casta, pelo cumprimento a regras que asseguram a separação entre o puro e o impuro e pela relação que sua casta estabelece em referência ao todo e às outras castas.

O sistema opera por englobamentos sucessivos, fazendo com que o membro de uma casta, independentemente de seu status, tenha sempre duas visões contrastantes: se o sujeito olhar para os graus superiores, ele se associa com as castas inferiores, e se olhar para as inferiores, se associa com as superiores. O sistema de castas é visto como uma totalidade dividida em dois grupos, o superior e o inferior, o englobante e o englobado (Iteanu 2008). Ocorre que a relação entre englobante e englobado não é uma relação de poder. Dumont é claro em distinguir a noção de hierarquia ocidental – que implica uma cadeia de comando, criadora de desigualdades, e, portanto, subordinada à noção de poder político – da noção de hierarquia como aparece na Índia, que se opõe ao poder político. Tampouco se confunde com riqueza. Brâmanes e reis, uns representando o mais alto grau de pureza e outros o mais alto grau de poder e riqueza, não se confundem. A hierarquia engloba o poder e a riqueza,³⁹ sem se confundir com eles. A hierarquia é a *forma* da relação: *o englobamento do contrário*. O valor da pureza é compartilhado por todas as castas e seus membros, uma vez que ele define o princípio interno do sistema.

Englobamento sem sistema

Entre ciganos em geral, e Calons em particular, temos um modelo bastante distinto. Puro e impuro, em alguns casos, e vergonha, em outros, constituem valores que organizam e dão significado ao mundo. No entanto, há uma diferença fundamental do modelo cigano em relação aos dois modelos que analisamos: esses valores *não* são

³⁹ Ver a mais recente recuperação dessa distinção fundamental em Dumont no texto-panfleto de André Iteanu (2008) sobre a separação de hierarquia e poder.

compartilhados por todos os envolvidos na classificação. Quero dizer, os *gadjes* não compartilham com os ciganos a mesma distinção cosmológica entre puro e impuro, ou entre vergonha e falta de vergonha. O princípio interno que organiza o todo no sistema de castas indiano clássico, ou nas sociedades mediterrâneas, aparece, entre ciganos, como uma maneira de conceitualizar o “outro”, que por sua vez ignora o código ao qual é submetido. Há, portanto, uma alteração lógica relevante no modelo, que demanda uma reflexão.

Se na Índia clássica o puro engloba o impuro no plano das ideias e valores formando um *sistema*, no modelo cigano, o puro (ou a vergonha) engloba o impuro, isto é, os ciganos englobam os *gadjes* hierarquicamente *sem* que essa relação configure um sistema. Mas, de outra perspectiva, se os ciganos *englobam* os *gadjes* hierarquicamente em termos do sistema moral cigano, por outro lado, são *encapsulados* pelos *gadjes* sociopoliticamente. Concretamente os ciganos se veem rodeados de uma sociedade *gadje* que consideram impura, a qual não compartilha o mesmo código moral-religioso. A questão a ser apresentada é a seguinte: *o que ocorre com o princípio interno do puro/impuro quando ele é “extraído” do “todo”?*⁴⁰ Ou, em outras palavras, *o que é desse princípio dumontiano sem a noção de estrutura hierárquica?* Estamos certamente diante de um modelo distinto que será preciso descrever. O ponto de partida da comparação é o próprio sentido de pureza e impureza nos dois contextos e como eles são atribuídos.

Vimos que no modelo de Dumont para a Índia védica, uma pessoa nasce num grupo hereditário, que se considerará puro ou impuro em função da situação. Herdam-se certos atributos inescapáveis como a profissão, o regime alimentar (vegetariano ou carnívoro), e normas que devem ser seguidas para se purificar do contato com castas inferiores. Pureza e impureza são atributos da ordem da relação. A ação só pode alterar o status para baixo, nunca para cima. Ou seja, uma pessoa nascida em determinada casta, desempenhando determinada profissão, com determinado regime alimentar não pode, por meio de sua ação, ascender a uma posição superior no sistema, embora possa cair para uma inferior se se descuidar dos hábitos que

⁴⁰ A comparação do modelo cigano com o de Dumont para a Índia clássica surgiu em uma conversa com Martin Holbraad durante minha estada no UCL, em Londres. Agradeço a ele os *insights* e a sugestão da comparação.

garantem a manutenção de seu status. Sua agência é reduzida, a estrutura define sua posição.

No contexto cigano de modo geral há diferenças significativas. Embora possamos falar de uma tendência à endogamia, ela nunca se realiza como regra e formando um sistema fechado.⁴¹ A complementaridade implicada na divisão do trabalho no interior do sistema se expressa, no caso cigano, como dependência de um exterior; e puro e impuro não configuram um princípio de organização hierárquico que compreende sucessivos englobamentos, mas são primordialmente resultados de uma *ação apropriada no presente* (Stewart 1997, 1999, 2004; Gay y Blasco 1999; Engebrigtsen 2007). A calonidade não é algo que se herda, como se herda o pertencimento a um grupo hereditário. Um bebê que nasce entre calons “é calon” na medida em que faz parte de uma rede de relacionalidade que lhe proverá um contexto para fazer-se calon, mas a calonidade ela mesma deverá ser construída. Inversamente, um bebê calon que passa a viver entre *gadjes* deixa de ser calon. A calonidade, veremos, é da ordem da prática, da construção, o “dado” não é suficiente. É apenas por meio de uma performance bem-sucedida que se pode “inventar” o calon “nato”, “legítimo”, como dizem eles. O “puro” funciona, portanto, como um modificador da pessoa cigana, na medida em que o torna diferente do exterior, o *gadje*. Do ponto de vista teórico, há, na comparação com o modelo indiano de Dumont, uma transformação da oposição superior/inferior para uma oposição interior/exterior, e uma inversão, na qual englobante torna-se encapsulado e vice-versa. Essa formulação abstrata tem a intenção de provocar a imaginação. Será preciso “motivar” etnograficamente o contraste com o modelo dumontiano para alcançar um modelo propriamente calon de socialidade.

⁴¹ Em *Mariage Tsigane*, Patrick Williams é claro em sua descrição de uma “tendência à endogamia”, que no entanto nunca se realiza inteiramente, já que mesmo quando um rom enuncia a regra de casamento endogâmico, sabe-se que na prática os casamentos exogâmicos ocorrem com frequência, ainda que numa proporção menor: “A relatividade do pertencimento de qualquer indivíduo a um grupo torna muito difícil, a respeito do casamento, a passagem do fato à teoria” (Williams: 1984: 268-69).

D) Vergonha, gênero e negação entre os Calon

Há inúmeras conexões entre a etnografia calon e os exemplos etnográficos ciganos, mediterrâneos e indianos descritos neste capítulo. Dessa comparação é possível pontuar questões fundamentais que aparecerão de forma disseminada em toda a tese. Meu argumento é que a noção de vergonha calon é chave para entender a conceitualização do *gadje*. Farei aqui uma análise mais geral do uso da noção de vergonha calon, sem me deter nos contextos em que aparece, deixando que estes surjam nas descrições ao longo dos capítulos. Nesse sentido, a reflexão a seguir tem o intuito de introduzir os problemas que surgem no contexto etnográfico com respeito à noção de vergonha.

Vergonha brasileira, vergonha calon

Entre os Calon, a vergonha aparece como valor e como sentimento. Há um uso ambíguo do termo: é positivo quando se fala da “vergonha cigana”, da “nossa vergonha”, ou quando se diz “eu tenho vergonha”, “fico com vergonha”, ou “fulano está envergonhado”; mas ganha um caráter negativo quando se referem a situações que põem a moralidade deles em perigo. Assim, o sangue menstrual “é vergonha”; falar de determinados assuntos “é vergonha”; comportar-se de maneira inadequada “é vergonha”: “Passa vergonha nos pais”, ou ainda “envergonha alguém”. É preciso diferenciar as múltiplas acepções que o termo “vergonha” admite. De início, devemos considerar os sentidos dados pelo verbete em dicionário de língua portuguesa, e de uso corrente no Brasil:

1) desonra que ultraja, humilha; opróbio; 2) o sentimento causado por esse ultraje, humilhação; 3) sentimento penoso causado pela inferioridade, indecência ou indignidade; 4) sentimento de insegurança causado por medo do ridículo e do julgamento dos outros; timidez, acanhamento, recato, decoro; 5) sentimento ou consciência da própria honra, dignidade, honestidade, brio; 6) qualquer atitude ou ato indecoroso, desonesto, vexatório; 7) coisa ou situação vergonhosa; 8. ANGIOS m.q. dormideira [...]; 9) no plural (vergonhas) órgãos sexuais. (Houaiss 2001)

Com exceção das acepções 8 (nome de planta) e 9, cujo uso não me lembro de ter testemunhado, esses sentidos “brasileiros” são largamente empregados pelos Calon. Analisando-os podemos distinguir três campos semânticos: a quebra de um código moral (1, 6); os sentimentos causados por essa inadequação (2, 3, 4 e 5) e coisas ou

situações que põem o código em risco (7). Quando os Calon dizem que “estão envergonhados”, que “têm vergonha”, ou que tal atitude “é uma vergonha” podemos identificar um uso gramatical similar às formulações brasileiras dadas pelo dicionário. Dessas acepções eu destacaria ainda o fato de quatro delas referirem-se a um *sentimento* produzido por uma circunstância social. A ideia da desonra, humilhação causa tanto um sentimento “antecipado”, de timidez e decoro por “medo” de ser humilhado, como o próprio sentimento de humilhação. O sentimento de vergonha, nesse sentido, é onipresente, e deve ser entendido nos termos da oposição que Ruth Benedict (op. cit.) faz com o sentimento de culpa: o primeiro enfatizado pelas sanções externas, a opinião pública, e o segundo pela interiorização da convicção do pecado. Entre os Calon, a vergonha constitui um sentimento para e (provocado) pelo público. A *emoção* desempenha, como veremos, um papel de grande importância na vida social calon.⁴²

Mas entre os Calon “vergonha” guarda ainda um sentido não dicionarizado. A aparente sinonímia encobre diferenças significativas.⁴³ Em primeiro lugar, no que diz respeito a *o que* os Calon acham de fato ser causa de vergonha. É claro que o que é considerado “vergonha” varia enormemente em diferentes contextos sociais dos falantes do português.⁴⁴ Mas, feita essa ressalva, posso afirmar que *grosso modo* há muito pouco em comum entre a moralidade Calon e a moralidade *brasileira*.⁴⁵ Isto é, os contextos em que se exclama, com indignação, “é uma vergonha!!” são muito diferentes, e não raro causam estranhamento ao *gadje*. Isto ocorre porque, por trás do uso calon da palavra “vergonha”, toda uma cosmologia, uma forma de pensar o mundo, está em funcionamento. As etnografias ciganas nos ajudam a compreender

⁴² Para a discussão sobre o papel da emoção na relacionalidade calon, ver cap. 5.

⁴³ O problema é similar ao levantado por Judith Okely (1984: 5) e já citado no cap. 1, acerca das dificuldades de fazer “antropologia em casa”, que implica desvendar o sentido nativo de palavras de uso comum.

⁴⁴ Refiro-me a diferenças de classe, nível econômico, procedência cultural etc.

⁴⁵ Entendo como “moralidade *brasileira*” aquilo que os Calon percebem em contraste com sua moralidade. Por exemplo, o uso de calças jeans ou de biquíni define determinado “tipo” de moralidade que engloba os *brasileiros* de um modo geral, já que estes não consideram “vergonha” mostrar o baixo-ventre. Quero frisar que não se pressupõe uma totalização de nenhum dos dois lados. A moralidade não configura uma “unidade”, antes, é segmentar, dependendo da situação e dos sujeitos de enunciação.

um sistema que se desvenda muito lentamente em campo. Uma pista para reconhecer esse deslizamento de sentido é a fórmula “*minha vergonha*”, “*nossa vergonha*”, empregada pelos Calon e que faz pouco ou nenhum sentido para os *gadje*, já que admite um uso gramatical do vocábulo acompanhado de um pronome possessivo que parece ser exclusivo aos Calon, não dicionarizado: vergonha é concebida como um “bem”, que é possível “ter” ou “não ter”, e cuja posse gera valor. Mas não se confunda esse bem com uma “propriedade”, ou substância. À diferença dos exemplos etnográficos mediterrâneos (cf., p. ex., Campbell 1964: 271, *loc.cit.*), entre os Calon a vergonha não se herda, mas antes, sua “produção” depende de ações apropriadas no presente. A noção de “vergonha” motiva uma série de práticas que estão ligadas à construção da pessoa Calon.

A ideia da vergonha como resultado da ação se assemelha ao que Abu-Lughod (1986) e Dubisch (1995) chamam de “atos voluntários” e “performances”, respectivamente. Como vimos anteriormente, as autoras buscam dar significado e atribuir agência à “vergonha” no contexto mediterrâneo, interpretada (segundo elas erroneamente por antropólogos do gênero masculino) como contrapartida “passiva” feminina à “honra ativa” masculina. A crítica apresenta o problema e a relevância do gênero nessas pesquisas, buscando conhecê-lo “de dentro”, em vez de transpor noções extrínsecas, como dominação e opressão. Com efeito, não se pode compreender o que é a calonidade se não se considera a performance realizada por homens e mulheres, ou seja, uma performance “genderizada” no sentido dado por Marilyn Strathern, em que “a masculinidade e a feminilidade são corporificadas nos indivíduos como uma dimensão de sua experiência” ([1988] 2006: 101). É preciso notar o componente emocional que essa experiência implica. Entre os Calon 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. Quando se exhibe o lençol manchado de uma moça após a sua noite de núpcias, os Calon dizem provar “a sua honra”, “a pureza da moça”; do contrário, se a menina tem relação antes do casamento, ela “passa vergonha nos pais”. Honra e vergonha se aplicam igualmente a homens e mulheres, embora possamos dizer que o termo mais corrente é “vergonha” e que ele se manifesta assimetricamente nas condutas de homens e mulheres calon.

Como mostraram amplamente as etnografias ciganas apresentadas no início deste capítulo, e que encontram ressonância entre os Calon, o corpo feminino é o principal

objeto de preocupação e controle. A incapacidade de a mulher manter as partes impuras do corpo (o 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, notadamente o marido, o pai, os irmãos e o sogro dela.⁴⁶ Como em outras etnografias, também aqui o corpo é emblemático de um sistema mais amplo que engloba toda a vida social. O termo *laje*, “vergonha” em *chibi*, é compartilhado com a maior parte das etnografias ciganas acima mencionadas, e é similarmente associado a noções de *sujeira*, que não podem ser reduzidas ao sentido higiênico que o *gadje* gostaria de lhe impor. Embora o termo *marime* esteja ausente do vocabulário calon, a noção de *poluição*, como uma dimensão do sagrado, parece em pleno funcionamento. A oposição entre o interior e exterior do corpo feminino ganha validade para pensar o interior e o exterior da barraca e do acampamento.

Nesse contexto mais amplo é que faz sentido a expressão “nossa vergonha” dos Calon. Em uma conversa gravada sobre vocabulário *chibi*, em que perguntávamos o correspondente de palavras em português,⁴⁷ um calon de meia-idade respondeu:

Vergonha? É *Laje*. Não se pode fazer besteira. É isso, na nossa linguagem. Porque a vergonha *nossa* nem o São Paulo todo num paga! [Luciana pergunta: como assim?]
Você troca *sua* vergonha por São Paulo todo? Não pode, não é mesmo? É o valor *nosso*. É o valor da pessoa. Não é mesmo? Eu tenho valor pra você, você tem valor pra mim. Tem responsabilidade, é tão bom..., a vergonha, o bom caráter da pessoa, o bom procedimento da pessoa, a bondade da pessoa.

A fala do calon remete diretamente ao campo das relações com os *gadjes*. Se no contexto do corpo feminino a vergonha opera num sentido literal, referenciado fisicamente ao sangue menstrual, no contexto social mais amplo ela opera num sentido figurado, metonímico, representando a calonidade. Eis ao menos o que parece querer dizer a oposição entre o “valor nosso” e o “valor de São Paulo todo”, isto é, o

⁴⁶ O capítulo 4 oferece uma minuciosa descrição das práticas que constituem “o bom comportamento” de uma calin.

⁴⁷ Com a ideia de fazer uma análise linguística do *chibi*, produzi uma lista de palavras em português que ouvi regularmente faladas entre os Calon em *chibi*. Luciana foi com a câmera ao acampamento e pediu a diferentes pessoas que dessem a tradução das palavras. Assim, uma lista gravada serviu para análise fonética, mas também despertou explicações e discussões sobre significados. (Ver cap. 5.)

(não-)valor dos *gadjes*. Como em outras etnografias ciganas, a “vergonha” (ou honra ou pureza) diferencia os ciganos dos *gadjes*. Os Calon têm vergonha, enquanto os *gadjes* não têm. A falta de vergonha de uns (em especial os *gadjes*) em suas práticas diárias “enchem” os Calon de vergonha. É na relação com o *gadje* “desavisado” que a vergonha calon se torna perceptível. A vergonha demonstra, desse modo, uma natureza “relacional”, cuja grandeza varia e depende da relação com o outro: se a vergonha fosse igualmente distribuída, ela não seria um valor.

A vergonha e o não

No Mediterrâneo esse valor diferencia status *no interior* do sistema. Os autores citados mencionam a implicação mútua entre o sistema moral e a hierarquia social nessas populações (ver *supra*, “moralidade e hierarquia”). Nesse aspecto, o sistema é similar ao modelo de Dumont sobre a Índia clássica, em que a oposição do puro/impuro é o princípio da hierarquia, entendida como englobamento do contrário. Mas no caso da vergonha calon, sua relação com o *gadje* é bastante *sui generis*: é preciso que a “cosmologia da vergonha”, produzida na relação com o *gadje*, permaneça ignorada por estes para que se constitua como modo diferenciante. Retomando a questão suscitada anteriormente: o que ocorre quando o princípio da oposição puro/impuro é extraído de uma estrutura hierárquica? A relação de puro/impuro passa da oposição entre superior/inferior para a entre interior/exterior, com a peculiaridade de que o exterior está “fora” do sistema cosmológico – os *gadjes* não compartilham os mesmos valores. Se o *gadje* não compartilha os mesmos valores, suas ações não são julgadas como mais ou menos vergonhosas numa escala de valores sociais, mas simplesmente como negação: o oposto da vergonha é a “não vergonha”, um não valor. O que quer que o *gadje* seja, ele é percebido como “não valor”, ao qual é preciso se opor. Nesse sentido, “vergonha” ganha similitude com a noção de tabu, tal como ela é elaborada pelo antropólogo Valério Valeri. O autor extrai de sua etnografia entre os Huaulu, caçadores da Indonésia, uma teoria da “negação” a partir da categoria nativa *maqwoli*, que ele traduz por “tabu”⁴⁸. Tabu se traduz no “não fazer”. E Valeri faz uma instigante interrogação sobre o que *faz* esse “não fazer”:

⁴⁸ Valeri define tabu como o índice dos perigos a que se está sujeito ao entrar em contato com determinadas coisas ou pessoas, dotadas de um poder intrínseco.

O que se alcança ou o que se faz possível então com a preponderância da negação? É aparentemente uma autodefinição por contraste (com outra pessoa, ou categoria de pessoa, ou outra comunidade toda), que pode existir mais facilmente por negação ao que todos os outros fazem, por uma enumeração de tabus mais do que por um conjunto desaparecebido ou semiconsciente de práticas positivas. ([1998] 2000: 411)

A questão remete a um problema antigo, estabelecido por Lévi-Strauss. A *vergonha*, apesar de ter um “núcleo duro”, cuja referência é o corpo feminino, parece atuar como uma daquelas noções que Lévi-Strauss chama de “tipo zero”, expressão emprestada da formulação dada pelos linguistas sobre o fonema:

“[...] o fonema zero tem por função própria opor-se à ausência de fonema” (Jakobson & Lotz 1949: 155). Poder-se-ia dizer paralelamente, esquematizando a concepção que foi aqui proposta, que a função das noções do tipo *mana* é *opor-se à ausência de significação, sem comportar por si mesma nenhuma significação particular*. (Lévi-Strauss 1950: 43-44, grifos meus.)

Se a hipótese aventada por Lévi-Strauss tiver mesmo algo a nos dizer sobre a noção de vergonha calon, então será preciso descrever esta última, considerando a possibilidade de que ela, como o *mana*, “não tenha nenhuma propriedade intrínseca, exceto a de introduzir as condições prévias de existência de um sistema social a que pertencem, e ao qual sua presença – em si mesma desprovida de significado – permite se colocar como totalidade” (Lévi-Strauss [1956] 2008: 175). “Vergonha” é puro potencial de negação, ela pode ser tudo aquilo que se permitir diferenciar do *gadje*. Essa hipótese nos coloca na confortável posição de descrever a cosmologia calon – baseada na noção de vergonha –, considerando-a ela própria, a cosmologia, de natureza “relacional”, e abrindo mão de qualquer ideia de ciganidade como algo dado *a priori*. Esse é um ponto de partida importante para a abordagem heurística que nos propomos.

CAPÍTULO 3 – GRUPOS, REDES E ESCALAS

Este capítulo pretende fornecer um contexto para a etnografia que virá a seguir, pontuando alguns problemas teóricos subjacentes à tese como um todo. Abro o capítulo com um panorama de pesquisas realizadas entre ciganos no Brasil,¹ mostrando as deficiências e qualidades da literatura disponível, e, sobretudo, reconhecendo nelas um campo vasto a ser explorado – há ciganos em todo o território brasileiro. Dessa literatura heterogênea surge um problema teórico: a recorrência da noção de grupo social nas descrições. Retomo, por isso, a crítica antropológica dos últimos quarenta anos à noção de grupo social, para então reafirmar o caráter relacional da identidade, não de forma abstrata, mas dando-lhe motivação etnográfica. A “identidade” deixa de ser o foco da reflexão dando espaço a outras questões: *Como* são essas identidades relacionais? *O que* é produzido na relação? Que modelos de socialidade estão em jogo?

No final do capítulo, ofereço um mapeamento detalhado do campo, com mapas e genealogias para facilitar a consulta do leitor ao longo da tese.

A) “Ciganos” no Brasil – panorama da literatura

Há notícias da existência de ciganos no Brasil desde o século XVI. A literatura na área consagrou 1574 como a data do registro mais antigo: um alvará expedido por D. Sebastião ordenando a pena de galés (trabalhos forçados) ao cigano Johan de Torres e sua família, degredados para o Brasil. Os ciganos fizeram parte de relatos e comentários de renomados viajantes (Saint-Hilaire, Henry Koster, Maria Graham), folcloristas e memorialistas (Mello Moraes Filho, Vivaldo Coroa, Luiz da Câmara

¹ O levantamento não se pretende exaustivo. A maioria dos textos citados consiste em produções acadêmicas não publicadas, alguns deles são trabalhos de graduação ou relatórios de pesquisa, de estudantes de diferentes universidades e regiões do Brasil, cujo acesso é bastante difícil. Certamente há de haver muitas outras pesquisas desse tipo que não foram identificadas e aqui incorporadas. Um levantamento exaustivo da pesquisa realizada sobre ciganos no Brasil está por ser feito. Agradeço a Martin Fotta por ter me facilitado parte das fontes aqui citadas.

Cascudo), e figuras públicas no debate racial e cultural do país (Silvio Romero, Gilberto Freyre, Arthur Ramos), para citar os nomes mais importantes.²

A primeira iniciativa com preocupação mais etnográfica (embora sem pesquisa de campo) foi o estudo de José de Oliveira China, publicado como tomo XXI da *Revista do Museu Paulista*, em 1936, com apresentação de Affonso de Taunay.³ O livro buscava reunir “subsídios históricos, etnográficos e linguísticos sobre ciganos no Brasil”.⁴ China oferece relatos de viajantes e documentos provenientes de diversos estados da nação, com o claro propósito de comprovar a presença de ciganos do extremo sul (Rio Grande do Sul) ao extremo norte (Maranhão) do país. O autor distingue os “ciganos brasileiros” (Calon) – “descendentes dos degredados dos tempos coloniais” – dos “ciganos estrangeiros” ou “extra-ibéricos” (Rom ou Roma), que “aqui têm chegado depois de nossa emancipação política, tanto nos tempos do Império como nos da República” (1936: 132). O autor aventa ainda a hipótese de que novas camadas de “ciganos estrangeiros” tenham se reunido a bandos de ciganos pertencentes “à primitiva camada”, composta de ciganos ibéricos degredados.

Os ciganos não foram tema privilegiado de pesquisas propriamente etnográficas por parte dos antropólogos brasileiros. Não há o que se poderia chamar de uma “monografia clássica” no tema. Muito poucos pesquisadores empreenderam esse caminho, e nenhum deles consolidou até o momento uma “área de pesquisa”.⁵ No

² Cf. Saint-Hilaire [1816-22] 1976, Henry Koster [1816] 1942, Maria Graham [1823] 1956, Mello Moraes Filho [1886] 1981, Vivaldo Coroa 1955, Luiz da Câmara Cascudo 1981, Silvio Romero [1885] 1981, Gilberto Freyre 1936, Arthur Ramos 1943. Para uma análise dessa literatura histórica remeto aos trabalhos de Rodrigo Teixeira (1998, 1999) e Isabel Borges (2007).

³ Taunay era considerado na época o historiador por excelência, ver Schwarcz 2008a.

⁴ Embora possamos considerar esse o primeiro estudo com interesse genuinamente etnográfico (o qual se pode antecipar pelo ambiente do Museu Paulista, à época dirigido por Mario de Andrade, que recebeu a visita de Claude e Dinah Lévi-Strauss) sobre ciganos no Brasil, o estudo é marcado pela forte influência das teorias racialistas, buscando, por exemplo, caracteres físicos que distingam os ciganos das demais raças.

⁵ O primeiro evento dedicado a estudos ciganos na história da reunião da Associação Brasileira de Antropologia ocorreu em 2008, sob a direção de Marco Antonio da Silva Mello e Felipe Berocan Veiga (professores de antropologia do PPGA/ICHF-UFF e LeMetro/IFCS-UFRRJ), com o título: “Os Ciganos e as Políticas de Reconhecimento: Desafios Contemporâneos”. Cabe notar que os responsáveis desenvolveram pesquisas históricas sobre ciganos no Brasil, e, salvo engano, o simpósio não realizou uma discussão de cunho etnográfico, mas antes político.

entanto, há alguns estudos esparsos que devem ser mencionados, primeiramente para atestar a presença de ciganos em todo o território brasileiro – talvez com exceção da Amazônia, de onde não tenho conhecimento até o momento. Sérgio Paulo Adolfo (1999) atesta a presença de famílias calon e descreve a organização social de ciganos Rom Horarranê em Londrina, no Paraná. Embora o autor não avance sua análise, o trabalho é uma rica fonte descritiva para possíveis comparações. No Rio Grande do Sul, Locatelli (1981) realizou uma pesquisa entre ciganos Calon em Santa Rosa, que denomina “antropológica”, na qual obtém informações por meio de entrevistas e inclui elementos de antropologia física. Tomando o “dito” por “fato”, o autor simplifica questões etnográficas e rotula práticas e conceituações nativas com categorias próprias, sem se dar ao trabalho de analisá-las.⁶ Um estudo de geografia humana descreve a espacialidade de grupos ciganos na cidade de São Paulo (Bueno 1990). Franz Moonen (1993) e Patrícia Sulpino (1999) oferecem dados sobre os Calon em Sousa, na Paraíba. Alves da Silva (1999) apresenta descrições pontuais e reprodução, sem análise, do discurso nativo de ciganos Calon em Sergipe, em seu trabalho de conclusão de curso em Serviço Social. Dois estudos na área de História, um sobre um “bando” rom no sul da Bahia (Cavalcanti 1994) e outro entre ciganos Calon no Catumbi, no Rio de Janeiro (Alves de Souza 2006), conectam dados obtidos em campo à mitologia e à memória da cidade, respectivamente. Em Minas Gerais sabe-se da presença de ciganos tanto no interior como nas grandes cidades (Fazito 2000; Teixeira 1998, 1999), embora não tenhamos acesso a uma etnografia no sentido estrito. Para além desses trabalhos, tenho conhecimento de ciganos em outros estados, por correspondência pessoal com ciganos Rom e Calon de Goiás, Distrito Federal e Mato Grosso, e por conta de pesquisas em andamento na Bahia, Rio Grande do Norte e Pernambuco.

Não se pode dizer que toda essa produção deriva de investigações realizadas segundo os cânones da disciplina antropológica, que prevê observação participante de longa duração associada a uma teoria analítica, buscando depreender de categorias nativas um sistema de pensamento mais amplo. Mais do que dar a conhecer lógicas, organização social e elementos sobre como essas populações se relacionam entre si, a

⁶ Ofereci como exemplo desse procedimento, no cap. 2, a classificação de práticas ligadas à cosmologia do puro/impuro como “superstições”.

maior parte delas permite apenas constatar uma presença disseminada de famílias de ciganos rom e calon em todo o Brasil e entrever seu modo de vida. O pesquisador não raro utiliza suas próprias categorias para descrever e julgar, sem problematizar a aplicabilidade delas aos grupos estudados. Daí surgem noções como “crenças” (Locatelli 1981), “superstições” (Alves da Silva 1999), ou classificações *a priori* do pesquisador que dizem muito pouco sobre a cosmologia ou a relação com o entorno: “Nômades”, “sedentários” (Moonen 1993; Locatelli 1981; Bueno 1990; Fazito 2000). Isto quando não aplicam noções como “assimilação” e “perda cultural” (Moonen 1993), sem buscar descrever processos de dinâmica cultural.

Uma exceção importante é a dissertação de mestrado em antropologia social de Patrícia Sulpino (1999), orientada pela antropóloga Claudia Fonseca, baseada em pesquisa de campo com ciganos Calon em Sousa (PB). Sulpino faz pesquisa com a mesma comunidade estudada por Franz Moonen em 1993. Em vez de tomar uma noção de “nomadismo” dada *a priori*, a autora depreende categorias nativas: “Viajor”, “morador”, que fazem parte de um sistema mais amplo e complexo de concepções acerca de tempo e espaço, e que indicam uma percepção particular do espaço que demanda descrição. O estudo de Sulpino, embora modesto no recorte da análise teórica – trata-se de uma pesquisa de mestrado –, é sensível às categorias nativas e aponta para o potencial da etnografia cigana, constituindo um dos mais relevantes escritos acerca do tema.⁷ Dimitri Fazito (2000) também mostrou sensibilidade para a complexidade etnográfica. Ainda que não tenha realizado pesquisa de campo (apenas “visitas”, como ele define), identifica uma relacionalidade que transcende o plano local:

Por exemplo, as *vitsii kalderash*, que se relacionam politicamente com as *vitsii* de Campinas (SP) e do Triângulo Mineiro, normalmente ocupam os bairros periféricos entre Belo Horizonte e Contagem, na região oeste, enquanto outros *kalderash* (da *vitsa mordovaia*), geralmente aliados aos *kalderash* do Rio de Janeiro, se encontram na região noroeste. A *natsia matchuaia* aparentemente se concentra na região central – mais isolados, morando em apartamentos, os *matchuaia* são frequentemente acusados

⁷ Os rendimentos de sua etnografia para esta tese podem ser comprovados no cap. 7, no qual busco conceitualizar noções de tempo e espaço calon.

de “abandono das tradições” pelos *kalderash*, sendo “inferiorizados” por estes e pelos *lovara* em determinados contextos.

Portanto, poderíamos dizer que os conflitos políticos entre as diversas categorias étnicas *roma* evidenciam-se através da expressão espacial das relações de parentesco, como os laços ou disputas entre as famílias e grupos que ocupam os bairros e regiões de Belo Horizonte e outros territórios na Região Sudeste do país. (Fazito 2000: 53-54)

A descrição de Fazito permite problematizar uma noção bastante redutora de grupo “colado” ao território, que resulta em noções equivocadas de nomadismo e sedentarismo e em formulações ilusórias como “os calon do interior de São Paulo”. Ao contrário, o autor delinea *redes* de parentesco que ganham expressão espacial, uma formulação que se mostrará fundamental para compreender a socialidade calon.

A família calon que me adotou se diz “de Minas”, “mineira”, que teria vindo para o estado de São Paulo há cerca de quarenta anos. 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: diferentes redes de parentes se estendem em áreas comuns e se relacionam entre si. À ideia de “ciganos no Brasil” se contrapõe a percepção nativa marcada pela segmentaridade.⁸

Os Calon “mineiros” se distinguem de outros Calon, os “paulistas”, os “cariocas”, os “baianos”, os “mateiros”, os “do Sul”⁹ e de outros ciganos: os “tacheiros”, categoria na qual incluem ciganos rom de família Kalderash, Matchuaia, e os Horarranê. Alternativa a essas categorias, há ainda a de “cigano estranho”, que as engloba e

⁸ Marcio Goldman (2001) propõe uma reflexão sobre o conceito de segmentaridade para compreender as ações políticas do movimento negro na Bahia. A noção se refere a uma dinâmica de formação de alianças em constante rearranjo segundo o contexto. Tratando “segmentaridade” menos como um “tipo exótico” do que como um “*aspecto* universal da vida política” (Herzfeld 1987: 158, apud Goldman *ibid.*: 75), o autor enfatiza “processos e funções ou funcionamentos”, “um tipo de estruturação dinâmica”, em lugar de compreender a segmentaridade como uma “forma” ou um “tipo” de organização política.

⁹ Uma calin, vinda do Sul e casada com um calon “mateiro”, vive no meio dos “mineiros”, a família da mulher de seu filho. Ela conta que os Calon do Sul, da família dela, são diferentes. “Lá as mulheres ficam nas barracas, e os homens é que saem, eles mexem com raízes, curam, fazem remédios.” “Eles têm casas, mas não moram não, as barracas são iguais, mas as roupas são diferentes.”

inclui todos os grupos que eles consideram “ciganos”, mas que não reconhecem como parentes ou “conhecidos”, ou com quem mantêm relações hostis. Meus colegas Martin Fotta e Marcio Vilar,¹⁰ que realizavam suas pesquisas enquanto eu escrevia a tese, contribuíram com informações a esse respeito. Fotta relata (com. pess. 10/06/2009) a segmentaridade entre os Calons na Bahia, onde realiza sua pesquisa de campo: os ciganos “caatingueiros” e “mateiros” se distinguiriam dos “praianos”, “que andam na praia”. E Márcio Vilar (com. pess. 01/06/2009), que conviveu com calons que se definem como “mateiros” no Sudoeste da Bahia, informa as categorias que estes usam para classificar outros ciganos: “Caatingueiros”, “mineiros”, “baianos”, “turcos” (modo pelo qual chamam aos ciganos rom). Uma calin “mineira”, em uma conversa que falávamos de “cariocas” e “mateiros”,¹¹ disse: “Os mateiros são diferentes, sabe? Eles não têm muita amizade que nem nós. É diferente, mais turco, sei lá! Mais rebelde!”. Enquanto Vilar me conta que “seus” “mateiros” falam dos “turcos” como sendo outros, ciganos rom. Um mapeamento sistemático dessas categorias e seu uso depende de um acúmulo etnográfico considerável, e está ainda por ser feito.

Não se pretende desenhar um mapa rígido, como o que apresenta Cristina da Costa Pereira, ciganóloga¹² e professora de língua portuguesa, em seu livro mais recente (2009). A autora divide os ciganos em dois grandes grupos: os Roma (Rom), os quais se subdividem em subgrupos Kalderash, Horarranê, Matchuaia, Lovara e Rudari e os Calé (Calons), que se subdividem em 1) “nômades” – entre os quais haveria diversas “nações”: “Mateiros (Zona da Mata e sul da Bahia), caatingueiros ou baianos

¹⁰ Martin Fotta faz doutorado no Departamento de Antropologia da Goldsmiths, Universidade de Londres e realiza sua pesquisa entre ciganos calon no recôncavo baiano, e Marcio Vilar, do Institut für Ethnologie em Leipzig, faz campo no sul da Bahia.

¹¹ Outro calon descreveu os “mateiros” assim: “mateiro é do mato, lá dos interior, da Zona da Mata, pros lados de Minas, eles não vêm pra cidade, ficam por lá mesmo”.

¹² O ciganólogo se define por possuir um interesse genérico pelos “ciganos”, sem que isso se traduza em uma pesquisa rigorosa seguindo o quadro teórico-metodológico de uma disciplina específica. O texto de Costa Pereira não constitui uma pesquisa de fonte primária, em geral reproduz textos de outros estudos, e infere generalizações a partir de dados específicos e relações pessoais. Um exemplo concreto: afirmar que os ciganos do interior de São Paulo são “sedentários”, como verdade autoexplicativa. No capítulo 7 problematizo as categorias de nômade e sedentário, tratando de extrair uma teoria nativa sobre a relação com o espaço. De todo modo, o intuito da autora é mais de “ode” à “cultura cigana” do que de produção de conhecimento a seu respeito.

(nordeste do país); triangueiros (Goiás, Mato Grosso e o chamado Triângulo Mineiro); mineiros (sul e sudeste de Minas e Espírito Santo); cariocas (estado do Rio de Janeiro); paulistas (estado de São Paulo); gaúchos (sul do país)” – e 2) sedentários – dos quais a comunidade do Catumbi e as de cidades do interior de São Paulo seriam seu exemplo mais importante. Ao descrever os “principais grupos de ciganos no Brasil”, Costa Pereira opera com um conceito de sociedade que recorta o mundo em unidades. A classificação funciona a partir de sucessivas subdivisões, mas a cada “nível da escala”, são sempre *grupos*, unidades, que aparecem como “forma”: Calons e Roms; nômades e sedentários; mateiros, mineiros, cariocas (“nações”). A impressão que sua descrição gera é a de que há uma entidade discreta em relação fixa com um território, em geral coincidindo com os limites de um estado, uma região, uma cidade. A mesma imagem é transmitida por títulos de pesquisas amparados nessa noção de grupo social: “Os calon do Catumbi” (Alves de Souza 2006), “Os ciganos Calon de Mambai” (Dantas de Melo 2005).

O problema da noção de grupo social que passo a invocar aqui não é, de forma alguma, restrito aos estudos ciganos. É, antes, um problema mais geral da antropologia, objeto de um debate aquecido que mobilizou, a partir da segunda metade do século XX, uma série de autores – primeiramente africanistas e, em seguida, especialistas em outras áreas etnográficas, como os amazonistas e melanesistas, como veremos a seguir. Será conveniente recuperar alguns pontos da reflexão teórica sobre a noção de grupo social, para então propor um posicionamento para esta pesquisa.

B) O problema da noção de grupo social

A presunção do grupo

No “Pretexto” de seu livro seminal sobre os vivos e os mortos entre os Manuch, no Maciço Central francês, Patrick Williams escusa-se por aproximar sua etnografia sobre a escatologia manush das monografias de Leonardo Piasere (1985), entre os Roma na Eslováquia, e de Judith Okely (1983), entre os Traveller-Gypsies na Inglaterra. Diz ele: “Nós três criticamos a abordagem que consiste em generalizar a todos os ciganos observações feitas entre certos ciganos, e afirmamos a necessidade de, a cada novo grupo abordado, recomeçar de zero” (1993: 1). Há um mal-estar

longamente discutido por pesquisadores de ciganos em usar o termo genérico e universalizar suas observações. A renúncia de generalizar visaria evitar a reificação de estereótipos, obrigando os autores a se reportar a apenas a um “grupo”. Mas, seria o caso de nos perguntar onde exatamente começa e termina esse grupo, e se é mesmo de um grupo que se trata. Cada etnografia faz um esforço em delimitar, definir um grupo, multiplicando ressalvas para que o que é dito ali não ultrapasse as fronteiras do recorte proposto. E, no entanto, e este é o ponto, as etnografias se conectam por todos os lados. A “ciganidade” atravessa as formações fechadas descritas pelos etnógrafos. Como então descrever esse fenômeno local, conectado a outros, sem reduzi-lo a generalizações que alimentam estereótipos? Creio que o problema encontrado por esses antropólogos se deve em grande parte à concepção de grupo social, moeda corrente na antropologia da segunda metade do século XX, que está subjacente em suas pesquisas, e que os dificulta reconhecer a possibilidade de deslocamento entre pontos de vista em distintas *escalas*, e produzindo conexões entre eles.¹³

Roy Wagner foi pioneiro nessa problematização ao propor, em artigo de 1974, a questão para toda uma área etnográfica: “Há grupos sociais nas Terras Altas da Nova Guiné?” Sua questão poderia ser lida de modo menos restritivo: há grupos sociais? Quer dizer, há grupo no sentido de uma “entidade” concreta, passível de descrição, uma unidade separada do entorno? Ou a ideia de grupo social é um modo de pensar e recortar a realidade, filtrada por nossa cultura? A crítica tem embutida a recusa a um modelo teórico que vigorou na antropologia britânica por longo período e que não foi ainda totalmente abandonado. Busca-se, assim, negar o uso equivocado e bastante generalizado de concepções ocidentais para caracterizar povos, ou pensamentos, não ocidentais.

O modelo clássico e a crítica

A concepção de grupo social teve especial influência na antropologia após a publicação de trabalhos de Evans-Pritchard e Meyer Fortes sobre sistemas políticos africanos em 1940. Os autores estabeleciam a “teoria da linhagem” ou da descendência para descrever sociedades africanas, segundo a qual, linhagens

¹³ “Escala” e “conexão parcial” são conceitos oferecidos por Marilyn Strathern (2004) para dar conta de problemas de comparação em antropologia. Desenvolverei os conceitos mais adiante.

(segmentos genealógicos de um clã) constituíam grupos corporados, localizados, exogâmicos e de descendência unilinear. Mas, como observa Adam Kuper (1982) em um exercício de redesenhar a genealogia da teoria da linhagem, esta remonta a teorizações mais antigas. Kuper recupera o pensamento de Henry J. S. Maine, fundador da antropologia jurídica, preocupado em teorizar a respeito da formação das primeiras organizações sociais, com base especialmente em registros da jurisprudência romana. Em *Ancient Law*, Maine advogava sua “teoria patriarcal”, “a teoria da origem da sociedade em famílias separadas, que se mantêm unidas pela autoridade e proteção do ascendente masculino legítimo mais velho” (Maine 1861: 192-93 apud Kuper ibid.: 73). Na concepção do autor, a morte do patriarca daria lugar a uma unidade política mais ampla, formada pela agregação das famílias dos filhos. Laços estendidos de parentesco dariam base à sociedade. A família extensa patriarcal seria um desenvolvimento unilinear da família, formando uma corporação, permanente no tempo.

Kuper mostra como esse modelo que buscava dar conta da origem da sociedade ocidental foi rapidamente aplicado a fontes clássicas e a relatos etnográficos de sociedades exóticas (Morgan, McLennan, Fustel de Coulanges, Robertson Smith, ver Kuper op.cit: 73-75). Depois, e significativamente, o modelo estaria presente na formulação durkheimiana de sociedade. Durkheim busca explicar como segmentos de sociedades clânicas – que se agrupariam por “solidariedade mecânica”, isto é, por reconhecerem semelhanças entre si – se transformariam, graças à divisão do trabalho, em grupos especializados para formar uma organização social complexa, inspirada por um senso de “solidariedade orgânica” (Durkheim 1893). No entanto, é com as etnografias africanas de Evans-Pritchard (1940) e Fortes & Evans-Pritchard (1940), carregadas de um convincente discurso empiricista baseado na “realidade do campo”, que essa concepção de grupo social ganha concretude e status de verdade universal. Nos termos de Roy Wagner, a antropologia social teria se tornado por um bom tempo “a ciência dos grupos de descendência” (1974: 97).¹⁴

¹⁴ Além do campo melanésio, que discutirei a seguir, a noção de grupo social foi aplicada em diversos contextos etnográficos. Joanna Overing (1977), entre outros, chamou a atenção sobre a inadequação do modelo dos sistemas de linhagens africanos para pensar a Amazônia.

Essa imagem da sociedade como um universo fechado, no qual se pode identificar um grupo étnico definido, vivendo sob costumes e instituições que configurariam uma cultura particular, sofreu ataques simultâneos, nos anos 1960, de um lado, da vasta produção etnográfica proveniente da Melanésia, em especial das Terras Altas da Nova Guiné, cujo acesso era recente e onde o modelo das teorias de descendência havia sido aplicado diretamente.¹⁵ De outro, da abordagem estruturalista de Lévi-Strauss, que, interessado nas contradições que operam na produção das sociedades, mais do que definir unidades – descrever “termos”, “grupos” – buscava desvendar *relações*.¹⁶ Em campo na Nova Guiné, uma nova geração de antropólogos, formada ou influenciada pela antropologia britânica, tratava de aplicar o modelo africano. Num artigo que se tornou famoso, John A. Barnes (1962) levanta uma série de características – como a possibilidade de escolha na decisão sobre o pertencimento a um grupo local, o esquecimento de ancestrais patrilineares remotos, a possibilidade de mudança de um grupo a outro, a falta de previsibilidades a esse respeito – para desqualificar os grupos melanésios como “grupos de descendência patrilinear”. Entre os Tallensi, o status e as atividades de um indivíduo são determinados pelo nascimento; um garoto tallensi tem uma posição única e específica no sistema de linhagem e não pode escapar dela. Na terminologia de Fortes, há pouca ou nenhuma margem para optar no sistema de descendência, enquanto na Nova Guiné, argumenta Barnes, as sociedades parecem se caracterizar por um grau considerável de escolha. Barnes termina seu artigo com uma sugestão: “Seria interessante elaborar como, digamos, os Nuer teriam sido descritos se os únicos modelos analíticos disponíveis fossem aqueles desenvolvidos para descrever, digamos, os Chimbu e Mbowamb” (id.

¹⁵ O acesso às Terras Altas só foi possível depois de 1945. Um mundo de sociedades se abriu aos pesquisadores, que encontraram organizações sociais muito distintas das da costa, e ao mesmo tempo de aparentes semelhanças com os sistemas de linhagens africanos, o que convidou a uma aplicação direta dos modelos africanos para a descrição de sistemas sem estado poli-segmentares. (Barnes 1962: 5)

¹⁶ Nesse ponto, discordo da análise de Kuper, que inclui a teoria da aliança levistraussiana entre as teorias que criticam a teoria da descendência sem no entanto sair dela: “[...] tendo, num nível profundo adotado os termos do modelo que pretendem desbancar” (Kuper 1982: 88). Creio que Kuper se equivoca na compreensão da noção de estrutura e da troca, e por conseguinte da de *relação*, como fundamento do social. Talvez mais evidente do que nas *Estruturas elementares* [1949], nas *Mitológicas*, Lévi-Strauss “explode” a noção de grupo ao revelar as intermináveis séries de relação e transformação que fazem os mitos.

ibid.: 9). O autor chama a atenção, desse modo, para as implicações de um modelo mental na maneira de descrever uma sociedade.¹⁷

Na mesma época, Edmund Leach, que cumpriu o papel de uma espécie de ponte entre modelos ingleses e franceses, importaria do outro lado da Mancha a ideia de que a: “Sociedade não é uma coisa: é uma maneira de ordenar experiência” (1961: 304-05 apud Strathern [1989] 1996), deflagrando a crítica à concepção britânica de grupo social, a partir da noção de estrutura de Lévi-Strauss. Leach havia usado como exemplo e com certa ironia o trabalho de seu colega Jack Goody [1956] para mostrar aonde se pode chegar com esse pressuposto:

Goody fez um grande esforço para distinguir *como tipos* duas sociedades adjacentes do norte da Costa do Ouro, que ele chama de Lowiili e LoDagaba. Um leitor cuidadoso descobrirá, contudo, que estas duas “sociedades” são simplesmente *o modo que ele escolheu para descrever* o fato de que suas notas de campo, feitas em duas comunidades vizinhas, apresentam algumas discrepâncias curiosas. Se os métodos de análise do Dr. Goody fossem levados ao extremo, poderíamos demonstrar que cada aldeia no mundo todo constitui uma sociedade distinta que pode ser diferenciada como um tipo de qualquer outra. (Leach [1966] 1974: 16-17, grifo meu)

Assim como Barnes, Leach considera que é o modo de *descrever* que produz “grupos”, ou unidades discretas.¹⁸ Se o problema do observador for definir “a última unidade”, seu trabalho é inócuo, ou infinito, pois sempre resta algo a ser diferenciado. O que permanece constante nessas diferentes escalas é justamente a capacidade de se diferenciar. A descrição que se vale da noção de grupo como uma unidade definitiva permanece cega a todo o resto: a todas as outras escalas e pontos de vista que permitiriam ver em campo, muito mais do que um grupo.

¹⁷ Quatorze anos depois desse artigo, Ivan Karp (1978) publica “New Guinea models in the African Savannah”, fazendo menção explícita ao texto de Barnes, e mostrando os rendimentos das análises da Nova Guiné para repensar sistemas de descendência africanos.

¹⁸ A crítica de Leach à noção de grupo social feita em *Sistemas políticos da Alta Birmânia* retira o protagonismo da “sociedade”, para dá-lo ao “indivíduo”, uma solução que acaba sendo igualmente problemática. Ver argumentação de Strathern (1996) sobre a implicação mútua entre as noções de indivíduo e sociedade.

O problema não está em definir uma unidade de análise tomando os ciganos Calon de Itapecerica da Serra como um grupo distinto dos ciganos Calon de Jaboticabal; ou demarcando os “mineiros” como um grupo diferente dos “mateiros”; ou ainda, criando uma fronteira intransponível entre os Manush da França e os Travellers da Inglaterra. Restringir o escopo a um “grupo” delimitado, por mais tranquilizante que seja seu efeito sobre o pesquisador, não é uma estratégia adequada para *descrever* o que fazem os sujeitos estudados.

Como alternativa ao uso do conceito de sociedade, Roy Wagner (na Papua Nova Guiné) e Marilyn Strathern¹⁹ (na Melanésia) desenvolveram a noção de “socialidade”²⁰, um dispositivo teórico que permite ver o curso da vida das pessoas junto às quais se vive, em seus próprios termos. Se deixarmos de lado a noção clássica de grupo social, passamos a nos movimentar em outro plano, o do contínuo, em que não se encontram unidades discretas, em que tudo está conectado, ou pelo menos tudo é conectável. O foco volta-se, assim, para os modos de ação, as socialidades.²¹

A questão de Wagner no trabalho de 1974 permanece pertinente para pensar os ciganos hoje em dia. É possível falar de grupos sociais quando estudamos ciganos? A tentativa de descrever um grupo existe. Em 2001, estive durante dez dias na casa de uma família calon em Santa Fé do Sul, no extremo oeste do estado de São Paulo. Eles moravam na cidade havia 40 anos, em casas próprias, formando uma “comunidade” de cerca de 150 pessoas. A formulação mais óbvia, tomando concepções que circulam em nosso mercado de ideias, seria concluir: “Os Calon de Santa Fé do Sul são sedentários”. Mas basta deixar-se levar pelas falas e as pessoas para perceber que as coisas são mais complicadas. Esses Calon estão ligados a uma rede de parentesco que se espalha pelo interior do estado, e sua presença mais ou menos permanente não

¹⁹ Em um debate organizado por Tim Ingold sobre o conceito de sociedade, Marilyn Strathern, melanesista, argumenta sobre sua obsolescência (Strathern [1989] 1996).

²⁰ O termo aparece já no artigo de 1974 de Wagner, e é amplamente explorado por Strathern em sua monografia *O gênero da dádiva* [1988]. Strathern define socialidade como a “matriz relacional que constitui a vida das pessoas” (in Ingold 1996: 64).

²¹ Socialidade não se confunde com a sociabilidade. A socialidade não carrega nenhuma conotação de “reciprocidade como altruísmo”, de “relação como solidariedade” ou de “ações econômicas como *motivações* econômicas”.

impede que haja um fluxo constante de pessoas indo e vindo, conectando-se a esta e a outras *turmas*. Além disso, entre três e seis meses por ano, as famílias “viajam”, alternadamente, fazendo *rolo*. Viajam por toda a região Sudeste, Minas Gerais, Mato Grosso... e nessas ocasiões, vivem acampados. A pesquisa de campo revela de imediato a inadequação da imagem de um grupo, de uma unidade discreta. A rede de relações entre ciganos ultrapassa os limites da localidade em que estão sediados. Um acampamento, por sua vez, só pode ser visto como “unidade” numa fotografia, que congela num instante o fluxo da vida das pessoas. Trata-se de uma realidade temporal e espacial. Em um mês muda-se uma família; em seis meses, toda a configuração se altera agregando *turmas* de outros lugares; em um ano, o acampamento desapareceu, espalharam-se todos por outras bandas. Se deixarmos de usar o “filtro” do grupo e seguirmos a socialidade, ou as relações que fazem a vida das pessoas, não há limites para a descrição.

O autor que deu especial ênfase à descrição que “segue as associações” foi Bruno Latour. Filósofo de formação e sociólogo da ciência, o francês escolheu a antropologia como modelo de descrição do mundo, tendo como objetivo retomar o empirismo e a etnografia que vem a reboque. Contra aquela concepção de grupo social, Latour propõe pensar alternativamente a *formação* de grupo. Embora os teóricos sociais se esforcem em definir agrupamentos sociais, diz ele, “a experiência no mundo social é a de estar simultaneamente moldado por diversos chamados possíveis e contraditórios de reagrupamento” (2005: 28). Sua concepção tardeana do social como um *conector* (Tarde 1893) – e não como um domínio alternativo e complementar à economia, à psicologia, à linguística – permite compreender a referência a um ou outro grupo como “um processo em andamento feito de laços incertos, frágeis, controversos e em constante mutação” (Latour 2005: 28). Sua “sociologia das associações” tem o propósito de seguir os caminhos dos atores, lentamente (*slowciology*), e conectar seres humanos, animais, coisas, átomos, considerando-os igualmente actantes e participantes desses “coletivos”; seguir os traços deixados por sua atividade de formar e dismantelar grupos, seguir as conexões. A ANT (teoria-do-ator-rede) é o método de pensar as coisas como redes (e não o contrário, redes como coisas). Novamente o problema da descrição se impõe ao analista, e a solução é deixar-se guiar pelos nativos, buscando acompanhar suas concepções, e suas associações. Com foco nos laboratórios, na ciência e na política

ocidentais, as redes de Latour revelam conexões entre humanos e não humanos (moléculas, princípios ativos, genes, matéria, animais), que produzem categorias de “natureza” e “cultura”, usadas por “seus nativos”. As redes calom certamente não se constituem dos mesmos elementos, como veremos no decorrer da tese, mas é preciso segui-las.

Redes e escalas: conexões parciais

O conceito de escala provém da geografia e diz respeito à relação entre diferenças de grandeza, seja entre o espaço físico e o mapa que o representa graficamente (escala como uma razão matemática), seja entre contextos sociais, notadamente o local e o global. Geógrafos contemporâneos têm, desde os anos 1980, recusado a noção de escala “fixa” (a escala cartográfica que “delimita territórios”), sugerindo situar as “políticas da escala” nas “práticas do mundo real, onde diferentes embates têm lugar” (Paasi 2004).²² A escala é então concebida como “um evento, um processo uma relação de movimento e interação, ao invés de uma entidade discreta” (Howitt 2002 apud Paasi op. cit.: 538). A *conexão* entre as escalas ganha protagonismo. Essa concepção de mundo permite retomar o problema levantado por Patrick Williams, citado anteriormente, a respeito da pesquisa entre ciganos a partir de outro ângulo.

Williams declarava a necessidade dos antropólogos recomeçarem do zero a “cada grupo estudado”, para evitar generalizações. O problema parece-me mal formulado. Já falamos da impossibilidade (e irrelevância) de se chegar a uma unidade última e indivisível de análise. É preciso evitar tratar as escalas como “entidades discretas”. Os Manuch estudados por Patrick Williams devem apresentar tantas diferenças internas quantas são as diferenças deles em relação aos Roma de Plasencia. O problema da unidade de comparação é antes de tudo metodológico. Quer dizer, não é, como faz parecer a formulação de Williams, *mais legítimo* generalizar na escala local do que na escala global, pois mesmo no nível local a capacidade de diferenciação permanece.²³

²² Nesse artigo de 2004, Paasi apresenta uma revisão bibliográfica sobre a noção de escala no âmbito da geografia humana.

²³ Não quero dizer com isso que a diferenciação é a *mesma* em diferentes escalas, mas sim desconfiar da noção de totalidade em qualquer que seja a escala de magnificação.

Compreender a noção de escala é fundamental para uma antropologia que se pretende comparativa. Marilyn Strathern (2004) usa a imagem matemática do conjunto de Cantor (*Cantor dust*)²⁴ para conceitualizar a noção de escala como uma imagem fractal.²⁵ Em cada nível, a complexidade se replica na escala do detalhe, e a quantidade de informação permanece constante. O mesmo seria válido para a análise social. Dizer “os ciganos são...” não é *a priori* um sacrilégio antropológico; seu enunciado ocorre em determinada “escala de magnificação”, que implica perda de certo detalhe de informação e ganho em outro, pois permite a comparação. O importante não é assumir que uma escala é mais verdadeira do que outra (“os Manush” em detrimento de “os ciganos”), mas antes, reconhecer que as diferentes escalas se conectam, e que, a cada nível em que se estuda, a quantidade de informação e complexidade a ser comparada e analisada permanece constante; ou seja, a intensidade da percepção se mantém constante. A complexidade não é portanto propriedade do fenômeno (local ou global) mas sim da interação entre o fenômeno e o instrumento de análise que define a escala. Quando se opta por discutir “os ciganos” em uma escala mais magnificada, analisam-se as conexões e contradições que essa escala permite “perceber”, abrindo mão de detalhes da complexidade que seriam visíveis na escala “local”. Não é possível apreender as complexidades das diferentes escalas *ao mesmo tempo*. Todavia, essas escalas *são* conectáveis, mas sempre de forma parcial: as contradições e problemas etnográficos que aparecem em um contexto local manus, por exemplo, podem ser conectados ao problema mais geral da relação com os mortos, que pode ser abordada em uma escala mais magnificada. Quando apresento um panorama da literatura cigana em torno da “vergonha”, não estou propondo uma generalização do tema nas etnografias *à la* “denominador comum”, nem arguindo que esse é “o” tema central nessas etnografias; antes, o que

²⁴ A descrição dessa geometria é de simples explicação: imagine-se uma linha; remova o terço do meio da linha, a seguir, remova o terço do meio dos dois segmentos que sobraram, e assim sucessivamente. O conjunto de Cantor é a poeira de pontos que resultam. São infinitos, mas seu comprimento total permanece constante (Strathern 2004: 3).

²⁵ A autora descreve os gráficos fractais como “mapas sem centro”, “genealogias sem gerações” (id. *ibid.*: XX). A noção de fractalidade foi sugerida por Roy Wagner para renomear a noção de pessoa conceitualizada pela própria Strathern (1988), que por sua vez tomara de empréstimo a imagem do cyborg de Donna Haraway (1985), em que a pessoa não é “nem singular nem plural”: “Uma pessoa fractal não é jamais uma unidade em relação a um agregado ou um agregado em relação a uma unidade, mas sempre uma entidade com relações intrinsecamente implicadas” (1991: 163).

busco fazer é conectar aspectos que apresentam afinidades ou que tensionam outros contextos, numa teia que não pretende ser totalizante ou reificadora de uma escala em particular. Ao analisar a vergonha em um contexto específico, ela apresenta uma complexidade em termos das situações em que aparece, nas formulações discursivas, nas implicações de gênero e idade etc. Quando passamos a uma escala superior, em que comparamos modos de pensar a vergonha entre ciganos, parte da complexidade da escala local é eclipsada em favor de uma comparação entre contextos diferentes. Um nível acima, ainda, eclipsaria as variações no interior de um contexto cigano mais geral para que se possa compará-lo ao modelo mediterrâneo ou hindu clássico. Todas essas escalas são simultaneamente verdadeiras, e a consistência na comparação depende justamente do reconhecimento de que cada escala "contém" escalas menores igualmente complexas. A dificuldade de Williams deve ser compreendida, nos termos de Strathern, como o problema de desproporção que aparece na comparação de elementos de escalas distintas.²⁶ As escalas são elas mesmas criadas pelo antropólogo, elas não são “dadas” por uma “unidade discreta”. Essa formulação, em que relativizamos perspectivas múltiplas, “fará tudo parecer parcial” (cada grupo, um grupo); e no entanto, se passarmos de uma escala a outra veremos a recorrência de informações similares e “tudo parecerá conectado” (Strathern 2004: xx). O trabalho de conexão parcial torna-se procedente, já que não há princípios comuns (máximos divisores comuns) ou “aspectos centrais” passíveis de comparação. Por meio de conexões parciais é possível manter registros de diferentes escalas sem que nenhuma ofereça uma visão privilegiada totalizadora ou encompassante sobre as demais. A etnografia Manush se conectará parcialmente, em distintas escalas, a outros materiais ciganos, sem nunca formar um “todo” cigano. Novamente é a descrição que dará conta de comparar diferentes escalas, produzindo conexões parciais, rompendo com a ideia de todo.

Caberia assim perguntar como seria a etnografia cigana se se contornasse a noção de grupo. Embora meu foco aqui não seja explorar as conexões entre diferentes escalas,

²⁶ Strathern oferece como exemplo o problema de comparação na Melanésia, em que as várias etnografias ressaltam como temas centrais diferentes domínios sociais – em um é a religião, em outro é a economia que está no centro. O resultado é uma “disjunção ou falta de conexão entre o que as pessoas consideram como foco principal de suas vidas e o que outros fazem. Posse de terra aqui, mitologia ali: os interesses dos atores podem aparecer tão fora de proporção quanto os antropólogos” (2004: XIX).

num exercício comparativo, será fundamental manter presente essa desconfiança perante a noção de totalidade, privilegiando as conexões propostas pelos sujeitos, e evitando atribuir formas rígidas a formações nativas (*pouso*, *turma*) cuja modalidade é claramente fluida. A ideia de “todo” dá lugar a uma rede de socialidade sem começo nem fim.

C) Traçando a rede calon

Assumir que estamos diante de uma rede impõe novo desafio. Como descrever o campo abandonando a noção de grupo social e de totalidade? Ao longo de minha pesquisa de campo fui confrontada com uma pluralidade de fluxos. Se ficava parada no acampamento, testemunhava um entra-e-sai constante: parentes que vinham, montavam barraca, outros que visitavam, outros saíam de viagem, outros que mudavam de *pouso*, barracas trocando de lugar: uma reconfiguração constante, a ponto desse *pouso* jamais ter permanecido com a mesma forma por mais de um ou dois meses.²⁷ [Ver fotos 12-15, 95-98] Por outro lado, se eu optava por “seguir” um calon, uma rede de parentes, conhecidos e lugares se abria para todos os lados: bairros, pousos antigos, parentes espalhados, e um circuito muito extenso e ao mesmo tempo familiar, que revelava uma vida “em movimento”. A imagem que construí da socialidade calon é bastante similar à imagem do rizoma,²⁸ tal como conceitualizado por Deleuze e Guattari (1980), que encontra nas *Mitológicas* de Lévi-Strauss [1964-

²⁷ O mesmo tipo de problema metodológico foi identificado por pesquisadores entre os Guarani, conhecidos por sua característica nômade. Evaldo Mendes da Silva descreve uma situação nas aldeias guarani muito próxima à que eu vivi entre os Calon: “Quando comecei a pesquisa, meu objetivo era permanecer apenas no Posto Indígena Ocoy, uma aldeia Nhandéva às margens do lago da Hidrelétrica de Itaipu. Porém, logo no início, chamou-me a atenção o grande fluxo de pessoas que iam e vinham de outras aldeias. Resolvi então acompanhá-los para saber para onde iam e de onde vinham. O resultado foi que ao longo de toda a pesquisa permaneci em onze diferentes aldeamentos ocupados por dois subgrupos” (2007:17). O mapeamento que venho fazendo dos acampamentos no estado de São Paulo é similar ao que Evaldo empreendeu na Tríplice fronteira. O foco de seu trabalho é “entre as aldeias” entendido como um lugar significativo na vida dessas pessoas.

²⁸ Rizoma é um termo de morfologia botânica que define um tipo de caule subterrâneo caracterizado pela presença de escamas e gemas, capaz de emitir ramos floríferos, folíferos e raízes, que se expande horizontalmente. Deleuze usa essa imagem para forjar seu conceito de um sistema acentrado, não hierárquico, de conexões heterogêneas que se “alastra” sem começo nem fim, em oposição à imagem de um conceito de conhecimento “arborescente”, hierárquico, fechado. O termo tornou-se moeda comum em discussões sobre novas tecnologias, urbanidade e educação.

71] um exemplo agigantado. Lévi-Strauss revela em sua minuciosa análise de mais de oitocentos mitos de todo o continente americano de que maneira estes se conectam em uma rede acentrada, estabelecendo relações de transformação e inversão uns com os outros, sem que haja necessariamente, salvo exceções,²⁹ anterioridade cronológica de um em relação ao outro. Como dar conta desse sistema? Lévi-Strauss escolhe um mito bororo como “M1”, mito referência a partir do qual inicia o traçado de conexões. O autor cuida de afirmar que o ponto de referência é arbitrário, e que a análise chegaria às mesmas conclusões se tivesse partido de outro mito, em outra região. Essa imagem não deve ser tomada equivocadamente. Lévi-Strauss ocupa-se de uma rede de conexões *inconscientes*, que operam no pensamento indígena por meio dos mitos. Não é esse o objeto de análise dessa tese. A rede calon não é um “objeto”, mas o resultado de uma sequência de associações que incluem parentesco, mercadorias, conhecimentos. A rede é aqui, sobretudo, o “método” de conexão desses aspectos da etnografia, não um objeto “preexistente” a ser descrito como “coisa”. Essa rede, que inclui parentes, celulares, cavalos, carros, feitiços etc. não está “lá” dada, ela deve ser tecida pela escrita. É exatamente nesse sentido que a imagem da rede mitológica é inspiradora: não importa onde se começa a pesquisa, é preciso seguir os atores para ver como a rede se tece por fluxos de relações – casamentos, negócios, mudanças de pousos, inimizades, morte.

Um retalho na escala do campo

A imagem de uma rede que não tem começo nem fim acompanhará também nossa narrativa etnográfica. Em botânica, o adjetivo “vivaz” é atribuído a “plantas que apresentam rizoma, tubérculo, bulbo ou raiz tuberosa que emite gemas a cada ano”, e qualifica plantas “perenes”, que duram no tempo (Houaiss 2001). Seria

²⁹ Lévi-Strauss assinala alguns casos em que a análise comparativa dos mitos permite apontar a anterioridade histórica necessária de um em relação ao outro ([1964] 2005: 113-ss, 353; [1966] 295-307; [1968] 210, 216-223, 321; e [1971] p. 178, 191, 193, 205, 283-284, 292-294, 301-304, 414, 473). Ver p. 542 de *L’Homme nu* [1971], apud Oliveira 2010. A ideia de “difusão” é veementemente recusada por Lévi-Strauss como explicação dos mitos. Manuela Carneiro da Cunha desenvolve a noção de “difusionismo estrutural” ([2008]2009: 115-ss), para dar conta do problema metodológico que preside as *Mitológicas*, no qual se reconhece que para explicar um mito é preciso valer-se “não só da etnografia específica da sociedade de que provém, mas também dos mitos dos povos vizinhos e até de povos distantes, desde que ameríndios”. A recusa da difusão como explicação não se confunde com a constatação de que os mitos estão todos conectados entre si graças a uma relação concreta entre as populações do continente.

interessante, para seguir na imagética de Deleuze, conceber uma “etnografia *vivaz*”:³⁰ uma etnografia que se desenvolve como um rizoma, no tempo e no espaço. Uma etnografia que se concebe *incompleta*, passível de ser continuada, desdobrada, conectada. É nesse espírito que apresento minha etnografia, limitada às conexões que foi possível estabelecer no período de pesquisa deste doutorado. Em outras palavras, esta tese não se pretende totalizante em nenhum sentido. É, antes, um retalho, desfiado, de uma rede mais ampla, cujos padrões e extensão só poderão ser conhecidos pelo acúmulo da produção etnográfica continuada por mim e realizada por outros pesquisadores. Trata-se, portanto, de um estudo localizado, que é tudo menos “fechado”. Onde ele acaba se abrem áreas inexploradas por todos os lados.

Por onde começar? É preciso, em razão da narrativa intrinsecamente linear, tomar um ponto de início, a partir do qual se tecem associações.³¹ No meu caso, a rede que pude traçar tem como centro e ponto de vista uma família nuclear calon, de sobrenome Soares, formada por Rosa e Chalaque, chefe da *turma*, seu filho Paulinho, casado com Maria (*gajin*), e sua filha Daiane, casada com Leo, suas filhas solteiras (Luana e Valéria), Tata, a mãe de Chalaque, e Joana, a irmã desquitada. Foi com essa família que convivi, como já tive a oportunidade de comentar, em visitas e estadas mais prolongadas,³² às vezes acompanhada de minha filha, ao longo de um ano e com quem continuo em contato permanente. É sempre da perspectiva dessa família que descreverei as relações com outras pessoas, lugares e “coisas”. Quando me refiro à “família de Itapecerica”, ou “de Jaboticabal”, é somente como um recurso narrativo que considera um recorte no tempo (uma fotografia) e que permite ao leitor localizar minimamente os personagens na rede.

³⁰ Teoria e etnografia são interdependentes. Roy Wagner resume essa ideia: “Toda etnografia tem sua ‘teoria’, não importa quão difusa, insípida ou naturalizada ela seja, exatamente como toda teoria tem sua etnografia” (Wagner 1972: 13). Com “etnografia *vivaz*” meu intuito é explicitar a conexão entre teoria e etnografia.

³¹ Nesse sentido, há uma perspectiva privilegiada que guia a descrição. Uma etnografia será sempre parcial. Só será possível traçar a rede mais ampla em etapas posteriores, pelo acúmulo de dados etnográficos, por meio de conexões parciais.

³² Ver quadro de cronologia de campo (anexo).

São 7 horas da manhã e as crianças dormem enroladas em cobertores na cama, estendida diariamente com camadas de cobertores sobre um estrado de madeira, colado à cama de casal de seus pais. Estamos debaixo da grande barraca de Rosa e Chalaque, em torno da qual se forma esta *turma*. Ela permanece fechada, bastante escura, embora feixes de luz se infiltrem por entre as frestas. De fora, chegam ruídos de animais: uma vaca mugindo, passos de algum bicho de pequeno porte, às vezes ouve-se um ganso gasnando. Logo ao acordarem, com a ajuda de uma xícara de plástico para tirar água do balde, Rosa e Chalaque, um depois do outro, lavam o rosto e escovam os dentes. A água fervente passa no filtro de pano com pó de café e açúcar. De pé, do lado do jirau,³³ o casal toma café doce e come pão com margarina. Galinhas e pintinhos passam correndo por debaixo do toldo da barraca para ciscar migalhas caídas. Um cachorrinho dorme amarrado a um dos paus que sustentam o teto. Ao seu lado, vê-se uma cumbuca de água e outra de ração. Uma lona ainda cobre a entrada da barraca, mas uma fresta lateral permite ver parcialmente a varanda da barraca da velha mãe de Chalaque, tia Tata, onde ela e sua filha mais velha, Joana, se movimentam em torno de tarefas domésticas. Logo mais ao lado, sob um toldo, o fogo arde desde cedo com a panela de feijão.

Estamos em um *pouso* em Itapecerica da Serra, a 40 km do centro de São Paulo. Os *pousos*, lugares para acampar, podem ser terrenos particulares que são cedidos, alugados ou simplesmente ocupados, ou ainda terrenos cedidos pela prefeitura. Aqui, o *pouso* é alugado a R\$ 70,00 mensais por barraca, com direito a luz e água, e acesso a um banheiro. Dona Socorro é proprietária dessa espécie de fazendinha, onde cria vacas, cavalos e galinhas. Seu filho Fabiano conheceu os “ciganos” há muitos anos, “no Branca Flor”, outro *pouso* perto dali, onde esses calons e muitos de seus parentes acamparam por certo tempo. A conversa dos homens gira em torno de cavalos e vacas, rodeios, negócios. Há uma afinidade entre esse *brasileiro* vaqueiro e estes Calon, que costumavam “no tempo dos antigos” viajar a cavalo. Eram tropeiros. Hoje não são mais tropeiros, viajam de carro. Já não vivem em uma área predominantemente rural, como a que vemos descrita nos contos de Guimarães

³³ “Jirau” é o termo (de origem tupi e de uso vernacular) que os Calon usam para suas estantes de tábua e pau fincado.

Rosa,³⁴ mas, sobretudo, na periferia de cidades, onde há um intenso fluxo comercial. Há alguns anos se especializaram na venda de “makitas” – marca original de uma serra multiuso comumente usada por pedreiros para pequenos serviços na construção civil. “Quando as makitas entraram, todos os ciganos começaram a vender, as mulheres puxavam carrinho. Ia à porta da construção e vendia 20. Pedreiro é que compra.” Os Calon fazem dinheiro comprando e vendendo a versão falsificada por preço mais acessível do que a original na loja.³⁵ Saem levando duas ou três na mochila. Não levam mais porque “se a polícia pega com 8, 10, vira ‘contrabando’ e você vai preso”.

Além de venderem mercadorias, os homens calon fazem *rolo* com carros, aparelhos de som, TV e DVD, cachorros, passarinhos e ouro, e emprestam dinheiro a juro. O rolo inclui, além de compra e venda, troca de mercadoria: um passarinho por outro passarinho e mais R\$ 5, uma corrente de ouro por um cachorro, um carro por outro carro, mais um empréstimo. Um rolo pode ser feito com outro calon, mas preferencialmente é realizado com os *gadjes*, já que está implícito que se deve ganhar alguma vantagem na transação. As mulheres eventualmente participam da negociação dos rolos, mas sua renda provém majoritariamente do *drabe*, a leitura da mão de *gadjes* na rua ou no próprio acampamento.³⁶ O rolo com cavalos ainda ocupa o imaginário desses calon. São frequentes as lembranças sobre negociações passadas e desejos de empreitadas futuras. O empréstimo de dinheiro tem características diferentes e complementares ao rolo, uma vez que imobiliza um montante substantivo de riqueza, que só retorna alguns meses até um ano mais tarde. O dinheiro obtido na

³⁴ Ver, por exemplo, “O outro ou o outro” e “Zingaresca”, contos de *Tutaméia* [1967] que tratam de “ciganos calão” e fazendas.

³⁵ Compram as serras nas galerias Pajé, no centro de São Paulo, a R\$ 60; vendem na rua andando por R\$ 100, R\$ 115. Na loja, a original custa R\$ 300. No Paraguai, as makitas falsificadas custam R\$ 35. “Com R\$ 700 compra 20”, mas é muito pesado para carregar. Paulinho sai pra rua com duas nas costas. Antes do meio-dia está de volta: vendeu as duas para um *garron*. Era uma por R\$ 115; fez as duas por R\$ 210. O *garron* deu um cheque. “O problema é o cheque.” O resto do dia é gasto com a preocupação da troca do cheque. Os rolos e as trocas comerciais são apenas mencionados neste trabalho, mas as informações que obtive – em função de ser mulher e não ter acesso a boa parte das conversas masculinas – são suficientes para indicar um universo rico e complexo, que envolve redes de comércio ilegal nacional e internacional, uma rede marginal na qual os calon fazem parte. Seguir essa rede seria o objeto de uma nova investigação.

³⁶ A leitura da sorte será objeto de análise no cap. 5.

venda de *makitas* e aquele recebido pelas mulheres lendo a sorte são consumidos no dia, enquanto o dinheiro emprestado produz lucro ao longo do tempo e é destinado à realização de projetos mais ambiciosos como a compra de uma barraca nova, de cavalos, carros ou mesmo de um terreno.

Uma semana típica no *pouso* de Itapecerica combina uma ida ao centro de São Paulo, perto da Praça da Sé, para ir “buscar *makitas*”, dois ou três dias dedicados à venda, e dois ou três dias no acampamento para atividades diversas. Chalaque e seu filho costumam ir juntos ao centro, de carro ou de ônibus.³⁷ Também saem juntos de manhã cedo para vender serras *makita* nos arredores e em zonas específicas da cidade.³⁸ Com duas ou três unidades na mochila, oferecem-nas em construções ou na estrada. Em geral voltam antes das quatro da tarde. Nos outros dias, fazem rolo no acampamento com *garrons* que vêm de visita; saem para resolver problemas com outros calons em outros acampamentos, ou vão cobrar o dinheiro vencido de algum *garron* que tomou emprestado. Outros dias são passados em tarefas no acampamento: uma barraca que muda de lugar, um varal que é montado, um carro que recebe cuidados.

O “country” paulista

A intensa circulação desses calons no centro da capital, bem como nos centros de bairros periféricos, é prova de uma grande familiaridade com o ambiente urbano. Usam ônibus, trem ou carro para se deslocar, e têm um trânsito corriqueiro entre zonas de comércio, repartições públicas e áreas de grande concentração de gente. Vivem, portanto, em continuidade com a vida dos cidadãos. A urbanidade vem associada, contudo, a elementos de um mundo rural: criam galinhas e porcos,

³⁷ Idealmente, e em geral, cada família calon tem um carro. Os mais ricos têm camionetes do ano, os mais pobres, Chevette ou Gol – carros usados e baratos. As famílias que não têm carro podem eventualmente solicitar o carro emprestado para alguma urgência, o qual ocorre com uma *mise-en-scène* para pagar gasolina, que demonstra o desejo explícito de não ficar devendo nada ao outro. De modo algum podem dispor do carro alheio. Não há ideia de uso comunitário. Por outro lado, sendo o carro um dos objetos privilegiados de rolo, não raro ocorre de uma família ficar sem carro. No caso de Chalaque, ele havia feito um rolo com o carro e estava esperando a data de pagamento do empréstimo para comprar outro.

³⁸ No capítulo 7 exploro a concepção calon de espaço. Descrevo como circulam na cidade, e trato de compreender os mapas mentais que associam espaço e parentesco nos diversos pousos espalhados pela urbe.

frequentam rodeios, quando possível fazem *rolo* com cavalos,³⁹ e adotam um visual similar ao “estilo *country*” que se disseminou no interior do estado na década de 1990. Na verdade, como mostra De Paula (2001), o *country* que se desenvolveu em torno do rodeio da cidade de Barretos, e se disseminou como estilo em todo o interior paulista, não é exatamente um símbolo do labor rural, mas antes, um modo de vida que toma a ruralidade como mote para uma sociabilidade urbana. O ideal do estilo de vida *country* informa o vestuário, o consumo, o comportamento, e se realiza na música sertaneja, ou caipira, na figura do *cowboy*, e na moda *country*:

[...] A paisagem urbana do cotidiano prudentino é desenhada pela circulação constante de *trucks* – os substitutos das caminhonetes usadas anteriormente apenas para as viagens às fazendas – dirigidos por homens, mulheres, jovens e velhos, assim como por movimentações e aglomerações de *cowboys* vestidos em suas calças Wrangler *cowboy cut*, camisas de mangas compridas em xadrez ou listas, chapéus de abas largas, botas, tabaco de mascar no bolso e telefone celular na cintura, ao lado da grande fivela do cinto. Cabe reiterar que, naquela região, o *country* é um fenômeno urbano. (De Paula 2001: 1-2, 7)

Os Calon estão plenamente integrados “na moda” *country*.⁴⁰ Eles escutam e tocam música sertaneja; usam esse visual vaqueiro, incluindo o celular e a grande fivela do cinto; frequentam rodeios, têm bom conhecimento sobre cavalos. Como os “brasileiros” da região, adotam novas tendências, e participam do movimento cultural local. Vemos num caso particular como se dá a continuidade entre hábitos ciganos e locais, sem que se assuma a anterioridade de um sobre o outro. Nesse exemplo, fica claro que os Calon não “adotaram hábitos *dos* brasileiros”, eles os adotaram *como* os brasileiros. É de se esperar que outras etnografias de calons no Brasil revelem padrões locais compartilhados. Assim, a escala local replica aquilo que vemos ocorrer no nível dos estados nacionais, em que música, culinária, visual, língua são compartilhados com a população, e é justamente *a partir* desse fundo comum que se produz a

³⁹ Em Rio Branco do Sul, o cavalo é o principal objeto de troca. Em São Paulo ele é secundário. Dizem os Calon: “tava dando muito problema, às vezes faz rolo com cavalo sem saber que era roubado, aí o cavalo era famoso, o dono vem buscar...”.

⁴⁰ Para uma discussão mais aprofundada sobre a “aparência” e o “jeito cigano”, ver capítulo 4.

diferenciação.⁴¹ Em relação à descrição acima, cabe destacar uma diferença fundamental: as mulheres não participam desse estilo *country* como as *brasileiras*, a não ser pela música que cantam e dançam: não usam as roupas de vaqueiro e menos ainda dirigem camionetes – o estilo *country* calon é englobado pela *vergonha*.

D) Fotografia de *pousos* e parentes

O terreno de Itapecerica constitui um ponto numa intrincada rede de *pousos* da cartografia calon, que se realiza no tempo e no espaço.⁴² Uma família nuclear tem um mapa mental dos *pousos*, e de sua composição, em que viveu por temporadas ao longo de sua vida. Acumulam-se lembranças de *pousos* da infância com avós, tios e primos, e das épocas que se sucederam. Em um recorte sincrônico, operam com um mapa mental, constantemente atualizado, dos *pousos* em que estão acampados seus parentes. Tomemos a família de Rosa e Chalaque [família A, ver genealogia 1, 2 e 3] como referência, para apresentar o desenho, impreciso, dessas formações, no tempo mais extenso. Fala-se da época do Aracati, do Branca Flor, onde ficava “todo mundo junto”, num acampamento em que um grupo de irmãos da geração +1 conviveu por um bom tempo.⁴³ As famílias que estiveram juntas no Aracati há dez anos hoje estão espalhadas por toda a periferia de São Paulo e pelo interior paulista [genealogia 4 e 5]. Essa comparação de duas situações no tempo mostra uma tendência à dispersão, ao mesmo tempo que revela conexões entre pontos dispersos no espaço. Esse é, possivelmente, um padrão de reprodução social calon, que se repete sucessivamente a cada geração.

⁴¹ Ver, por exemplo, o artigo de Saba Tesfay (2009) sobre a vestimenta dos ciganos Gábor na Romênia. O traje masculino consiste em um chapéu de aba larga, calças pretas frouxas, colete, camisa e sobretudo preto. O autor aponta que as descrições provam que “o vestir cigano pode encontrar sua raiz na vestimenta dos grupos vizinhos. Apenas um de meus informantes me falou de uma ideia similar, mencionando que o vestuário deles vinha dos húngaros em Szék, um vilarejo na Romênia” (2009: 7). Igualmente, meus colegas Fotta e Vilar, que realizam suas pesquisas na Bahia, me relatam que “seus” Calon (não usam esse estilo country, as mulheres vestem shorts e saias curtas, e dançam forró.

⁴² Concepções de tempo e espaço são objeto de análise do cap. 7. Basta por ora esclarecer que “cartografia calon” se refere a uma maneira calon de conceber o espaço, e à dimensão de espaço absoluto que rege nossa cartografia.

⁴³ Tomando Chalaque como “ego” da rede de parentesco, seus pais são a geração +1, e seus avós, a +2. O sistema de parentesco, residência e fluxo de parentes são analisados no capítulo 6.

O mapeamento que ofereço a seguir é uma “fotografia”, no sentido de ser um “congelamento” de um momento preciso do fluxo da vida das pessoas. Elas servirão, no entanto, como guia para a tese, pontuando distintas formações ao longo do tempo, e mostrando a extensão da rede de circulação que faz parte do cotidiano dessas famílias. Descreverei primeiro o *pouso* de Itapecerica e suas distintas formações desde outubro de 2007 a janeiro de 2010. Em seguida, os outros *pousos* que fazem parte de seu circuito.

Itapecerica da Serra

A pesquisa de campo que realizei em Itapecerica da Serra, com duração de cinco meses, de outubro de 2007 a março de 2008, constitui o núcleo principal da etnografia que apresento nesta tese. Em 22 de outubro de 2007 [foto 12, genealogia 1], quando visitei esse acampamento pela primeira vez, havia cinco barracas: a de Chalaque e Rosa, com as duas filhas solteiras [1]; a do filho Paulinho com sua mulher Maria [2]; a de Tata, mãe de Chalaque, e sua filha mais velha desquitada Joana [3]; a da outra filha casada Daiane, com seu marido, Léo [4]; e, por último, a da mãe de Léo [5]. Na foto, vê-se do lado esquerdo, a construção de Dona Socorro, o pátio de vaquejada, onde está o banheiro de uso comum. As crianças frequentaram a escola durante alguns meses em 2006, quando acampavam em Jaboticabal, e iam em bando, com os primos, à escola local. Quando saíram dali, mudaram de *pouso* várias vezes e já não puderam se reinserir na escola.⁴⁴ As crianças ficam no acampamento ou acompanham suas mães à cidade.

Em janeiro de 2008, Daiane, seu marido e sua sogra se mudaram para o lado dos parentes do marido, no *pouso* de Santa Julia, no mesmo município. Tata e Joana remontaram sua barraca mais perto da de Rosa e Chalaque [foto 13 e 19]. O acampamento permaneceu por um mês nessa configuração reduzida, que constitui o núcleo familiar que nos serve de referência.

⁴⁴ O conhecimento que as crianças haviam adquirido frequentando durante alguns meses a primeira série em 2007 (não haviam se alfabetizado completamente) estava defasado em relação à sua idade em 2008. A escola ao lado do *pouso* de Itapecerica se negou a matriculá-las na primeira série, alegando ser ilegal manter crianças com mais de 2 anos de diferença na mesma sala. Luana, aos 11, não sabia ler, nem somar, e foi colocada em uma sala da terceira série (quarto ano), cuja matéria evidentemente era incapaz de acompanhar. Em pouco tempo, abandonou a escola. Casou-se aos 13 anos.

Em fevereiro, uma irmã e um irmão de Rosa que residiam no *pouso* de Francisco Morato juntaram-se aos parentes em Itapecerica, trazendo seus afins, que não eram “parentes próximos” da família de Rosa e Chalaque [foto 14]. Formaram então duas *turmas*, uma em que Chalaque é o chefe, e outra em que o chefe é Lêo, genro da irmã de Rosa [genealogia 2]. O *pouso* de Francisco Morato é um entre vários de um circuito conhecido de *pousos*. A *turma* que ficava lá, e se mudou para Itapecerica [fotos 14, 16, 17 e 18], deixou lugar para outra *turma*, que em breve ocupará o mesmo *pouso*.⁴⁵ Durante os cerca de cinco meses que constituíram o núcleo de minha pesquisa de campo entre eles, visitei, com parentes próximos de Rosa e Chalaque, os seguintes *pousos* em São Paulo: Francisco Morato, Itaim Paulista, São Miguel Paulista, na zona norte; Carapicuíba, Itapecerica da Serra, na zona oeste; São Bernardo, na zona Sul, e Mané Feio, na zona leste [foto 8].⁴⁶ Além disso, conheci três *pousos* em Jaboticabal, um em Guariba e registrei informações sobre o bairro de casas em Pitangueiras [genealogias 4 e 5], no interior do Estado, e em Rio Branco do Sul, no Paraná [foto 7]. Mas apenas um passeio de carro bastou para mostrar que essa é uma parcela ínfima do conjunto de lugares em que os membros dessa rede de parentesco estiveram acampados ao longo da vida. Nessa região, qualquer trajeto será pontuado por *pousos* conhecidos.⁴⁷ [ver foto 95]

Em fevereiro de 2009, fiz uma visita após longa ausência de um ano, em que estive fora do país. O terreno de dona Socorro estava repleto de barracas. Os afins da irmã de Rosa haviam partido, e parentes que antes estavam em Rio Branco do Sul, Carapicuíba e Jaboticabal haviam se juntado à *turma* de Chalaque. Não tive tempo, nessa ocasião, de fazer um recenseamento genealógico, mas havia muitas pessoas que eu não conhecia [fotos 10 e 11]. No entanto, eram todos “parentes”, de um lado e de

⁴⁵ O *pouso* de Morato tinha seis barracas e 18 pessoas, das quais 6 eram crianças.

⁴⁶ O tamanho do *pouso* molda o tamanho das *turmas*: um chefe pousando em um terreno grande pode buscar atrair mais parentes para formar uma *turma* grande, de várias barracas. Num *pouso* pequeno, ao contrário, a *turma* se restringe. Desses *pousos*, os de Francisco Morato, São Miguel e São Bernardo são menores, com capacidade para até dez barracas, os de Mané Feio e Itapecerica tinham um porte intermediário, com possibilidade de alocar duas *turmas* bem separadas de dez barracas cada uma; e finalmente, o maior de todos os que conheci, o de Itaim Paulista, um terreno de 60 mil metros quadrados, com mais de 40 barracas, divididas por diferentes *turmas*.

⁴⁷ A descrição dos arranjos e rearranjos das *turmas* será realizada no cap. 6 e a relação destas com o espaço dos *pousos* e da cidade será objeto de análise no cap. 7.

7

8

7 - Cidades do estado de São Paulo e Paraná em que circulam os Calon “mineiros” que conheci. Itapeceira e Jaboticabal são as duas localidades de referência neste trabalho.

8 - Mancha metropolitana da cidade de São Paulo. *Pousos* calon visitados entre 2001 e 2010, em toda a periferia da cidade de São Paulo, interligados por redes de parentesco. Fonte: Google Earth

9

10

11

Itapecerica da Serra

Vistas de satélite do *pouso* entre outubro de 2007 e janeiro de 2010

9 - Contexto urbano do *pouso* de Itapecerica da Serra (SP) no início de 2009.

Fonte: Google Earth.

10 e 11 - Acampamento de Itapecerica em dois momentos ao longo de 2009.

genealogia 1

Legenda

--- unidades de residência

Itapeverica da Serra Vistas do pouso entre outubro de 2007 e janeiro de 2008.

12 - Em outubro de 2007: barracas de [A] Chalaque (o chefe), Rosa e as duas crianças; [B] Paulinho e Maria; [C] Tata (mãe de Chalaque) e Joana; [D] Daiane, seu marido Léo, e o bebê; [E] Mãe de Léo.

13 - Janeiro de 2008. Durante o período de luto, o número de barracas ficou muito reduzido: [A] Chalaque, Rosa e as duas crianças; [B] Paulinho e Maria; [C] Tata e Joana.

12

13

14

15

genealogia 3

Itapecerica da Serra

Vistas do pouso entre março de 2008 e janeiro de 2010.

Genealogia 2 - Turmas de Chalaque [1] e Léo [179], e a intersecção é a família de Pacau, irmã de Rosa.

14 - Em fevereiro de 2008, Tata deslocou sua barraca para perto da barraca de Chalaque; e pouco depois outra turma se instalou, “nos fundos” do terreno.

[1] Chalaque, Rosa e as duas crianças; [2] Paulinho e Maria; [3] Tata e Joana; [4] Pacau (irmã de Rosa) e Chico, com Fabiana; Seano (filho de Pacau) e Cilena (irmã do chefe da outra turma); [5], [6] e [7] barracas da outra turma.

15 - Janeiro de 2010. O pouso está cheio. “É tudo uma turma só; é tudo família”.

Genealogia 3 - Parentes que se juntaram à turma de Chalaque.

16

17

18

Francisco Morato

16 - Barracas no *pouso* de Francisco Morato pouco antes de serem desmontadas para a mudança de *pouso* para Itapecerica.

17 e 18 - Para mudar de *pouso*, os Calon desmontam as barracas, contratam um caminhão, onde transportam quase tudo, inclusive animais. Um cemitério de tábuas fica no terreno, à espera de outros Calon, que devem se mudar em breve. Um acampamento se desmancha em uma manhã.

19

20

21

19 - Montagem de uma barraca.

20 - Fundos da barraca. Espaço íntimo atrás do jirau tampado por cortinas de cetim, onde se guardam objetos e onde trocam de roupa.

21 - Detalhe da junção de lonas e da amarração da barraca. O lixo é jogado *fora* da barraca

outro da família: uma rede que se mostra sempre parcialmente. Em agosto de 2009, retornei definitivamente ao Brasil e telefonei para Chalaque. Eles haviam se mudado. Compraram uma casa em Campo Limpo Paulista e foram para lá “fazer rolo de cavalo”, acompanhados apenas pelo irmão de Tata e sua família. Os demais parentes se espalharam por outros pousos. Em dezembro desse mesmo ano, porém, Chalaque pediu-me por telefone para filmar o casamento de sua filha Luana, que iria ocorrer em janeiro de 2010. Eles tinham voltado a Itapeverica, deixando a casa alugada. Rosa comentou sobre a volta: “Nós já estamos mais acostumados com aqui, já conhecemos o pessoal”. Chalaque congregava nessa ocasião parentes do lado de seu pai e de sua mãe, formando, em torno de si, uma única *turma* de 17 barracas, e 62 pessoas. [foto 15, genealogia 3] Acompanhando a família nuclear de Chalaque no período de 28 meses, foi possível acompanhar essa dinâmica de concentração e dispersão de parentes em torno deles, e deles em relação aos parentes, em visitas e viagens. O campo evidencia a impossibilidade de captar algo que se assemelhe a uma “totalidade calom”.

Jaboticabal e arredores

Fiz duas visitas de curta duração (três a quatro dias) a este ramo da família, acompanhando Luciana Sampaio, que tem maior intimidade com a família de Dirceu, o chefe dessa grande *turma*. De modo geral, todos esses calons conhecem muito bem a região do estado de São Paulo. Acamparam e viajaram por inúmeras cidades do interior, do litoral e na própria capital. Dirceu vinha de um acampamento no Jardim Ângela em São Paulo, para se instalar em Jaboticabal, onde comprou, em 2002, uma chácara de 6 mil metros quadrados, na qual construiu uma casa térrea de 244 metros quadrados, rodeada por uma varanda [fotos 22-25]. Dirceu é o quarto de uma família de dez irmãos [genealogia 4]. Seus pais, vivos até há pouco tempo,⁴⁸ mantinham o grupo de irmãos coeso. Naquela ocasião, a *turma* contava com 69 pessoas, entre elas 29 crianças e adolescentes, divididas em três cidades: Jaboticabal, Pitangueiras e Guariba. A família estende-se ainda para Ribeirão Preto e Rio Preto e Jaguariúna entre outras cidades do estado. [foto 7]

⁴⁸ O pai de Dirceu havia falecido cerca de cinco anos antes, a mãe, havia apenas um ano.

22

23

Jaboticabal

22 e 23 - Chácara de Dirceu, chefe da *turma* de Jaboticabal. Construíram a casa no terreno comprado em 2002. Em geral, todas as pessoas que frequentam a casa permanecem na varanda que contorna a casa, mantendo a mesma sensação de “tomar ar” que ocorre na barraca.

24 - O chefe da *turma* de Jaboticabal, sua mulher (nascida *brasileira*), as filhas e o noivo, sobrinho do chefe.

25 - O chefe, com correntes de ouro em forma de ferradura, e seus sobrinhos, encostados na caminhonete dele.

24

25

Jaboticabal

Soares

▲ = ○

1. Ademair

2. Carneiro

3. João

4. Dirceu

6. Neusa

7. Roseana

8. Noemia

10. Coié

Itapecerica

△ = ○
Chalauque Rosa

● = △

genealogia 4

Guariba / Pitangueiras

Galvão

(4. Dirceu)

Renata

genealogia 5

legenda

○△	mulher / homem calon	=	casamento
○△	mulher / homem rom	⊕	noivado
●▲	mulher / homem brasileiro	≠	separado/ divorciado
○△	crianças calon	~~~~~	adoção
○?	bebê na barriga	†	morto

Dirceu é casado com uma *brasileira* há quinze anos. Dirceu conta que “raptou” Carla, que era casada e tinha um filho. Na realidade, trata-se de um rapto consentido. Mas o imaginário é de que ele a roubou.⁴⁹ Dirceu tem três filhas: a mais velha, de treze anos, estava noiva, com casamento marcado para fevereiro de 2008. A varanda que cerca a residência é constantemente frequentada pelos parentes próximos. Embora não seja o mais velho dos dez irmãos, Dirceu é o chefe e o mais rico entre eles. A irmã de Dirceu (Neusa) com seu filho e sua nora haviam acampado no terreno da chácara. Quando chegamos, estes já estavam morando em uma casa comprada a dois quarteirões dali. Outra casa estava sendo construída pelo irmão caçula de Dirceu, o Coié. Quase vizinho à chácara, um terreno comprado é ocupado pelo núcleo familiar do irmão mais velho de Dirceu, Ademar, seus filhos e netos [genealogia 4]. Ademar é o pai de Rosa, de Itapecerica, o que explica o trânsito constante entre São Paulo e Jaboticabal. Três quarteirões para baixo, outro acampamento, liderado por Zetão, outro irmão de Dirceu. Em Guariba, o acampamento é liderado por Natale, cunhado de Dirceu. A família de Natale se entrelaça à de Dirceu: Renata, a irmã de Natale, é casada com o irmão caçula de Dirceu. Outro cunhado é o chefe em Pitangueiras [genealogia 5]. As crianças de Jaboticabal são alfabetizadas e, de modo geral, frequentam a escola pública do bairro, em grupo.

São Bernardo do Campo

Em outubro de 2006, um ano antes de conhecer a *turma* de Itapecerica com quem estabeleceria laços mais estreitos, eu havia iniciado uma pesquisa de campo num *pouso* em São Bernardo do Campo, que depois tive que abandonar por motivos já citados. No entanto, no decorrer da pesquisa, essa família de São Bernardo resultou guardar relações de parentesco com a família de Itapecerica.

O acampamento de São Bernardo fica na zona sul da Grande São Paulo, à margem da Rodovia Anchieta, que liga o centro da metrópole ao litoral santista, na altura do Km 21 [fotos 26-28]. Como se sabe, a região do ABC é tradicionalmente um distrito

⁴⁹ Há outros casos parecidos, como o de Masinho Soares e a *brasileira* Samanta, fugida do casamento com outro calon. Maria (cap. 1) também menciona o rapto de sua avó cigana por seu avô brasileiro. Há de fato um *imaginário* em ação nessas relações entre ciganos e *gadjes*. O imaginário do rapto interétnico (de mulheres e de crianças) me parece falar mais da visão *brasileira* do que calon sobre esse casamento (ver Ferrari 2002).

26

27

28

São Bernardo do Campo

26 - Contexto urbano do *pouso* de São Bernardo do Campo.

27 - Ocupação do *pouso*, em 2007.

28 - Ocupação do *pouso*, em 2009-10. Note-se a mudança no número e na disposição das barracas de uma fotografia para a outra.

Vistas de satélite extraídas do Google Earth.

29

30

31

São Bernardo do Campo

29 - Vista do pouso com favela no fundo. Note-se a diferença na percepção de limpeza e cuidado entre o exterior e o interior das barracas.

30 - Baú e Vanusa lavando roupa no tanquinho.

31 - Barraca dos filhos de Lurdes, a brasileira casada com um calon.

32 - Barraca de Xexéu, arrumada do jeito calon.

32

São Bernardo do Campo, 2007-2008

genealogia 6

Os círculos indicam residência na barraca.

operário, hoje constituído de famílias de classe média e baixa, e redutos de favela.⁵⁰ Essa *turma* ocupa um terreno murado de 1.400 metros quadrados (área triangular de 40 x 70 X 70 m aproximadamente), segundo disseram, cedido temporariamente pela Prefeitura [fotos 29-32]. O casal Baú e Oripe vivia ali havia cinco anos, com seus três filhos casados e netos. Junto deles, moravam ainda uma família nuclear do irmão de Baú e um sobrinho solteiro de Oripe; irmão da nora [genealogia 6]. Uma família *brasileira* – um casal com seus dois filhos – aluga um quartinho dentro do terreno. Somam-se no total 26 pessoas, das quais oito são crianças. Destas, nenhuma foi à escola, e apenas uma delas sabe “assinar” o nome. O irmão de Oripe foi casado com a irmã de Chalaque, de Itapeperica, e mora, com outros irmãos, em Itapetininga [foto 7]. Esse grupo de irmãos de Oripe são hoje considerados “inimigos” da família de Chalaque, embora esta tenha esquivado-se de me explicar os motivos.

Em São Bernardo, dedicam-se igualmente ao rolo e à leitura da sorte. Frequentadores assíduos da Feira do Rolo, que ocorre aos domingos no bairro de São Mateus,⁵¹ os homens trabalham com aparelhos de som, DVD, celular, vídeo, carros e animais (preferencialmente cachorros, passarinhos e papagaios). Inteiram-se das novidades do MP3, Ipod etc. na rua Santa Ifigênia, no centro de São Paulo, onde compram para revender. Além do ganho nesse tipo de transação de compra e venda, trabalham no mercado negro, de produtos roubados. Foi neste pouso que um *brasileiro* casado com a filha de Oripe foi preso por ter revendido um carro roubado (cap. 1). Um aparelho

⁵⁰ Segundo o “Programa de Transporte Urbano – Estudo de Impacto Ambiental” da Prefeitura do Município de São Bernardo do Campo de 2004, o bairro de Ferrazópolis, onde se encontra esse *pouso*, abrigava oito favelas, em diferentes fases de urbanização, como a Vila Tanque, Limpão, DER, Jesus de Nazareth, entre outras, com uma população total estimada de 10 mil pessoas.

⁵¹ No portal eletrônico da prefeitura de São Paulo, uma notícia anuncia o fechamento da “tradicional feira do rolo da região de São Mateus”, em abril de 2007: “Em atividade há 25 anos, a feira estava concentrada na rua Forte do Leme com cerca de 900 barracas. Oferecia vários produtos, quase todos sem procedência; outros, objetos de roubo e furto de automóveis. Além de contrabandos e, em alguns casos, comércio de aves silvestres./ A feira funcionava sem autorização da subprefeitura que realizava esporadicamente fiscalização em conjunto com a Polícia Civil, principalmente sobre produtos ilegais. [...] Segundo o comandante PM do 38º BPM/M, coronel Pimentel, o fim da feira ocorreu por causa de homicídio ocorrido em pleno funcionamento da feira. Para ele, a situação estava ficando insuportável, só em 2006, foram 228 ocorrências nas ruas da feira e adjacências, envolvendo furto e roubo em escala absurda. Além disso, a feira foi ganhando outras ruas, inclusive as áreas residenciais, o que provocava reclamações crescentes de proprietários. Pimentel afirmou que, depois que a feira foi desativada, o índice de ocorrência caiu a quase zero” (10/05/2007, prefeitura.sp.gov.br)

com nota fiscal é bem valorizado.⁵² O rolo ocorre sem hora nem lugar. Há grande fluxo de *gadjes* no acampamento procurando comprar ou vender mercadorias. Têm clientes em distintas partes da cidade, aos quais recorrem para fazer negócio. Não tive acesso direto a essas negociações, apenas ouvi os comentários que as mulheres fizeram delas. A experiência em São Bernardo foi bastante superficial, não apenas por sua curta duração (dez dias ao longo de quatro meses) se comparada à de Itapecerica, mas sobretudo pela ausência de cumplicidade com qualquer membro dessa família, que se mostrava desconfiada e deliberadamente maldosa em relação a mim.⁵³ Mas ela serve como fonte rica de exemplos e contrapontos para a etnografia central da tese.

Santa Fé do Sul

Apresento aqui um contexto não diretamente ligado à rede de parentesco de Itapecerica. Trata-se, porém, de conhecidos, com quem já fizeram negócios e com os quais há relações de parentesco mais distantes (afins de afins). Fiz um campo curto de dez dias em 2001, por ocasião de um casamento. Instalei-me na casa da noiva, e fui “adotada” pela avó desta, uma figura encantadora de 68 anos, de muita vitalidade e liderança, que organizou toda a festa, e me levou com ela durante os dez dias. A “comunidade” de Santa Fé do Sul, na divisa com Mato Grosso do Sul, contava em 2001 com quase cem pessoas, entre elas cerca de 35 crianças. Os Calon estão na cidade há 45 anos. Criaram uma espécie de bairro familiar, chamado pelos *gadje* de “baixada dos ciganos”. Alugaram ou compraram casas nas quais vivem famílias nucleares, seguindo a mesma organização observada nas barracas. Parentes viúvos ou solteiros acoplam-se a outros familiares.

Nas casas há alguns móveis de tipo “popular”, como sofá estofado, mesa de centro, aparador, mesa de televisão, cozinha equipada.⁵⁴ Já os quartos são despojados de

⁵² Entendo que a nota fiscal garante que o artigo não é roubado, e portanto é mais seguro, “tem procedência”, para falar na linguagem policial citada na nota anterior, além de poder ser “trocado” na loja.

⁵³ Uma das filhas de Oripe buscava impor-me formas de humilhação, dizendo-me, por exemplo: “Esse vestido aí eu não colocava nem me pagando”, pois ele tinha duas aberturas laterais. Era o “vestido de calin” que a irmã dela havia me vendido anteriormente. Com isso, ela acreditava me envergonhar por usar uma peça inadequada, e me ridicularizar por tê-la comprado.

⁵⁴ Como nas barracas dos outros *pousos*, aqui o “padrão” é muito similar ao padrão popular brasileiro, vendido por exemplo, nas Casas Bahia, de onde os Calon são clientes.

camas. Em lugar disso, vê-se uma pilha de cobertores e mantas. Homens fazem *rolo*: “Aqui é compra e vende, faz negócio, *rolo*, vende carro, compra toalha, vende toalha, troca o carro com outro carro, recebe de volta...”, descreve uma calin. Mulheres participam igualmente de negociações, e são valorizadas por isso. Não leem a sorte; pelo menos não em Santa Fé.⁵⁵ Sediados nessa cidade, empreendem regularmente viagens de vários meses, para estados como Santa Catarina, Mato Grosso, Paraná e Rio Grande do Sul, acampando ou pernoitando em cidades como Curitiba, Porto Alegre. Nessas ocasiões, compram mantas e toalhas diretamente de fábricas na região paulista de Americana, e depois as vendem, percorrendo um circuito de fazendas e acampando em locais previamente conhecidos.

A “sedentarização”⁵⁶ parcial desses calon permitiu que as crianças frequentassem a escola. Mas aqui também, como em Jaborcaval, a educação não é um valor para os pais. Entre três irmãs, a mais velha, de dezenove anos, estudou até a oitava série e parou para se casar. A do meio, especialmente ligada na escola e nos amigos – e tida como a “revoltada” da família – não perde um dia de aula. Passados seis anos de minha pesquisa, soube que ela se formou e entrou na faculdade. A mais nova, de doze anos, contudo, “ficava nervosa” e os pais acharam melhor ela permanecer em casa. Não tinha aprendido a ler.

Acompanhei os sete dias de preparativos para a festa de três dias de duração do casamento de Deiga, a filha de Mark, um dos líderes locais. Assim, minha observação esteve sujeita ao caráter extraordinário do evento. Acolhida pela família da noiva, não tive oportunidade de acompanhar esses calon em atividades domésticas ou econômicas mais cotidianas. Mas testemunhei diversas atuações dos líderes em torno da festa e também registrei toda a cerimônia de três dias de casamento. Além disso, acumulo “impressões”, do que foi o convívio com eles, relevantes e que ecoaram nos outros campos, como semelhanças ou contrastes.

A etnografia que vem a seguir entrelaça trajetórias pessoais, situações e práticas desses diferentes contextos, mostrando sua complexidade e buscando dar-lhes um

⁵⁵ As calins dizem que não gostam de ler a sorte no mesmo bairro ou na mesma cidade em que moram, porque “tem muito conhecido”. Sobre os sentidos da leitura da sorte, ver capítulo 5.

⁵⁶ Ver cap. 7 para a problematização desse conceito de “sedentarização” versus “nomadismo”.

sentido mais geral. Notar-se-á que os Calon compartilham inúmeras características com os *gadjes* que os entornam. O que é “brasileiro” e “paulista” é também calon: a comida, a língua, a moda *country*, o catolicismo, a umbanda, os nomes e sobrenomes, para dar alguns exemplos. A singularidade calon não está “nas coisas”, mas antes, no modo de fazê-las significar algo diferente: fazer do *country* o “jeito *cigano*”, do português uma “linguagem” calon, da comida, um modo de comportamento produtor de socialidade calon. É sobre esse modo de significação que nos debruçaremos doravante.

CAPÍTULO 4 – FAZENDO-SE CALON

No primeiro capítulo explorei exemplos de como a pessoa Calon é pensada em um processo contínuo de construção de “calonidade”, mais do que definida exclusivamente por uma essência dada no nascimento. Uma pessoa pode “fazer-se Calon” ou potencialmente “fazer-se *gadje*”.¹ Isto não quer dizer que uma pessoa é Calon um dia, e *gadje* no outro. Fazer-se Calon ou *gadje* leva tempo, o tempo de uma vida, o tempo de uma geração. Mais do que isso, “fazer-se Calon” não pode ser pensado como um trajeto em direção a um ponto definido, mas antes como uma ação permanente, que vai sendo incorporada desde a infância até a vida adulta, e vivenciada de distintas formas, segundo o gênero, a idade e a posição social da pessoa, atualizando-se ao longo de toda a vida.

Neste capítulo gostaria de explorar os aspectos que dizem respeito a como os Calon se concebem e se produzem como pessoas, tendo como foco a socialidade no acampamento. O caráter relacional da identidade é tomado aqui como pressuposto para pensar a pessoa calon. A questão é descrever como os Calon pensam suas relações com os *gadjes* e como empreendem um processo de diferenciação contínua que produz um sentimento compartilhado de “ser Calon”. O argumento aqui é que a noção de *vergonha* é uma linguagem, por meio da qual os Calon produzem diferença. Modos de cozinhar, de comer, de sentar, de vestir, de arrumar a barraca, de visitar, de receber, de conversar respeitando diferenças de gênero, idade e de unidade política devem exibir *vergonha*, produzindo “calonidade”: um “*jeito cigano*”.

¹ Rita Astuti faz sobre os Vezo de Madagascar uma ampla descrição de uma identidade não-essencial, definida como atividade, como dependente de ações no presente. O que os Vezo são hoje não é resultado de eventos passados; “os Vezo são o que eles fazem” (1995: 78). Para tornar-se Vezo, é preciso viver na praia e observar o modo de vida das pessoas ali: nadar, pescar, fazer canoas, comer peixe são atividades que definem a pessoa Vezo, em oposição aos Masikoro do interior. As crianças têm que aprender e estudar *vezo-ness*, o “modo de ser vezo”. Somente performando como um Vezo no presente é que uma pessoa se torna vezo. A etnografia vezo apresenta vários pontos de contato com a etnografia calon.

A) *Jeito cigano*

Os Calon falam genericamente do “*jeito cigano*”, do “*estilo cigano*” para se referir à maneira como se vestem com “roupa fantasiada”, “com coisas que *brasileiro* não usa”. Falam de uma vida “mais solta”, “sem muita organização”, “bagunçada”, “alegre”, “mais divertida”, oposta ao “tudo certinho” atribuído ao *gadje*. Essa autovisão da “vida *cigana*” está ligada a um modo de vida compartilhado, produzido pelas relações entre as pessoas. A “vida *cigana*” é, nessas ocasiões, vista “de fora”, quer dizer, descrita em sua *forma*, em sua maneira de se mostrar, em sua maneira de “*aparecer*”.

Não se deve, entretanto, julgar a “aparência” como algo superficial. “Aparência” não é concebida entre os Calon como a contrapartida de uma “essência real”. Entre os Calon, as aparências “não enganam”. Dois verbos orbitam em torno da noção de “aparência” calon: é preciso que a calonidade “*apareça*”, e também é preciso “*parecer cigano*”. Uma conversa de 30 minutos com uma senhora calin enquanto ela limpava sua barraca, gravada por Luciana Sampaio em HDV, é um exemplo notável de como os Calon conceituam “aparência”. Neli explica as dificuldades da vida na barraca:

Quem mora em barraca, nada *aparece* não, Luciana. Mas o que que se vai fazer? A sina foi essa. A gente tem que cumprir o destino que marcou! [...] A gente capricha, faz e faz, e não *aparece*. Do jeito que a gente capricha, as coisas eram pra ser melhores. A gente é um esforço muito judiado, mas não adianta nada. Ainda mais nessa época de São João, acaba de piorar, né? É mais ventoso, tempo mais de vento, mais sujo; agora, tempo de Natal não tem vento, não tem nada, as coisas param mais limpas. Agora é o dia inteiro de correria, mas não adianta, é tudo jogado fora. Mas tem que cumprir o destino que Deus marca.

A fala revela a necessidade de trabalhar continuamente para produzir uma “aparência” calon. Limpar, caprichar, fazer e refazer na barraca é o “destino que Deus marca”, a “sina”, um imperativo transcendente que se deve seguir permanentemente. Limpeza e vergonha estão associadas e devem “aparecer” não apenas nas *coisas*, mas sobretudo no próprio *processo* de limpar continuamente. De outro lado, a calonidade se mostra nas coisas quando se formula que é preciso “*parecer*” Calon, como condição crucial para ser Calon. Uma menina me explicava por que as calins não usam sapato

feminino fechado: “A gente não gosta, não *parece cigana*”. E quando me veem usando saia e com o cabelo preso, dizem: “Essa aí *parece cigana*” ou “você tem *jeito de cigana*”. Essa “aparência” não é dada, mas produzida por meio de ações.

Mostrando fotos do passeio a Curitiba, a velha Tata, que me adotou entre os Calon de Itapecerica, comentava de sua comadre e o marido: “Olha esses daqui! Andam assim direto e reto”, chamando a atenção para o fato de o casal manter sua aparência limpa e arrumada cotidianamente, e não apenas para ocasiões especiais. Há um claro acento na dimensão aparente do “ser *cigano*”, que no entanto, sabemos, encobre uma dimensão moral invisível ao *gadje*, ligada à produção da *vergonha*. A aparência expressa a *vergonha*.

A correlação entre aparência e vergonha pode ser especialmente notada na conceitualização calon da imagem. A foto e o vídeo são entendidos como fixação e exposição pública da *aparência* e, como esta carrega *vergonha*, há um cuidado para produzir calinidade diante da câmera. De modo geral, os Calon se negam a ser fotografados “sujos”, pedem tempo para tomar banho e se arrumar, e então passam a insistir repetidamente para serem retratados, em especial com roupas de festa. As meninas assumem uma pose recorrente, seja em fotos individuais ou em duplas: abrem a saia com as duas mãos, deixam o cabelo longo deitado de um lado, inclinam levemente a cabeça e olham sorridentes para a câmera. Essa configuraria a imagem típica de uma “menina moça”, solteira. As mulheres casadas nunca se deixam fotografar assim, e em geral adotam uma feição mais séria, sobretudo se não têm familiaridade com o fotógrafo.

A fotografia foi sempre um mediador das relações em campo, criando uma expectativa de novo encontro para entregar as fotos aos retratados. Eles as recebem fotos com euforia, apropriando-se delas, comentando as imagens de outros, rindo de elementos inusitados. Ao ver fotos de outras *turmas*, esquadriham os detalhes das barracas, dos vestidos das calins, do corpo e dos cabelos, emitindo juízos positivos ou negativos. O “poder” da imagem é particularmente saliente nas proibições e prescrições a que está sujeita. Fotos de “menina moça” não podem circular. Dizem que “alguém pode guardar” sem que se perceba, e depois ela pode ser usada para um feitiço – há inúmeras acusações nesse sentido. Em várias ocasiões, ouvi solicitações de mães que reforçavam: “Essa aqui [foto da filha] você não mostra pra ninguém não”. A regra é simples: as fotos só podem circular “entre parentes”, eu arriscaria,

entre consanguíneos.¹ Além das regras de circulação, rasgam-se fotos de ex-cônjuges, e queimam-se fotos de pessoas que faleceram – estas não podem existir mais. O que há nas fotos? Está claro que elas não são pensadas como simples “representação” de algo “real”. A imagem ela mesma tem uma dimensão “real” não representacional, que age sobre o mundo. Há algo da pessoa que é apreendida e age na imagem. Assim, de um lado, preocupam-se com que ela corresponda a um ideal de *vergonha*. Por outro, a foto-objeto está em continuidade com a pessoa, eis o motivo de que possa servir como elemento de feitiço, ou deva ser eliminada quando há ruptura de laço social (ex-cônjuge ou morto). A “aparência” não é da ordem da representação, em oposição a uma essência; a *aparência calon é agência*.

Os Calon vão diferenciar uma aparência desse tipo de uma aparência “enganadora”. Masinho conta de uma reunião no Ministério da Cultura em que havia um *cigano xuxo*, um cigano “de mentira”, segundo ele, que “só veste roupa”. A diferença crucial entre essas duas aparências é que “só o uso da roupa” implica uma relação de aparência *versus* essência, enquanto a aparência calon é concebida como performance da *vergonha*. Nesta concorrem outros elementos – muitos dos quais passam despercebidos ao *gadje* que “se veste de cigano” –, de ordem cosmológica, como modos de se comportar e de falar, que fazem com que a *aparência calon* se torne *agente de vergonha*.

O *jeito cigano*, ou o que outras etnografias descrevem como o *romanes*, o “modo de ser cigano” (Stewart 1992, 1997; Engebrigtsen 2007)² não se define por uma lista de atributos. Embora haja traços comuns identificáveis em diferentes etnografias, não podemos falar de denominadores culturais comuns, que permitiriam reduzir a diversidade a uma essência cigana. O que temos são formas de ser cigano que se conectam e se assemelham em sua lógica comum de “fazer-se” em oposição ao *gadje*. Michael Stewart descreve o *romanes* (“Gypsy way”) entre os Rom na Hungria, como

¹ O significado de “entre parentes” será abordado no cap. 6. Embora haja uma percepção de que “são todos parentes”, em determinadas situações, há distinções claras: “são parentes, mas nem tanto”.

² Por exemplo, Stewart escreve sobre os Rom da Hungria: “Ser cigano se resume à palavra *romanes*, o jeito ou costume cigano. Se perguntamos por que os ciganos comem no chão, eles dirão “é o *romanes*” (1992: 6). Engebrigtsen, sobre os Roma da Transilvânia: “Os Roma dizem preferir comer do mesmo prato pois é *romanes* – o jeito rom” (2007: 45).

um modo de viver e se construir como pessoas orientado para o presente. Analisando a infância rom, afirma que “é possível viver em um presente continuamente desdobrado no qual a vida é um processo de ‘tornar-se’” (Stewart 1999: 41).

Interessa-me particularmente seu conceito de “processo de tornar-se” [*process of becoming*], que acentua o caráter parcial, incompleto, potencialmente extensível, de um “modo de ser” que jamais se deixa capturar numa totalidade. É a dimensão de incompletude que quero chamar a atenção quando afirmo que os Calon não “são”, mas “se fazem” continuamente.

Michael Stewart (1997) e Paloma Gay y Blasco (1999) já argumentaram em suas pesquisas a favor de uma noção de pessoa rom ou gitana ligada ao grupo. Gay y Blasco apresenta o conceito de pessoa gitana em termos de sua autoimagem como um grupo.

O conceito gitano de pessoa – que reside no seio da autovisão dos Gitanos como um grupo – consiste em dois entendimentos-chave. Em primeiro lugar, os Gitanos de Jarana acentuam laços com os demais como constitutivos do que uma pessoa é. Identidades são interdependentes e cada pessoa é pensada como carregando o valor “dos Gitanos” como um todo: há uma ligação metonímica entre cada gitano e “os Gitanos”. Em segundo lugar, as pessoas gitanas são sempre genderizadas (1999: 49)

O mundo gitano se expressa por meio das pessoas, homens e mulheres, que realizam a performance da “*gitaneidad*”. Sendo assim, não se trata de uma “essência gitana” que é transmitida hereditariamente, mas antes da ação de pessoas no presente, numa rede interdependente de socialidade. Stewart, por sua vez, fala de “irmandade” [*brotherhood*] entre os Rom da Hungria, como a forma pela qual as relações sociais são concebidas. “Para ser um cigano, não basta nascer cigano; é preciso reafirmação contínua do compromisso com seus irmãos companheiros” (1992: 12). Mais do que o sentimento de pertencimento a um “povo” ou a uma família, a ordem social rom como um todo se baseia no “sentimento de ser irmão” [*brotherly sentiment*] (1997: 51). Stewart descreve ainda a socialização das crianças rom como uma absorção gradual das relações que constituem o *romanes*, o “Gypsy way”, propondo a imagem de crianças como “órfãos” (1999),³ não literalmente, mas no sentido de uma educação

³ O autor reconhece no texto de 1999 que a descrição da ordem social rom como baseada no sentimento de *brotherhood* teria sido demasiado influenciada por seu próprio gênero e pelas

que não é restrita à unidade doméstica, mas sim coletiva, estendida a outros parentes. As pessoas ciganas, e aqui estendo a asserção para os Calon, são definidas pelas relações e pelas ações nas quais estão envolvidas. O fazer-se Calon é portanto um processo compartilhado, coletivo. A rede de pessoas é o motor da calonidade. A maneira “mais solta”, “alegre”, “divertida” que define a vida Calon só pode existir numa intensa convivência familiar.

B) Socialidade calon no acampamento

O conjunto das barracas com seus varais dá forma ao acampamento calon. Esse espaço é palco de uma movimentação constante de pessoas. Uma ou mais *turmas* acampam ali, e um convívio intenso caracteriza a vida nas barracas. Parentes próximos (pais, irmãos, cunhados, avós) se frequentam mutuamente. Parentes mais distantes (primos e seus afins) também convivem, mas respeitando certas formalidades. Nos finais de semana, visitas de parentes criam uma atmosfera festiva. *Gadjes* fazem incursões para realizar negócio, consultar a sorte na mão ou visitar conhecidos nas famílias. As relações entre as pessoas produzem e reforçam certo modo de se fazer calon. Modos de comer, de sentar, de cumprimentar, de (não) olhar estão ligados “ao bom procedimento da pessoa”, e são entendidas como formas de produção e manutenção da vergonha. A performance continuada dessas práticas se dá num movimento duplo que produz ao mesmo tempo diferenciação do *gadje* e um sentimento compartilhado de calonidade.

Modos e comensalidade

Um calon descreve sua amizade com outras pessoas dizendo: “Ele(a) toma café na minha barraca!”. Eu pergunto a Masinho se ele conhece Padre Rocha: “Claro, ele tomou café na minha barraca!”. De fato, o ritual de recepção em um acampamento é inescapável. Mal abrimos a porta do carro, escutamos os gritos de uma calin: “Vem pra minha barraca”, “entra aqui, entra aqui na minha barraca!”. Outros membros acodem, vão pegando as cadeiras de plástico, nos acomodam sentados, e um grita

limitações em termos de experiências e o discurso ao qual teve acesso em campo, deixando de lado a perspectiva feminina do “modo de ser cigano”. Ele propõe então uma perspectiva alternativa, para dar conta do que é transversal à unidade do grupo de irmão e à unidade doméstica.

com o outro, “dá café pr’eeeela!”. Enchem um copo com café doce da garrafa térmica. As crianças vão chegando, outras mulheres se aproximam e observam com reserva. Dali a um tempo, alguém pergunta: “Já tomou café? Toma mais!”. Entre parentes próximos que há muito não se veem, a recepção é calorosa, com abraços, às vezes lágrimas, “minha tia!”, “minha comadre!”, “minha prima!”. Entre mulheres de *turmas* diferentes ou parentes mais distantes, o cumprimento é mais sóbrio, dá-se levemente a mão, mais especificamente, os dedos seguram os dedos da outra calin, com um olhar rápido, seguido de um diálogo retórico, “tá boa?”, “tô, graças a Deus”. Uma mulher dá a mão a um homem de outra *turma*, ou afim de um parente, sem olhar diretamente aos olhos, abaixando levemente a cabeça.

A chegada de uma pessoa de fora para passar um tempo no acampamento exige que se proporcione um lanche ou comida, além do café. Pão de queijo, pão francês e margarina são oferecidos em abundância. “Pega mais!”, “pega mais pão!”, “tu não comeu nada!”. A fartura é um valor exacerbado por meio da insistência enfadonha. Somente com a certeza de que todos estão satisfeitos, deixando evidente que não faltou comida, é que se encerra a refeição. Se as visitas vão ficar por mais tempo, logo se providencia a preparação do almoço ou do jantar, que ocorrem em horários bem mais cedo do que o padrão médio brasileiro. É raro se levantarem antes das 6h30. No entanto, presenciei almoços serem servidos às 9h30 da manhã, nunca depois das 11h, e em geral, às 10h30. O lanche com pão e margarina ocorre por volta das 14h, e o jantar, entre 16h e 18h. Quando há visitas, se procura preparar uma refeição completa: arroz, feijão, carne, legumes, salada e macarrão. Se faltar algum ingrediente, é mandada uma criança comprar “no *garron* do mercado”. Nos acampamentos não há roças: “Não adianta plantar pra largar depois”. Mas têm vasos com temperos e ervas, galinhas e, às vezes, um porco, fáceis de transportar quando se mudam. [fotos 33-35]

A abundância se apresenta na variedade e no volume de comida. O feijão, que toma muitas horas de cozimento, normalmente é feito na fogueirinha, para não gastar gás. No fogão há uma panela grande de arroz, uma panela média de pedaços de “mistura” (carne de porco, boi, e mais raramente frango) – em geral bastante gordurosa –, uma panela de verduras refogadas (como chuchu, quiabo, couve), uma panela de macarrão com molho de tomate, e uma vasilha com alface e tomate. Quando a comida está pronta, tampam-na com pratos virados ou panos. A dona da barraca avisa: “Vem comer!”, “tira sua comida lá”. Em nenhuma ocasião me serviram um prato com

comida. As panelas estão postas e é a visita que se. Apenas a mulher, eventualmente, “tira a comida” do marido e das crianças. Os convidados devem se servir primeiro; em geral num prato fundo. Come-se com colher, segurada com a mão direita. Não há garfos ou facas disponíveis como talheres, apenas facas afiadas para cortar carne no preparo (esgarçada com a ajuda da mão), picar legumes e abrir latas. Na falta de pratos para todos, os Calon não raro usam uma cumbuca ou um taperware.

O princípio é que cada um se sirva de uma “montanha” de comida, com toda a variedade disposta ao mesmo tempo. Um prato cheio de arroz, feijão, carne, verduras, macarrão e salada corresponde ao ideal de fartura.⁴ Sempre que falta um desses elementos, queixam-se e se desculpam por não terem o produto em casa. Pacau me brinda com sua comida: “Só tem arroz e feijão”, e vira-se para a irmã e diz: “Eu tava com *vergonha* de oferecer só um arrozinho e um feijãozinho, não tem carne”. A irmã então me dá quiabo e linguiça. Eu aceito, e uma diz para outra de maneira afetiva: “Ela come, tadinha”. De volta de uma viagem de visita a parentes em outra cidade, Rosa comenta que “todo mundo fez comida” pra ela. Cabe à visita corresponder à fartura proporcionada pelo anfitrião, servindo-se copiosamente. Mesmo depois de ter comido um prato cheio, os anfitriões insistirão alternando-se: “Come mais!”, “pega mais!”, até se cansarem. Comer muito, repetir várias vezes é a atitude esperada, que confirma a relação entre anfitrião e visita. A ruptura desse código é imediatamente associada à *vergonha*. Não ostentar comida em fartura causa *vergonha*. Por outro lado, Paulinho diz ter ficado “com *vergonha*” quando Luciana (*gajin*) não quis comer da comida que a tia dele tinha preparado: “Ela não come porque acha *sujo*”.⁵ Em seu descaso com o oferecimento de comida, Luciana “enche” Paulinho de *vergonha*. A *vergonha*, como valor, engloba a produção de comida em quantidade, sua apresentação, os modos para se servir e para consumi-la.

⁴ Pode-se dizer que é uma comida típica brasileira. As etnografias ciganas em geral mostram como a alimentação dos ciganos está em continuidade com a culinária local, em diferentes regiões e países. Esse aspecto relaciona-se a outros, como a música, a língua e a onomástica, que igualmente seguem um padrão local. Ofereço uma interpretação para esta questão ao longo da tese.

⁵ Luciana e eu somos identificadas por sermos amigas e por viajar juntas. O episódio da recusa de comida circulou e ressoou dentro de minha família “adotiva”. Em diversas ocasiões disseram: “Essa aqui [eu] come; ela dorme com nós; a outra não, ela não come a nossa comida”.

33

34

35

33 - Calin cozinhando no primeiro dia neste *pouso* em Rio Branco do Sul. Os jiraus não foram ainda fincados, eis o motivo de os objetos estarem perto do chão. A postura agachada, com os calcanhares totalmente apoiados, é típica das mulheres quando cozinham, lavam louça ou roupa.

34 - As meninas de 7, 9 anos já ajudam na limpeza da barraca, e na cozinha. Ao fundo, vê-se que mesmo as cobertas menos exuberantes são dispostas da mesma maneira, em todas as barracas.

35 - Calins brincam ao assar carne de boi e de porco em festa de casamento.

Para “tirar” a comida da panela, são empregados colheres de pau ou de metal, não necessariamente uma para cada panela. Com o prato na mão, senta-se na beirada da cama ou agachado ou com as pernas cruzadas no chão. Usa-se bastante a mão direita para comer. Um pedaço de carne, por exemplo, é tomado com o indicador e o polegar e cortado com os dentes. Mas mesmo o arroz, o feijão e as verduras podem ser comidos com a mão, embora haja certo pudor em fazê-lo na frente de *gadjes* desconhecidos. De fato, quase um mês se passou até que eu notasse a disseminação desse hábito de inclinar o prato, juntar a comida com a ponta dos dedos e depois apertá-la no centro da palma da mão, e, em movimentos sucessivos, enrolando-a e apertando-a até que um bolinho compacto se forme, para então introduzi-lo na boca. Depois de terminado, deixam os pratos no jirau. A mulher da casa ou uma das filhas solteiras lavará a louça mais tarde.

No dia a dia, as refeições são geralmente produzidas por e para os membros de cada barraca. A certa hora, que pode variar entre as barracas conforme as atividades, cada um estará comendo entre os seus. Espera-se que as mulheres preparem a comida de seus maridos; e do ponto de vista das mães, espera-se que as noras preparem a comida de seus filhos. Pegar arroz ou feijão na barraca da avó ou da mãe é, no entanto, um ato bastante corriqueiro.

Fora do contexto das festas, em que a comida proporcionada pelo chefe ou dono da festa é compartilhada por todos, as unidades de consumo são bem-definidas e restritas. Por volta das 14h alguém – Chalaque, Maria e as crianças – vai à padaria. Recolhem-se os pedidos. Tia Tata dá um real para pães de queijo. Rosa, outro real, para as pessoas da barraca dela. Na volta, os saquinhos de pão de queijo são repartidos conforme as encomendas. Um dia comprei um saco com 10 pães de queijo para oferecer a todos. Tirei dois, e passei o saco para Tata e, em vez do que eu esperava, em lugar de se servir de um ou dois, ela pegou o saco, deu um nó e o guardou. O mesmo havia ocorrido com um bolo que eu havia trazido num taperware. Estava cheio quando dei a Luana. Em cinco minutos ela voltou com o recipiente vazio. Considerei que todos haviam se servido e comido todos os pedaços, mas depois vi que haviam guardado quase tudo em sua barraca.⁶ Essas situações indicam que não

⁶ Algo similar ocorre com os presentes. Por exemplo, quando levei pela primeira vez um estojo de canetinhas coloridas para duas irmãs, a mais velha pegou o estojo para si, e a outra

há a imagem de um “bem comunitário”, compartilhado por todos. Cada um cuida do seu. A generosidade não é uma qualidade “pessoal”, mas antes é vista como parte de um sistema de prestações e contraprestações codificado. O oferecimento recíproco de comida é um modo de produzir calonidade. Por isso não se pede nem se agradece: espera-se que a generosidade seja retribuída segundo um código.⁷

Entre barracas de *turmas* diferentes a separação durante as refeições é mais marcada, a não ser quando há um parentesco próximo, como uma irmã casada em outra *turma*. Eventualmente se chama um parente de outra *turma* para comer na sua barraca, o que é uma demonstração pública de proximidade e amizade. Um chefe de uma *turma* não vai comer da comida da mulher do chefe da outra *turma* no mesmo pouso, a menos que este esteja proporcionando uma festa. Por outro lado, espera-se que se um chefe de uma *turma* faz uma visita a um *pouso* de outra *turma*, o chefe desta deve oferecer comida, em abundância, se não pretender marcar uma postura hostil.

As crianças gozam de liberdade para transitar por todo o acampamento e podem comer em qualquer barraca. De fato, negar a uma criança uma refeição é motivo de mal-falação entre famílias. Tata grita com um menino de outra *turma*: “Ô menino, come! Depois vai falar que nós não demos!”. Por outro lado, a insistência está mais ligada à moralidade calon do que a uma preconcepção de que é preciso “alimentar-se” bem, derivada de uma noção científica de saúde, que informa por exemplo a atitude que eu tenho em relação à alimentação de minha filha. É possível observar até mesmo

ficou me pedindo que desse algo para ela também. A minha ladainha com minha filha de quatro anos sobre a importância de compartilhar com irmãos e amigos é desprovida de sentido. Em outra ocasião, Rosa desiste de levar duas bonecas para suas sobrinhas porque outro tio ia “pegar raiva” por ela não ter presenteado as filhas dele também, então não leva para ninguém.

⁷ O mesmo vale para a riqueza. Luciana pergunta ao chefe da turma de Rio Branco, Masinho, se os irmãos se ajudam no acampamento (ideal *gadje* de igualdade): “Não é tudo assim como você pensa, não! Eu não vou tirar do meu dinheiro e dar pro meu irmão”. Valeria a pena explorar mais em outra ocasião essas noções de propriedade e consumo calon. Em todo caso, um ideal de “igualitarismo” presente no imaginário “ocidental” de um acampamento “cigano” está fora de cogitação. A igualdade se cria por um código de reciprocidade, não por um uso comunitário.

um descaso quanto à nutrição das crianças; às vezes deixam-nas comer por último, em certo sentido servindo-lhes do resto que os adultos não comeram.⁸

As sobras de uma refeição – às vezes uma panela inteira de arroz – nunca são guardadas na geladeira para a refeição seguinte ou para o outro dia. Depois de certificar-se de que todos comeram tudo o que queriam, a dona da barraca levará a panela alguns metros para fora da barraca e entornará todo o seu conteúdo no chão. Galinhas e cachorros darão cabo desses restos. Somente o feijão passa de um dia para o outro, mas ainda assim, fora da geladeira. A ideia de guardar comida congelada, ou preparar para consumo posterior é alheia aos Calon. A compra e o consumo da comida se realiza no *presente*. Poder-se-ia alegar que esse hábito responde às condições da vida nômade num país tropical, em que por falta de geladeira a comida deve ser consumida imediatamente, mas isto não explica porque o hábito permanece na presença da geladeira. De fato, praticamente todos os Calon que conheci têm geladeira, na qual colocam leite, refrigerante, água, margarina e iogurtes para as crianças. Não raro a geladeira fica vazia, com apenas uma garrafa de água. Esse hábito remete a uma concepção de tempo calon mais abrangente, “orientada para o presente”, que será explorada mais tarde (cap. 7). O intuito aqui é indicar de que modo a culinária e a comensalidade produzem relações e operam códigos morais e modos de ser calon.

Afazeres e sossego

O tempo para negócios e leitura da sorte, fora do acampamento não consome o dia todo. Mulheres, quando “vão pra rua”, ler a mão, saem por volta das 7h30, 8h, e estão de volta perto das 15h. O horário dos homens varia conforme vão comprar mercadoria ou vendê-la na rua. Calons idosos e crianças ficam no acampamento. Na maioria dos acampamentos que tive contato em São Paulo, as crianças foram alguns meses à escola, deixaram de freqüentá-la, depois voltaram por mais um tempo, e depois abandonaram-na definitivamente. Essa intermitência logo cria uma defasagem entre idade e conteúdo.⁹ O desestímulo das crianças torna-se visível: “A professora é muito

⁸ Em uma ida à cidade com as crianças, as calins de São Bernardo pediram um marmitex para cada adulto. As crianças não receberam os seus e ficaram assistindo. No final, deram a elas o que restou de meu prato e de cada um dos pratos delas.

⁹ O problema da distorção idade-série não é exclusivo dos ciganos, ao contrário, é um

chata; ela não explica as coisas direito”; logo querem “largar a escola”. Para os pais, por sua vez, a escola não constitui propriamente um valor, e portanto não há qualquer insistência ou apoio para que elas a frequentem. O valor da vida calon não depende da escolarização.

As crianças da *turma* que estava no pouso de São Bernardo nunca foram à escola. Duas sabem “assinar” o nome, mas não sabem “riscar” os números no papel ou no teclado do telefone celular. Seguem as mães em todas as suas atividades: ajudam no cuidado com irmãos pequenos, na cidade vendem bala, e no acampamento passam o dia brincando de boneca ou com animais e andando de bicicleta. Sujam-se muito. Brigam muito entre si, sobretudo as primas, xingam-se e muitas vezes se atacam e se machucam em arranhões, beliscos e empurrões. Choram e gritam. As mães alternam descaso e gritaria, mas em geral mantêm-se à distância. “Mimar” é uma atitude totalmente estranha aos pais. Desde muito cedo é exigido das crianças que sejam independentes. Gozam por isso de grande liberdade. Os pais raramente impõem limites ou controlam suas ações, e os filhos frequentemente manipulam facões e se arriscam em atividades que qualificaríamos (eu pelo menos) como perigosas ou inapropriadas para crianças. Incomodavam-se, por exemplo, quando eu chamava a atenção de Violeta em situações corriqueiras, dizendo-me “Deixa ela, tadinha!”. É comum, por exemplo, ver uma criança de sete anos abrir uma lata com um facão afiado, ou andando descalça num terreno com dejetos e objetos cortantes. Os bebês ficam mais com a mãe, que chega a amamentar até os dois anos; mas o tempo é também bastante dividido com o pai. Quando alcançam certa autonomia, os meninos

problema da educação nacional que se agudiza nas zonas rurais e na região nordeste do país. Um levantamento da Secretaria de Educação Básica do Ministério da Educação (MEC) em 2009, aponta que mais de 705 mil crianças não cursam a série indicada para sua idade. O Plano Nacional de Educação do governo Lula, assinado em 2000, reconhece o problema da distorção idade-série e busca combatê-lo por meio da aceleração educativa. O plano reforça que “De acordo com a Constituição Brasileira, o ensino fundamental é obrigatório e gratuito. O art. 208 preconiza a garantia de sua oferta, inclusive para todos os que a ele não tiveram acesso na idade própria”. Essa diretriz parece, todavia, esbarrar nas condições reais de se atender à discrepância entre série e idade. A orientadora pedagógica que me recebeu na escola municipal vizinha ao *pouso* em Itapecerica, embora concordasse com as dificuldades que a distorção causava, afirmava seguir uma indicação para não manter na mesma classe crianças com mais de dois anos de diferença. Ela optava portanto por alocar as crianças por idade, e não de acordo com o conhecimento que haviam alcançado. Na prática, as meninas calon de 9, 10 anos, freqüentavam a 3^a, 4^a série sem saber ler, o que evidentemente não contribuía para o aprendizado, tendo aliás como consequência uma percepção inversa: “as meninas não aprendem nada”, concluía a mãe.

passam a seguir os pais. Saem de carro para fazer rolo, acompanhando-os em negociações.

Em Jaboticabal, diferentemente, quase todas as crianças entre 7 e 9 anos sabem ler e escrever. Suas famílias haviam se instalado em casas na cidade cinco anos antes de minha visita, e essa estabilidade coincidia com o início da idade escolar dessas crianças, que freqüentaram normalmente parte do primeiro grau. Não obstante, a relação dos pais com a escola permanece a mesma. As crianças vão à escola porque “gostam”, não porque seus pais querem. Dizem que é bom ir todo mundo junto, mostram com orgulho que sabem ler e escrever. Elas vestem uniformes, se ajudam a fazer penteados mutuamente, e vão à escola “em bando”, de irmãos e primos, enquanto suas mães estão “na rua”. Novamente, a ideia de uma criança calon freqüentar a escola sozinha (sem parentes) é impensável. Ainda assim, a escola não chega a substituir a infância do acampamento calon. A partir dos oito anos mais ou menos, as meninas já preparam o almoço para seus pais, quando suas mães estão fora. Crianças menores ficam sob a guarda das mais velhas, e às vezes são levadas para a rua.¹⁰ Mais do que pelo desempenho na escola, uma menina é valorizada por sua atuação como calin. Ser menina “boa, trabalhadeira” é o melhor elogio que receberá dos mais velhos.

Há dias em que homens não saem para a cidade. Ficam o tempo todo no acampamento, preparando mercadorias para vender, recebendo um *garron* para um negócio, esperando a chegada de um colega para fazer um rolo, mudando a barraca de lugar para evitar a enxurrada, conversando ou simplesmente “estando junto”. No acampamento em São Bernardo, por exemplo, o fluxo de *garrons* para fazer rolo com som de carro, DVD, TV, e outros eletrônicos era intenso. Talvez o fato de essa família ter ficado acampada ali por cinco anos explique a criação de uma rede e um ponto

¹⁰ Em diferentes bairros de São Paulo é comum ver ciganas calon com bebês no colo e crianças, pedindo na rua, nos semáforos. As calins com as quais convivi não pedem dinheiro na rua, mas há muitas que o fazem. Talvez sejam calins paulistas. Certa vez, conversando com uma calin pedindo no bairro de Pinheiros, descobrimos juntas que ela era parente dos Calon que eu havia conhecido em Santa Fé do Sul em 2001. Ela logo disse: “Que vergonha! Se eles sabem que eu tô assim na rua”. De fato, lembro-me das calins de lá dizerem “que *laje*” (que vergonha!) em referência a ciganas de fora, recém chegadas, *manguinhando* (pedindo) no centro da cidade. Elisabeth Tauber (2009) mostra como pedir na rua (*mangel*) é prática constitutiva da ciganidade sinti. Vemos como “índices” de ciganidade não podem ser tomados como “traços de uma essência”, pois são antes modos de “invenção”.

para o negócio. Nesses dias, o acampamento é envolvido por música sertaneja em alto volume, a menos que estejam em período de luto. O som provém de aparelhos da barraca ou das potentes caixas de som com as quais são equipados os carros. Escutam inúmeras vezes CDs de artistas sertanejos, e os acompanham cantando as letras.

Durante o dia, circulam alguns dos chamados “*garrons* conhecidos”. São *garrons* com quem se conviveu por algum tempo, estabelecendo vínculos diferentes daqueles que se estabelecem com *gadjes* na cidade. Tereza, a babá que cuidava de minha filha em minha casa em São Paulo, coincidentemente morava no mesmo bairro em que fiz o trabalho de campo. Ao comentar com as minhas amigas calins que Tereza as via no centro da cidade, elas logo disseram: “Fala pra ela avisar que é conhecida nossa, pra gente não ler a mão dela”. Essas distinções mostram que mesmo o *gadje* não constitui para os Calon uma “totalidade”, uma unidade fechada. O *garron* conhecido pode desempenhar o papel de uma figura mediadora para uma situação com os *gadjes* que os Calon não se sentem confiantes para realizar sozinhos. Eu, seguramente, sou uma “*garrin* conhecida”, que os leva ao hospital, ao Poupatempo para fazer o RG, os acompanha à delegacia, que fala com a coordenadora da escola e filma um casamento. Um calon de Curitiba sugere à velha Tata que faça o processo para receber aposentadoria: “Tu pega uns dois *garron* conhecido lá em Vargem Grande e pronto...”. O *garron* conhecido é alternativamente chamado de “colega” ou “amigo”. Tata um dia me disse: “Você não é *gajin*, você é ... é ‘amiga’, uai!”. As “colegas” *gadje* de Cilene ensinaram-na a “fazer continhas e assinar o nome”. Berlindo é o dono do bar que facilitava transações com carros e empréstimos desde a época em que estavam no Papagaio (nome do bairro onde ficava o antigo *pouso*). Ele vem de carro ao acampamento, é chamado para dentro das barracas, toma café e, presumo, atualiza algum negócio. Está envolvido em complexas transações que remontam a tempos antigos. Em ocasiões especiais, como uma festa, convida-se um *garron* conhecido. Há ainda uma outra posição para o *gadje* no acampamento. “Paulinho” morava dentro da barraca do casal mais velho em troca de serviços diários, à moda de um “agregado”.¹¹

¹¹ Milena Mikolovich, filha de mãe rom kalderash, comentou em comunicação no grupo de discussão “Pensamento nômade” que temos no Google group: “Sei [...] que meus tataravós tinham um ‘agregado’ [*gadje*] que trabalhava e viajava com eles. Eu não sei quase nada sobre ele, só sei que ele ajudava meu tataravô fazer tacho e remédios. [...] É comum que uma família rom tenha um ou mais ‘agregados’ e eles sempre têm uma relação muito boa entre si.” (4/03/2009).

Ele levantava o toldo da barraca, lavava o carro, ia comprar pão. De modo geral, os Calon pagam pequenos serviços a *garrons* dos arredores: “Dei dois real pro *garron* fazer a mesa pra mim”; “a *garrin* diz que é dois real por barraca pra pegar água lá”.

Minha interação foi sempre na condição de uma “*garrin* conhecida” adotada por uma das famílias, e portanto, identificada como membro dela. Me apresentavam como alguém que estava fazendo um trabalho para a faculdade, e “amiga da Lu”, que eles conhecem há muitos anos como a “tiradeira de retratos”. Meus “parentes” faziam público seu gosto de me ver seguir seus padrões de visita, sem andar “à toa” pelo acampamento, ou entrar em barracas sem ser convidada. “Ela só fica com nós, não vai lá nas outras barracas”, aludindo às de outras *turmas*.

Muitas vezes a cena de um acampamento é pontuada por imagens de descanso e distração. Uma posição típica de um homem calon é ficar deitado de lado num cobertor sobre a grama, com o braço apoiado no chão e a cabeça apoiada na palma da mão. Um grupo de homens – parentes próximos ou de diferentes *turmas*, alguns deitados outros agachados – reúne-se num canto do acampamento [fotos 47 e 48]. Empinam pipa com as crianças. Conversam sobre negócios que pretendem fazer com cavalos ou makitas; falam de lugares aonde pretendem viajar, sobre terrenos que pretendem comprar. Lembram de empréstimos, rolos com brasileiros, brigas com inimigos, tratos de casamento de seus filhos, episódios engraçados vividos juntos, problemas de vingança, acordos com policiais. Essas reuniões podem incluir também um “*garron* conhecido”, que facilitará uma transação futura. As mulheres se mantêm à distância dessas “reuniões”, entabulando suas conversas femininas. As crianças, embora tenham livre acesso aos pais, podem eventualmente ser afastadas pelas mães, para não atrapalharem assuntos considerados dos adultos. Os temas tratados pelos homens só chegam a mim indiretamente, por comentários das mulheres, que relatam em terceira pessoa alguns dos temas ou combinações de seus maridos com outros homens. “Os homens aí tão querendo ir pro mato buscar cavalo”; “Chalaque combinou com o Lêo de ir pegar makita na Sé amanhã cedo”; “Diz que em Campo Limpo é que é bom de comprar terreno”. Muito do futuro próximo dessas famílias é decidido nessas horas pelos homens no acampamento.

Em outros momentos, a composição das conversas integra toda a família. Duas irmãs e os respectivos cunhados, com crianças se entrelaçando entre suas pernas, fazem um

47

48

49

50

Universo masculino

Situações em que se criam rodas de conversa entre os homens.

47 - Paulinho, de boné, e garrons conhecidos da família de dona Socorro. Itapecerica, janeiro de 2008.

48 - Momento de sossego, Itapecerica, janeiro de 2010.

49 - Calons arrumados para o casamento. Itapecerica, janeiro de 2010.

50 - Calons em São Bernardo do Campo. Vê-se o “estilo country” conviver com elementos do mundo urbano, como o boné, usado pelos meninos mais novos. Haveria aí um indício de nova mudança no visual calon?

51

52

Cavalos e rodeios

51 e 52 - A grande paixão destes Calon é o rolo de cavalo. Durante a tarde, homens treinam o laço, e conversam sobre lugares potenciais para “pegar cavalo”. Nesta barraca, veem-se os elementos de cavalaria: charrete, selas, arreios etc.

círculo e falam de outros membros da família, da sobrinha que vai casar, do outro irmão que comprou uma caminhonete, do tio que foi roubado. Essas conversas mais familiares não raro ocorrem ao redor do fogo da avó, a mãe do líder dessa *turma*. Durante minha estadia, construíram uma barraca para o fogo, com bancos improvisados com tábuas de madeira, de modo que ele serve de sala de estar. Fora do espaço doméstico, esse é o lugar de mais livre acesso, e o único onde eu tive a oportunidade de conversar com todos, independentemente de gênero, idade ou *turma*.

A televisão concentra crianças e mulheres numa tarde quente ou de chuva. Pode-se passar horas vendo um programa atrás do outro, normalmente da TV Record ou Rede TV. Novelas, programas de auditório, notícias e desenhos animados. Nenhum deles chega a hipnotizar; a relação com a TV é desleixada. Deixam-na ligada e fazem outras coisas ao mesmo tempo: comem, conversam, costuram, cochilam, crianças brincam, brigam, comentam algo do programa e mudam de assunto. Apenas o enredo das novelas noturnas são seguidos com mais atenção. Em geral, depois das sete da noite, as barracas são fechadas com uma lona, e cada casal fica deitado na cama, as crianças em estrados em contigüidade com a de seus pais, assistindo essas novelas.

Comentários sobre a TV são freqüentes. Costumam estar informados dos casos policiais do dia; sabem os detalhes do que ocorreu e emitem juízos sobre as desgraças alheias. Outros assuntos passam despercebidos, como a visita de um presidente estrangeiro, informativos da bolsa, temas científicos ou de âmbito internacional não ligados à vida das pessoas do dia a dia. Assistindo novela, Luana, de 12 anos, vira-se e diz: “Você viu? o *garron* chamou a *garrin* que tava passando de ‘gostosa’!”, e dá risada. Renata, preocupada com sua infertilidade, conta que “no programa do Ratinho falou que saiu uma injeção agora que a mulher tem mil chances de engravidar”.

Valéria, a caçula de 8 anos, assiste ao filme da Barbie no DVD de Maria e pergunta: “É verdade?”, referindo-se aos unicórnios cavalgando no arco-íris.

C) Limpeza, arrumação e vergonha

A socialidade calon, em suas distintas dinâmicas – que unem e separam em diferentes momentos homens e mulheres, casais, adultos e crianças, famílias nucleares e outras *turmas*, calons e *garrons* conhecidos – têm como palco o acampamento. A separação que organiza as atividades em grupos genderizados é explicitada por formulações do tipo: “Nós cigano é assim: clube do bolinha, clube da luluzinha”, ou “com as mulher é

assim: uma sai, todas sai”. A seguir exporei em detalhe, a partir da descrição de atividades femininas, como os Calon constroem o acampamento no meio dos *gadjes*, como criam a “aparência” calon, o que chamam de *jeito cigano*, e de que maneira tudo isso se relaciona à pessoa calon.

Modos de limpar

Os homens da família saem para a cidade para comprar mercadoria. As mulheres e crianças ficam. Depois de vários dias de chuva, o sol aparece. Hoje é dia de lavar roupa acumulada e arrumar a barraca. Colchas, rendados, cortinas, cobertores, tapetes e paninhos que cobrem os móveis e eletrodomésticos, todos os tecidos são retirados para lavar. No centro do acampamento, metades de galões de combustível azuis cortados longitudinalmente servem de bacias. Balde na cabeça, cada mulher vai buscar água na torneira de Dona Socorro, a *brasileira* que aluga o terreno, provendo água e luz. Cada barraca tem um tanquinho para “bater” a roupa, mas Rosa diz que prefere lavar “na mão”, que “fica mais limpinho”.

A técnica de lavar roupa varia entre as calins, e é tema privilegiado de discussão, fofoca e troca de informação. Uma boa calin, uma calin “trabalhadeira”, é aquela que “exagera” a lavagem mostrando eficiência no uso moderado de água e de tempo. De cócoras, com os pés paralelos, calcanhares apoiados no chão e as coxas, cobertas pelas saias, completamente abertas, a bacia entre elas, esfregam exageradamente (para os meus padrões) a roupa, fazendo espuma abundante. Além do sabão em pó diluído na água, usam sabão em pedra para passar em cada uma das peças. Não há uma separação formal de roupas como se observa em contextos rom.¹² Rosa negou qualquer tipo de separação, mas pude notar bacias com roupas, de um lado, e panos de decoração, de outro; também calças jeans masculinas não se misturam com as roupas das mulheres. Roupas íntimas femininas não são penduradas à vista de todos. Os tapetes são esticados no chão e esfregados demoradamente com escovinha ou

¹² Anne Sutherland descreve uma preocupação constante com a lavagem das roupas entre os Rom de Barvale, Califórnia: alto e baixo-ventre, masculino e feminino, comida e corpo, adulto e criança. As coisas relacionadas com a comida, como panos de prato, talheres etc., são lavados separadamente da roupa. As peças das crianças são separadas das dos adultos. Estas, por sua vez, dividem-se entre as dos homens e as das mulheres e estas, ainda, entre roupas de “cima”, camisetas, lenços, toalha de rosto, e as de “baixo”, roupas íntimas, saias, calças etc. (1975: 268).

vassoura. Depois de ensaboadas, as roupas ficam de molho por um tempo. As peças são então torcidas, e a água com sabão é jogada fora. Uma bacia é enchida com água limpa do galão maior. Nela são *chacoalhadas* as peças, e torcidas novamente. A água é descartada mais uma vez. O enxágüe se repete mais duas vezes.

Por fim, as roupas e tecidos são pendurados nos varais, feitos invariavelmente de arame farpado,¹³ apoiados em estacas fincadas no chão. Tira-se uma peça de roupa da bacia, enroscando-se uma pontinha dela na farpa; a peça é então girada passando por cima do fio, de modo que fique firmemente enganchada na farpa, prescindindo de prendedor para mantê-la presa. Quando secas, é preciso desfazer o movimento, com certo cuidado para que as roupas não rasguem. Mas muitas rasgam, assim mesmo. Cada mulher tem seu varal. Quando ocorre de uma delas ter excesso de roupa molhada, deve pedir permissão à outra, sob o risco de ser mal falada, especialmente se não fizer parte da mesma família nuclear. De longe, os varais marcam o colorido de cada família. [fotos 36-40]

Normalmente, as mulheres de uma *turma* lavam as roupas juntas, conversando. “Lavar roupa junto”, “buscar água junto” é sinal de coesão familiar, ou de amizade. Cada mulher é responsável pela roupa das pessoas de sua barraca: sua, a de seu marido e a de seus filh(a)os solteir(a)os. Assim, as mulheres de uma mesma *turma* lavam as roupas de seus respectivos núcleos familiares juntas. Quando duas ou mais *turmas* acampam no mesmo *pouso*, formam-se grupos de mulheres bem diferenciados que trabalham alternada ou paralelamente, mas raramente em comunhão, como vimos nos comentários maldosos de Joana e Maria sobre o modo de lavar roupa das calins da outra *turma*, gastando água em excesso (cap. 1). Na visita que fizemos com Tata e a filha Joana a seus parentes em Rio Branco do Sul, esta última “foi lavar roupa com sua prima” todas as quatro manhãs que permanecemos no *pouso*. Em Jaboticabal, Renata diz que é “diferente”, que “nunca teve colega *cigana*, nem de ir pra cidade, nem de lavar roupa junto, nem de buscar água”, tornando explícito o significado dessas atividades na produção de laços sociais.

¹³ Invariavelmente porque encontrei esse “jeito” em todos os acampamentos que visitei, não só na cidade de São Paulo, como no interior e no Paraná. Em um dos casos, presenciei a chegada de uma turma a um pouso, e a instalação do arame. O rolo de arame farpado é carregado como parte da barraca.

36

39

38

37

40

Lavando roupa

36 - Calins “da outra *turma*” lavando roupa.

37 - Galão de gasolina cortado ao meio, usado para deixar as peças de roupa de molho.

38 - Calins levando roupa para o varal.

39 e 40 - Varais feitos de arame farpado nos pousos de Itapequerica e Rio Branco do Sul.

41

42

43

Lavando vasilhas

Lavar louça não é uma atividade trivial. As calins dominam técnicas de esfregação, areamento, e de administração da água, que se tornam objeto de controle e competição. Em geral, montam-se jiraus para deixar dois baldes de água, um para beber, o outro para *chacoalhar* as vasilhas.

41 - Francisco Morato, fevereiro de 2008.

42 - Tereza em Rio Branco do Sul, fevereiro de 2008.

43 - Rosa, com balde na cabeça, e sua irmã, Pacau, lavando louça, em Itapecerica, janeiro de 2010.

44 - Joana, em Itapecerica, janeiro de 2008.

44

No meio tempo, a limpeza da barraca. Todos os objetos e eletrodomésticos são tirados do lugar: geladeira, televisão, aparelho de som, DVD, altar de Nossa Senhora Aparecida, ventilador, microondas, filtro de água, tanquinho, potes de mantimentos, tudo é deslocado dos jiraus. O fogão é desmontado, cada um dos botões areado, a tampa de vidro retirada e lavada. O mesmo ocorre com a geladeira, lavada por dentro e por fora. Com um pano úmido limpa-se o pó das estantes e dos objetos. De um dos grandes sacos de cetim, retira-se um jogo de tecidos para substituir a leva anterior. Feitos do mesmo cetim, e com fitas de adorno, a cortina, a colcha que cobre a cama, os sacos de roupa e o pano que cobre as estantes no fundo da barraca formam um jogo combinado. Além destes, novos panos – colchas matelassadas, toalhas de mesa com estampado colorido, ou acabamento de renda –, são colocados sobre os jiraus, e panos menores, igualmente trabalhados, sobre cada um dos eletrodomésticos, o bujão de gás e a mesa, como que mediando as coisas com o exterior. Mais água é buscada, com balde na cabeça. Desde crianças até mulheres velhas, o mesmo gesto se repete: com as duas mãos se alça o balde até a altura do peito, abaixa-se para encaixar a cabeça sob sua base, às vezes contando com a ajuda de outra pessoa. De braço erguido, com apenas uma mão segurando a borda do balde lá em cima, saem andando, corpo ereto. Chega a vez das vasilhas e panelas. Novamente de cócoras, com uma bacia cheia de sabão, de esponja e bombril em punho, as mulheres “areiam” as panelas até extrair brilho delas. Somente assim serão exibidas, penduradas num suporte logo à entrada da barraca. Eu pergunto porque as vasilhas ficam expostas: “Pra mostrar o brilho, que é mais bonito”. Há algo de sagrado na limpeza da barraca. [fotos 41-44; 60-64]

Esses rituais de limpeza incessante se estendem a outros contextos. Em casas, onde *moram*¹⁴ algumas famílias calon no interior de São Paulo, a varanda é lavada com mangueira de água corrente, que só faz elevar ainda mais a exigência da faxina. Crianças esfregam com escovinhas as paredes e portas do interior da casa. Munidos de baldes, vassouras e rodos um grupo de mulheres vai lavar o túmulo da mãe-avó falecida há cinco anos. Carros e motos são mantidos em brilho constante. Os animais também gozam de cuidado similar. Um pobre recém-chegado cachorrinho trazido da

¹⁴ *Morar* significa “morar em casa”. Ver capítulo 7, sobre espacialidade calon, para esclarecimento sobre as diferenças entre os conceitos de “morar”, “viajar”, “pousar” e “passear”.

cidade por Chalaque recebeu banhos diários durante uma semana, até que pegou um resfriado.

A prática e exibição da lavagem se estende finalmente às pessoas. Em uma de minhas primeiras visitas ao acampamento de São Bernardo, em 2006, acompanhando o grupo de teatro que encenava um conto, o procedimento se explicitou. De pronto nos instalaram em cadeiras de plástico dentro de uma das barracas e nos deram café doce. As crianças chegam da rua, com os rostos e corpos sujos, cabelos desgrehados. Um dos rapazes da companhia de teatro estava com uma câmera de vídeo na mão. Uma das meninas pergunta: “Mãe, eu quero tomar banho, vou lavar o cabelo, dá tempo?”. A dona da barraca abre um dos sacos de cetim, tira um monte de vestidos coloridos, escolhe um e desaparece. Volta de banho tomado, com um vestido de paetês e o rosto pintado com “cai-cai”, como eles chamam *glitter* colorido. “Vou ali arrumar o cabelo”. Na barraca de sua irmã, desprende o pente do cabelo descolorido, e o desembaraça com a ajuda de creme. Cerca de uma hora e meia se passa antes que a peça possa ser encenada. Todas as pessoas do acampamento, uma após a outra, foram tomar banho e se arrumar para “*aparecer* na fita”. Essa relação da limpeza com a imagem reapareceu durante todo o meu campo, a cada vez que uma máquina de foto ou câmera de vídeo foi ligada: “Não me firma que eu tô suja!”, “eu não tomei banho ainda!”, “deixo ir só lá tomar banho, depois você filma”, “apaga essa foto: não pode aparecer meu pé, que tá sujo”, “que *laje*, eu tô suja!”. A imagem deve fixar uma calonidade ideal, impregnada de *vergonha*. [fotos 45, 46 e 72]

Também no dia a dia, a movimentação em torno do banho é visível. Ela ocorre em geral no final da tarde, quando voltam da cidade. Mulheres e homens anunciam que vão tomar banho, sucessivamente. Especialmente as mulheres, ostentam a troca diária de vestido, saem com toalha na cabeça, e depois se arrumam com pente enfiado no cabelo molhado. Homens e mulheres penteiam o cabelo comprido molhado mostrando publicamente seu novo “estado”. As mães dão banho nas crianças pequenas em bacias, ensaboando e esfregando com espuma todo o corpo e o cabelo; enxáguam-nas com o auxílio de uma canequinha e de um latão de água. Os pés são muitas vezes esfregados com uma escova, “pra ficar bem branquinho”. Uma menina diz: “Ele tem que ficar clarinho, principalmente o sapato [chinelo ou tamanco também esfregado] pra depois os outros não ficarem falando”. Quando estão em um pouso sem facilidades e faz frio, esquentam permanentemente água numa lata ao fogo e vão

45

46

45 e 46 - Filha de pais kalderash, Adriana casou-se com um calon. Fez a pintinha no rosto e veste as roupas “de calin”. Os Calon usam um tacho ou galão cortado para tomar banho, mas nunca como uma banheira. Fica-se de pé ou agachado, e joga-se água limpa com outro recipiente. A água que escorre pelo corpo e se junta na bacia não é reutilizada para enxaguar a cabeça ou a parte acima do ventre.

escalonando banhos ao longo do dia. Alguns eventos especiais também demandam um banho. A ida a uma consulta médica, a visita a parentes em outros acampamentos da cidade durante o fim de semana, ou uma viagem não podem ocorrer sem um banho imediatamente antes da partida. Em várias situações em que eu tentava combinar um horário para passar para buscá-los e levá-los a algum desses lugares, ouvi recorrentemente: “Você chegando aqui, a gente toma banho e vai”. As conversas sobre tomar banho são abertas, não apenas reforçando a ideia de que o hábito de limpeza corporal é praticado diariamente, mas sobretudo mostrando a relevância do assunto para todos.

As discussões sobre a água propriamente dita são freqüentes. “Pouso bom é pouso com água”, “sem água nós não vive”, “o necessário do pouso é a água”, “tendo água não tem mais nada!”, “tendo água tem tudo na vida”. “Já tomou banho de guspe?”, brinca um velho calon. Neli, acampada no terreno do irmão, fala de sua vida atual comparada com o passado. A água aparece como elemento central na contraposição.

Pra trás sofria mais. Agora a gente não sofre tanto não. Agora a vida da gente é mais folgada, tem água, tem tudo, né? Agora tem água pra gente lavar, pra usar, quando andava de animal, a vida não era tanta como agora. A gente era tropeiro. Andava a cavalo, tinha lugar que tinha água, tinha lugar que não tinha, a gente passava sede, passava necessidade. Às vezes tinha uma estrada comprida... Agora não, agora a gente tem *água de fartura*, tudo de fartura.

Ter água disponível pode ser um valor no contexto de uma vida que experimentou a falta de água. Mas há mais do que pura funcionalidade. Uma calin passando de carro por um bairro apontou: “Eu já morei aqui também! Onde tá aquele ranchão ali. Ali era calçadão. As torneiras d’água, meu Deus! Dava inveja as torneiras, tudo dado!”. Para falar da riqueza das casas de parentes de Ribeirão Preto, Renata diz: “Lá joga água o dia inteiro”. A “fartura” na água parece ser um elemento necessário na produção de calinidade. O tema se desdobra. Um calon conta todos os lugares pelos quais já passou, e diz que o que mais gosta é Minas (Gerais): “Lugar que tem água boa”. Outros reclamam da água “salobra” que deixa o cabelo duro, dá dor de barriga. Fazem diferença entre a “água pra lavar” e a “água pra beber”, que têm de buscar “na torneira da *garrin* lá embaixo”. Água suja e água limpa também são metáforas usadas para falar de pessoas, e talvez especificamente da relação com os mortos: a velha Tata, contando sobre um calon que desrespeitou seu luto diz: “Não esquentar não!

Hoje eu tô tomando água suja e você limpa, mas amanhã, sou eu que tô tomando água limpa e você suja!”.

Este relato um tanto excessivamente repetitivo sobre sujeira, água e “modos de limpar” é fiel ao lugar que o tema ocupa no cotidiano. O assunto é mesmo recorrente. Embora nem todas as facetas desse “ritual” sejam realizadas diariamente, elas são frequentes o suficiente para corresponder à percepção contínua de limpeza que encontramos dentro das barracas e entre as pessoas. Muitas das práticas descritas se assemelham a um certo “universo popular brasileiro da limpeza”.¹⁵ É verdade que o vocabulário (“arear”, “jirau”) e costumes brasileiros estão em continuidade com essas práticas calon. No entanto, é preciso desconfiar da similaridade, pois ela esconde uma dimensão invisível para o *gadje*, por meio da qual o universo da limpeza brasileiro é reinventado em termos propriamente calon. Pois as calins nunca lavam, arrumam, fazem as vasilhas brilhar e usam água *como as brasileiras*.

Limpeza e vergonha

No capítulo 1, vimos como no contexto da relação entre Maria-*gajin* e sua sogra calin ocorriam mal-entendidos em torno do conceito de “sujeira”. Diferentes significados e concepções de poluição são atribuídos a um termo de uso comum. A divergência entre os conceitos fica evidente quando o mesmo vocábulo é usado para qualificar práticas opostas. O caso da depilação na perna é exemplar: Maria acha “sujo” não depilar, enquanto Rosa acha “sujo” depilar. Mas a cosmologia que informa a visão que Rosa tem sobre “poluição” está presente mesmo quando as práticas de limpeza coincidem com as práticas brasileiras. A diferenciação é invisível, mas ativa. O que faz as práticas calon singulares em relação às brasileiras é o valor de *vergonha* a elas subjacente.

¹⁵ A obsessão pela limpeza é reconhecida nacionalmente como um traço *brasileiro*. De fato, é possível testemunhá-la amplamente disseminada em particular nas “classes populares”. Retirado de um blog de relatos na internet: “O patriarca da família tinha uma relação estranha com aquele espaço. Às vezes ficava muito tempo olhando para ela a fim de encontrar alguma sujeira que fosse. A pia deveria ficar intocável. Toda casa poderia ter qualquer defeito mas a pia de inox deveria estar impecavelmente brilhando. [§] Cresceu ajudando a mãe nas tarefas caseiras numa infância humilde. O que tinham em casa era o “giral” [sic], construído com talas de bambu ou palmeira, onde as louças eram lavadas com areia por falta de material de limpeza. Dizem que é desta cultura que surgiu o termo “arear” panela. O reflexo das mesmas não perdiam para nenhum reflexo de qualquer espelho que fosse” (<http://gerlandy.wordpress.com/a-pia/>).

53

54

Em viagem

53 e 54 - Barracas no *pouso* de Francisco Morato. A família insistia em lembrar que seus “trens”, com “renda, fita; tudo certinho”, estavam guardados em Jaboticabal, e que estavam “assim” (com as barracas sem colchas e cortinas coloridas), porque estavam *viajando*.

Não se deve, no entanto, interpretar a *vergonha* como um preceito fixo, isto é, como um conjunto de práticas pré-estabelecidas e extrínsecas que devem ser seguidas. Se, para a *turma* de Itapecerica, depilar a perna era *vergonha*, em São Bernardo, as calins se depilavam. Algumas famílias consideram *vergonha* usar blusas de alça, enquanto outras mandavam fazer vestidos com modelos de alcinha. As calins de Santa Fé não usavam roupa “colorida”, mas “simples”, e era a *viagem*, mais do que a *vergonha*, o que definia a calonidade. E assim sucessivamente. Tauber chama a atenção para o fato de as mulheres sinti adotarem “estratégias modernas” como dirigir carro, usarem calças em vez de saias compridas, sem prejuízo de pertencimento; segundo a antropóloga é o respeito aos mortos, e não o *marime* ou a *vergonha*, que informa sua noção de pessoa. As regras não são inteiramente dadas; podem ser negociadas, especialmente quando se incorporam elementos novos. Certo dia estávamos filmando duas pessoas abraçadas chorando. Uma calin pergunta: “É *laje* filmar?”, e outra responde: “É *laje* não! Pode filmar!”. Ou no cemitério, uma criança pergunta: “A tampa [do túmulo] pode lavar?”, e a mãe responde: “Pode! Lá dentro não, mas a tampa pode!”. A compreensão do que é a *vergonha* depende de sua conceitualização como um processo de inovação e reprodução constante a partir das relações dadas no presente.

A bibliografia cigana descreveu como a cosmologia da poluição se inscreve no corpo feminino, estabelecendo uma divisão entre alto e baixo-ventre, por um lado, e o interior e o exterior, por outro. Entre os Calon, o sangue menstrual é “*vergonha*” (*laje*). Um homem “morre de *vergonha*” se vir um pacote de absorventes. É “*vergonha*” uma mulher usar calça, em vez disso, ela deve usar saias compridas. Depilar a perna é coisa de “mulher à toa” (*lubiin*), é “*vergonha*” (embora Calins em outros acampamentos depilem). Mostrar pés sujos é “*vergonha*”. Têm *laje* de ir ao médico *gadje*. A ideia de ter seu corpo examinado, manipulado por um *gadje* causa medo, e este está ligado à *vergonha*. “A *vergonha* é o valor nosso” sintetiza um velho. A noção de *vergonha* motiva uma série de práticas que estão ligadas à construção da pessoa calon.

Embora nunca tenham me apresentado uma teoria sobre a *vergonha*, a observação de práticas cotidianas permite dizer que, no sentido mais específico, os Calon têm “*vergonha*” quando correm o risco de entrar em contato com algo “sujo”. Observar um certo sentido de “*vergonha*” permite evitar o que eles consideram “sujo”. O corpo

feminino é especial objeto de cuidados: há prescrições para manter o sangue, a vagina, as pernas, enfim a parte inferior do corpo, longe do contato e até mesmo da visão dos homens. Uma calin que “era *brasileira*”, relata: “As mães não contam [como é o sexo], *têm vergonha*. Não falam nada disso. As madrinhas é que falam. Nem quando é pra formar moça, quando tem menstruação, as moças pela boca da mãe não sabem. Uma pessoa mais velha, amiga dela que explica pra ela. As mães mesmo não falam, *têm vergonha*”. Uma mulher que passa de saia por cima do café ou da comida leva uma bronca do marido, porque “é *laje*”. Não observar essas proibições implica falta de *vergonha*, e portanto enche de *vergonha* aos demais, que observam cuidadosamente as prescrições. Vergonha como um “bem” gera valor. Os Calons têm *vergonha*; os *gadjes* não têm *vergonha*, e são definidos como “não-valor”. Entre calons há uma disputa quanto a quem tem mais *vergonha*, ao mesmo tempo que diferentes índices são tomados para qualificá-la. Assim, uma *turma* pode considerar outra *turma* como “suja”, por depilar a perna, e esta última pode qualificar a primeira como “suja” por usar vestidos de alça, deixando os ombros à mostra. Esses índices de calonidade não são fixos, permitindo uma grande plasticidade à performance calon, que por sua vez passa despercebida ao *gadje*, localizado “fora” do sistema.

O sangue menstrual ocupa o seio desse sistema, operando uma espécie de síntese da impureza e da *vergonha*.¹⁶ De fato, ele constitui um tema tabu. Não se fala sobre as regras, especialmente diante de homens. Há uma preocupação em esconder seus traços; o contato, mesmo visual, de um homem com o sangue menstrual é perigoso; ele causaria *vergonha*. As primeiras regras de uma menina, como vimos, marcam o fim de sua infância e, como consequência, da liberdade que gozava como criança. Ela deve se vestir e se comportar conforme seu novo status, abandonando o uso de calça comprida ou peças que mostram as pernas; respeitando fronteiras de espaços femininos e masculinos que sua condição de criança permitia atravessar.¹⁷ Sua relação

¹⁶ A relação entre sangue menstrual, relações sexuais e vergonha (ou honra) é observada na cultura rural brasileira. Um estudo sobre mulheres de uma comunidade rural no Rio Grande do Sul, relata que parte das entrevistadas “vinculavam o sangramento menstrual à sujidade, à nojeira, à repugnância, o que era mais comum, eram levadas à abstenção sexual nesse período e a outros impedimentos, tais como: não lavar a cabeça, não comer alimentos gelados, não preparar maionese, não ordenhar, dentre outras atividades” (Ressel & Gualda 2003).

¹⁷ Michael Stewart descreve as crianças rom como “miniaturas” dos adultos: “eles não se vestem com roupas que enfatizam a diferença de status em relação aos adultos. As crianças rom usam versões reduzidas das roupas dos mais velhos (1999: 39). Isto é sem dúvida exato

com rapazes será mais vigiada, e seu desempenho como calin nas tarefas domésticas ao lado de sua mãe serão continuamente postas à prova. Os parentes ao redor falarão dela como uma calin “trabalhadeira” ou “folgada”.

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”.¹⁸ Em Santa Fé do Sul (abril de 2001), a avó da noiva explica:

A prova é assim: eu já comprei o pano, já mandei na costureira, já mostrei o saiotinho branquinho pra todo mundo, daí depois que ela se entregar pro marido dela, aí eu pego aquela roupa dela, eu saio de casa em casa mostrando pra todo mundo que ela foi virgem pro marido dela. Tem que pegar a virgindade da noiva e tem que mostrar pros mais velhos. Pras crianças eu não mostro não, só pras casadas, mais velhas. Eu que sou vó, eu que vou mostrar pra todo mundo. [...] Quando não é virgem, não casa na igreja. Nossa Senhora da Aparecida vira a cara. A sogra dela vai levar pra outra família de ciganos, lá em Guaíba. Quando não é virgem faz uma festinha, mas não um festão de três dias que nem esse.

A “virgindade”, a “honra”,¹⁹ 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. Assim, se a mulher contamina

para o que os Calon chamam de “roupa de calon”: meninos em geral com suas botinas e camisas e meninas quando usam vestido são de fato “miniaturas” de seus pais, usando mesmos modelos, sapatos, ornamentos. No entanto, ao menos no contexto calon, essa generalização não dá conta da liberdade da menina calin para usar, além dos vestidos, roupas de *gadje*, notadamente calças compridas e shorts. Este ponto não deve passar despercebido, pois define, visualmente, a entrada da menina para o universo adulto da *vergonha*.

¹⁸ Esse costume não é singular aos ciganos. No Brasil, Sérgio Alves Teixeira (2004) descreve o simbolismo da “camisola do dia”, usada apenas na noite de núpcias por mulheres de “camadas sociais médias e superiores”.

¹⁹ Note-se que a moralidade que associa honra e pureza feminina está presente em muitas sociedades, como vimos na análise de etnografias mediterrâneas. Verena Stolke sustenta que o universo da honra ibérico se dissemina na América colonial: “As elites coloniais reproduziam o código de honra metropolitano, em que a busca por pureza dependia daquela moralidade sexual em que a virgindade e a castidade das mulheres apareciam como o valor maior, adaptando tal código ao novo ambiente colonial. Esse elo entre pureza social e virtude sexual feminina era claro numa ideologia de gênero que atribuía aos homens o direito e a responsabilidade de controlar os corpos e a sexualidade de suas mulheres” (2006: 30). Se entre brasileiros vigora um valor moral ligado à modéstia, será preciso compreender como os Calon fazem desse código meio de diferenciação.

55

56

Entre os Calon, a infância é marcada pela ausência do sentimento de *vergonha*. Uma menina pequena tem liberdade de usar calças e andar sem blusa. Após a primeira menstruação, porém, ela deverá seguir a prescrição das mulheres adultas, usando vestidos que cubram as pernas. Mas desde pequenas usam vestidos “de calin” nas festas. Bebidas alcoólicas, cigarro e o uso de instrumentos cortantes são eventualmente permitidos às crianças.

55 e 56 - Itaipericica da Serra, janeiro de 2010.

quando expõe seu interior durante o período menstrual, também é contaminada se o interior é “misturado” com o exterior, após a relação sexual. A menina virgem se inicia no universo da vergonha quando da primeira menstruação. Ela só se torna de fato agente de poluição depois de sua primeira relação sexual. Eis porque a avó da noiva faz a distinção entre mulheres casadas e solteiras quando vai mostrar a “prova” da virgindade da neta.

A ideia de que o que importa na produção da pessoa calon não é a manutenção de uma essência pura, mas a *diferenciação* está presente também nas práticas de limpeza descritas mais acima. A limpeza não é um valor em si. O valor está antes no processo contínuo de diferenciação, realizado por meio de técnicas de lavagem e de purificação, do qual a limpeza aparece apenas como *diferença*.

Essa conceitualização fica mais clara no contexto das barracas. Talvez imperceptível à sensibilidade *gadje*, a fronteira entre o interior e o exterior da barraca é no entanto bastante clara quando se considera o trabalho de diferenciação entre o interior e o exterior realizado pelos Calon. Ele cria dois mundos, um fora e um dentro da barraca. O lixo (restos de comida, uma garrafa de plástico, um potinho vazio de danoninho, uma embalagem...) é arremessado para fora da barraca, num gesto característico: literalmente lançam-se dejetos para fora. O lugar onde eles aterrissam não vai além de um ou dois metros da barraca, onde se mantêm à vista de quem está dentro dela. A comida logo desaparece graças à chegada imediata de um cachorro, um galo ou uma galinha, mas o lixo permanece. É claro que há variações entre os acampamentos e entre as pessoas. No pouso alugado de uma brasileira, em que a dona vivia a poucos metros de distância, uma área mais afastada era reservada ao lixo, evitando que a área comum do acampamento ficasse demasiado suja. Mas o acúmulo de detritos é um cenário comum quando não há um *garron* “tomando conta” do terreno. O espaço fora das barracas, ainda que seja de intenso uso por ser o espaço de circulação no acampamento, acumula detritos de todo tipo: embalagens, restos de objetos, escombros, pilhas usadas, brinquedos quebrados. Essa é a paisagem visível ao *gadje* de fora. [foto 29] É de dela que o interior da barraca se diferencia. Certa vez, uma das crianças entrou com sua bicicleta deixando uma marca de água suja no chão de uma barraca. A dona (há um forte senso de propriedade em relação à barraca) correu gritando para que saísse dali; “não suja a minha barraca!”.

A lógica da separação parece escapar mesmo aos *brasileiros* que convivem com eles. Ouvi várias vezes comentários indignados de *gadjes* sobre o lixo deixado ao redor da barraca, que se tornava ainda mais aberrante em contraste com o reconhecimento da notável arrumação do interior. De fato, os Calon não enunciam o sistema. Em nenhum momento de meu campo tive a graça de uma “explicação” sobre o que quer que seja. É somente por meio da observação – às vezes afetada por outras etnografias – e da descrição analítica que dela deriva, que é possível extrair uma lógica dessas práticas. Ao descrever a ostensiva diferença entre o tratamento conferido ao interior da barraca – zelo exacerbado de limpeza –, e aquele dado ao exterior – puro desdém, ou produção deliberada de sujeira –, é que o mecanismo torna-se visível.

Modos de arrumar

Esse processo de *diferenciação* que os Calon empreendem para criar simultaneamente um “interior” e um “exterior”, inclui, além das práticas ligadas diretamente à limpeza, outras ligadas ao sentido mais amplo de poluição. A síntese oferecida por Mary Douglas (1966) segue sendo relevante para definir o campo simbólico da poluição:²⁰

Onde há sujeira há sistema. Sujeira é subproduto de uma ordenação e classificação sistemática de coisas, na medida em que a ordem implique rejeitar elementos inapropriados. Esta ideia de sujeira leva-nos diretamente ao campo do simbolismo e promete uma ligação com sistemas mais obviamente simbólicos de pureza. ([1966] 1976: 50).

Assim, “noções de ordem” e “modos de organizar” também têm lugar na discussão sobre poluição, na medida em que fazem parte do processo de diferenciação. Seguindo visitas a acampamentos calon da mesma família extensa, em diversas cidades do interior do estado de São Paulo, a recorrência no padrão da ordenação da barraca é surpreendente. O sistema construtivo é basicamente o mesmo em todas elas. Uma lona de caminhão, às vezes dupla (do lado externo laranja e do interno preta), sobre uma estrutura de madeira, amarrada com cordões e estacas, resulta em um

²⁰ A obra de Mary Douglas foi criticada por McKim Marriott (1976: 110-11) por basear-se em uma teoria orientada pela noção de fronteira [*boundary-oriented theories*], típica do pensamento dualista ocidental. Marriott critica o tratamento de “anomalia” que Douglas dá à “transposição de fronteiras” [*boundary flows*] em contextos de purificação e separação, que deveria ser, antes, considerado como inevitável e inerente ao pensamento hindu. Esse “aviso”, ou correção, não invalida a discussão que farei a seguir.

57

58

59

Arrumação da barraca

57 - Há uma forma prescrita para se ordenar os objetos na barraca: “Primeiro vem a água, depois a louça, depois os copos, pratos e mantimentos, depois o fogão, a máquina de lavar (tanquinho), a geladeira, o som e a TV”. A foto foi tirada no período de luto, como se pode notar pela sobriedade das cores dos tecidos usados.

58 e 59 - Há outros objetos também: bichos de pelúcia, caixas com materiais, e papeladas, ventilador. As lonas laterais são compradas de um *garron* conhecido de Chalaque, que recicla lonas de publicidade.

60

61

A limpeza da louça deve *aparecer*

A louça deve ficar “exposta” no limite externo das barracas, de modo que todos possam vê-la. O capricho a que se entregam as calins quando lavam as vasilhas é prova do que essa limpeza “faz” entre os Calon.

As barracas são feitas de lona de caminhão ou de publicidade, em geral bastante coloridas, que contribuem para o “estilo calon”, feito de uma bricolagem de elementos extraídos do mundo dos *gadjes*.

60, 62 - São Bernardo do Campo.

61, 63, 64 - Itapeverica da Serra

63

62

64

espaço coberto de cerca de 20m², as laterais e o fundo são tampados com lonas mais leves. Outras lonas podem ser acrescentadas de modo a estender a barraca a dimensões variáveis, chegando a cerca de 80 m², conforme o tamanho e a riqueza da família. [fotos 19, 20, 21]

O interior das barracas é submetido a uma estrita organização: olhando-as de fora, do lado esquerdo ou direito, uma seqüência de móveis-objetos: a louça (panelas de alumínio, vasilhas, copos e pratos) extremamente brilhante é exposta na divisa ou para fora da barraca; em seguida, eletrodomésticos com aparência de novos, muitas vezes enfeitados com adesivos de desenhos infantis, time de futebol, estrelas: o tanquinho, a geladeira, o fogão; sobre o *jirau* coberto por um plástico decorado, os potes com mantimentos, o microondas e as caixas com os pertences pessoais, um porta-retrato, espalhafatoso aparelho de som, a televisão, uma imagem de Nossa Senhora Aparecida. Duas prateleiras feitas de tábuas improvisadas atravessam toda a extensão do fundo da barraca. Também cobertas por panos (renda, chita ou cetim de cores exuberantes) elas sustentam os enormes sacos de cetim que envolvem sacos de mesmo tamanho feitos de lona plástica impermeável (não raro sacos de ração animal, de 25kg) onde são guardadas as vestimentas, roupas de cama, toalhas; ao lado dos sacos, um colchão dobrado revestido com lençol de elástico com babados, e cobertores dobrados e empilhados que serão utilizados como colchões pelas crianças, ou por alguma visita, à noite. [fotos 65-73]

Entre a estante e a lona que fecha o fundo da barraca, cria-se um espaço íntimo: uma espécie de corredor, onde as pessoas tomam banho de bacia quando o pouso não tem banheiro, e onde trocam de roupa. [foto 20] Ali são acessíveis os sacos de roupa e outros pertences da família, como ferramentas, brinquedos, enxoval, mercadorias a serem vendidas, um rádio quebrado, o costureiro. Toda barraca tem uma caixa onde guardam-se “papéis”. Documentos (como certidão de nascimento, às vezes plastificada, protocolos, folheto de caderneta de poupança,) são embalados em saco plástico para não molhar. Mas uma profusão de pequenos papéis recortados caracteriza esse “baú pessoal”. Guardam em geral números de telefone de parentes, ou de pessoas conhecidas. Muitas vezes são números soltos, sem nome de pessoa, reconhecidos pelo formato e desenho do papel ou cor da caneta em que foi anotado. Fotos da família de até vinte anos atrás são comuns; santinhos, receitas médicas e pedaços de caixas de remédio também se somam à papelada.

65

66

67

68

65 - Menina calin em sua barraca no *pouso* de São Bernardo. Pode-se comprovar como opera a lógica da mediação e adição dos tecidos: tapete, colchão, colcha, cortina; colchas de cetim e chita cobrindo os jiraus. Sobre os eletrodomésticos, outros tecidos, uma boneca com “roupa de calin”, de babados, rendas e fitas, e uma imagem de Nossa Senhora.

66 e 67 - Casais jovens em suas barracas. Observa-se que a arrumação da barraca segue uma rígida regra: os cobertores dobrados esticados em pilha, com os sacos de cetim dos lados. Os vestidos das calins estão em continuidade com a estética da barraca, indicando como a *vergonha*, o valor calon, tem que *aparecer*.

68 - Barraca dos noivos no terceiro dia do casamento. Todos os parentes que compareceram à festa cooperaram na montagem e arrumação da barraca. Os homens esticaram a lona, as mulheres lavaram caprichosamente a louça, varreram o chão, arrumaram as cobertas, esticaram os tapetes, explicitando o valor de uma barraca.

No centro, no sentido longitudinal da barraca, fica a cama de casal, coberta por uma colcha de cetim com babados. Muitas vezes o colchão é dobrado durante o dia, deixando o estrado de madeira aparente. Um tecido de malha sintética está reservado para cercar a cama à noite, servindo de mosquiteiro. Não há outras camas, nem sofás; apenas um estrado de madeira, onde serão estendidas as cobertas. Dentro da barraca, ainda, um espaço é reservado para o carro ou a caminhonete. Um carro nunca passa a noite ao relento, e é normalmente coberto com uma capa. [foto 93] Uma cortina, que fica recolhida durante o dia, separa esse espaço interno do exterior. Mesa e cadeiras de plástico são situadas numa espécie de “varanda” da barraca, em um espaço intermediário, coberto, entre a cama e o exterior. É curioso notar que as barracas são freqüentemente rearranjadas internamente. A fileira da louça, fogão, geladeira, mantimentos etc. passa do lado direito para o lado esquerdo, ou vice-versa. A cama, que olhava para um lado é virada para o lado oposto. Os sacos de cetim trocam de lugar com os cobertores. A alteração constante redonda na mesma ordem, e com isso parece apenas reforçá-la.

Nessa arrumação toda, duas lógicas parecem operar simultaneamente. Uma delas eu chamaria de “lógica da mediação”, que definiria o costume de interpor um tecido entre as coisas e o mundo exterior. Na barraca, essa mediação se reproduz em diferentes escalas. Todos os objetos da barraca, com exceção da louça, são cobertos por algum tipo de tecido. Como resultado, em alguns casos, observa-se uma sobreposição de objetos e tecidos em camadas sucessivas: o jirau de madeira sobre o chão, coberto por um plástico, onde é colocado o microondas, sobre o qual há uma toalhinha de mesa, sobre a qual repousa um altar de madeira de Nossa Senhora, coberto, por sua vez, por uma renda. As roupas são guardadas em sacos de plástico impermeável, que são envoltos por sacos de cetim decorados. O carro é coberto por uma capa, e tudo isso é ainda englobado pela barraca, que é em si mesma uma lona esticada. O tecido é portanto um elemento recorrente em diferentes escalas. Sua natureza “dobrável”, “empacotável” e de fácil transporte não deve passar despercebida. Trata-se de um mundo que se reduz e se expande conforme a necessidade. A *flexibilidade* parece ser uma qualidade fundamental.

69

70

73

71

72

Arrumação da barraca

Cores e disposição se repetem nas barracas

69 - Itapecerica da Serra, 2007.

70 - Itapecerica da Serra, 2010. Debaixo do estrado, as botas e um cachorro dormindo.

71 - Itapecerica da Serra, 2007. Aparelho de som é colocado à mostra durante "festa cigana".

72 - Rio Branco do Sul, 2008.

73 - Itapecerica da Serra, 2010. Menina calin posa para foto.

À lógica da mediação sobrepõe-se outra lógica, que eu chamaria de “lógica aditiva”,²¹ que consiste na imagem de potencialmente “estender”, adicionar, algo ao que é previamente dado. A construção da barraca responde a essa lógica, na medida em que ela não é concebida como uma unidade acabada, mas como um produto da junção de partes, que pode potencialmente ser estendido. [fotos 12-15, 21] De fato, esse processo fica claro quando, por exemplo, um calon formula o desejo de comprar uma nova lona para aumentar a barraca.²² O tamanho da barraca é sinal de status, e membros de uma família anunciam com orgulho, em outros acampamento, o fato de terem uma barraca grande feita de duas, três lonas. “Minha barraca é grande”, diz uma calin em Curitiba, “a minha é maior, não é Florencia?”. A extensão da barraca também representa o tamanho da família. Um casal tem uma barraca pequena, que é estendida quando têm filhos. Da grande barraca familiar se desprenderá uma nova, ao lado, onde o filho (ou filha) recém-casado irá se instalar, procedimento que continua na extensão da barraca original.²³ Os vestidos também são compostos por uma sucessão de camadas: anágua e a saia propriamente dita, que é em si feita de faixas de tecidos costuradas.

Finalmente, é preciso dizer que os tecidos são reconhecidos em sua especificidade. Cada família tem seu conjunto de tecidos. Há jogos de tecidos para distintas situações: para o cotidiano, para dias de festa, para o período de luto. E cada tecido tem um “lugar marcado” na barraca. Cores, qualidade, textura, exuberância da

²¹ Agradeço a Susanne Kuechler por me fazer notar esse mecanismo que se mostrou tão difundido entre os Calon.

²² Chamo a atenção para uma concepção de mundo que não tem o “todo” como paradigma. O procedimento não se confunde com mera “ascensão social”, em que se compra uma casa maior. A troca de uma casa menor por uma casa maior é sempre uma troca entre duas “unidades”. A extensão da barraca, diferentemente, aponta para uma noção de permanente incompletude e potencialidade de extensão e retração.

²³ As observações de Patrick Williams sobre o padrão de ocupação de casas entre Rom Kalderash em Paris ecoam essa lógica. Uma casa comprada deve abrigar o casal com seus filhos solteiros. A construção que servia de lavanderia passa a ser usada pelo filho mais velho e sua esposa, por um irmão ou outro parente. Quando outro filho se casa, um novo quarto é improvisado com blocos de gesso ou um trailer é estacionado. “A cada vez que um novo casal se forma uma construção será estendida, como se uma nova barraca tivesse sido erguida” (Williams 1982: 331). Cabe notar entretanto que esse padrão é observado em famílias brasileiras. Sem ir muito longe, a construção de Socorro, a dona do terreno de Itapequerica, foi desenvolvida dessa mesma maneira, sendo ampliada para abrigar as novas famílias de seus três filhos.

decoração e dos adereços e idade dos tecidos são critérios para adequar seu uso. Pode-se estar certo de que a família será observada e eventualmente julgada positiva ou negativamente segundo os trajes de sua barraca em cada ocasião. Por tudo isso, há um forte senso de propriedade em relação à barraca. Ela demanda trabalho; e o trabalho deve “aparecer”. A barraca se apresenta, então, como a *materialização* da *vergonha*²⁴ produzida pela família que a habita. Camadas de mediação, flexibilidade, englobamento e adição parecem mecanismos a serviço dessa produção de “vergonha” como modo de se fazer calon continuamente.

D) Modos de vestir o corpo, estilo e agência

Roupas, adornos, tatuagens e dentes de ouro

Homens e mulheres calon dispõem de um amplo e detalhado arsenal estético que funciona ao mesmo tempo como “traço identitário”, diferenciando-os dos *gadjes* e mostrando-se *ciganos*, e como *aparência cigana*, a performance apropriada de um modo de ser calon. Com efeito, a primeira medida tomada em relação a um *gadje* que se casa com um calon é vesti-lo à moda calon, é torná-lo *visualmente* parecido a um calon.²⁵ O corpo é suporte de diferenciação, no qual a roupa, as tatuagens específicas e os dentes de ouro cumprem um papel fundamental.

Os homens usam calça jeans, camisa de modelo social, de viscose ou algodão, em geral abertas até o terceiro botão, de cores vivas e até berrantes, lisas ou estampada, cinto de couro com fivela metálica grande trabalhada com figuras de cavalos ou touros, e inscrições como “Cia de rodeio”, “Bodacious” (touro famoso por sua fúria) [foto 4]. Na cintura, exibe-se um celular preso em uma capinha, um canivete envolto por um envelope de couro, e ainda uma corrente enganchada no passador prende as chaves. Botas de couro de todo tipo, algumas de bico fino e salto, coloridas e com

²⁴ Note-se que aqui uso a noção de “vergonha” em um sentido mais amplo, ligado a um “modo calon” de pensar e ordenar as coisas do mundo. Devo desenvolver esse conceito mais adiante.

²⁵ Nas etnografias amazônicas de Kelly (2005; [2003] 2009) e Vilaça (1999, 2006), “virar branco” alude a uma transformação no *corpo*, e a *incorporação* de roupas do branco é um aspecto relevante do tornar-se branco. Essa transformação insere-se no entanto em uma ontologia perspectivista, cujas implicações são próprias a essa área etnográfica. Meu interesse é entender o que significa “virar *gadje*” ou “virar calon” na lógica calon.

adornos de couro ou metal; o chapéu de palha ou feltro completa o visual. A esse “estilo *country*”, compartilhado com fazendeiros, boiadeiros e peões do interior do estado, somam-se outros elementos – cabelo comprido amarrado com um elástico, dentes e acessórios de ouro – que deslocam o calon da figura do caubói [fotos 49, 66, 67]. Há uma profusão de correntes grossas, pingentes em forma de ferradura, anéis, pulseiras e relógio, de ouro ou dourados. Fica claro que quando se possui ouro, ele é exibido. “Eu tenho que juntar o meu ouro de novo”, diz um calon, sugerindo que uma pessoa deve possuir uma certa quantidade de ouro. O desejo de ter e exibir (mais) uma corrente de ouro está presente nas conversas cotidianas.

As marcas corporais são parte constitutiva da pessoa calon. Dentes incisivos centrais e laterais, caninos e pré-molares, superiores e inferiores cobertos de ouro fazem do sorriso dourado um traço diacrítico dos ciganos entre *brasileiros*. Algumas crianças têm os incisivos laterais forrados. Os dentes são serrados para que se possa encaixar uma capa de ouro ao redor de cada um deles. Um dentista *gadje* conhecido faz o trabalho e oferece “modelos”. Em São Bernardo uma das calins estava com os dentes serrados à mostra, à espera de consulta para receber o novo modelo de capa de ouro, em que a superfície lisa é trocada por um desenho de listras vazado. Um mostruário de cruzeiros e outros desenhos geométricos vazados estavam à disposição do cliente. Finalmente as tatuagens. Os Calon usam abundantemente tatuagens em várias partes do corpo. Uma das tatuagens características desses Calon é um ponto tatuado no rosto, normalmente na bochecha. Os Calon costumam ter essa marca desde a infância, traço que os diferencia dos ciganos Rom.²⁶ A maioria das mulheres casadas têm tatuagem: além do ponto tatuado no rosto, exibem desenhos e escritos na perna, pé ou mão: flores, beija-flores, borboletas, nomes – os seus próprios, de seu marido ou filhos ou mesmo religiosas, como “Jesus” – bem como frases como “eu te amo Jade”, “Simone amo Dinho”. Entre os homens, tatuagens no braço, costas, tronco e pernas, geralmente meio borradas e descoloridas, figuram animais, um rosto de mulher ou uma mulher de corpo inteiro, Jesus; nomes e frases também são tatuados, às vezes de

²⁶ Uma conversa com uma romni Kalderash que se casou com um calon e se “fez” calin: “Os Calon faz pintinha de tatuagem e as ramin não.” [Mas você tem umas pintinhas...] “Tenho porque meu marido fez” [Você tem tatuagem também de ramin?] “Não. Nenhuma.” Por quê? “Porque nossa tradição não usa.” Não? “Não. É muito difícil. Algumas só que tem; não é todas que tem; a pintinha é de Calon”. (DVD 82)

74

Modos de vestir

74 - Calin em Itapecerica com vestido de modelo mais comum entre essas calins. As mulheres indicam que “cobrem os ombros”, e se opõem às que usam “alcinha” (ver fig. 78). Brincos de ouro no modelo calon, e um conjunto de pulseiras completam o visual.

75 - Calin em Jaboticabal, parente da turma de Itapecerica, com o mesmo modelo. Note-se o uso de contraste entre tecido e rendas, em ambos casos.

76 - Exemplo de modelo de brinco de ouro usado pelos Calon. Há variações, mas todos guardam o mesmo estilo.

77 - Rosa, vestindo outro exemplo do mesmo modelo de vestido.

78 - Calins de Itapevi, “não parentes”, mas conhecidas da *turma* de Itapecerica. Ao ver esta foto, as calins de Itapecerica comentaram os modelos de “alcinha” usados pelas outras: “Que vergonha!”

75

76

77

78

forma bastante tosca, sem um desenho prévio. Minha interação com homens foi restrita, portanto não tenho muitos dados sobre como eles falam de suas roupas e dessas marcas corporais, e como estas servem a propósitos de diferenciação. Isto explica a desproporção entre o material masculino e o feminino que exploro a seguir.

Entre essas calins, o mais evidente elemento de calonidade é o vestido. A blusa do vestido é em geral feita com mangas franzidas, corte abaixo do seio e cintura marcada. São costurados encaixes de renda na extremidade das mangas, no corte abaixo do seio e na cintura. A saia do vestido é montada com cortes de tecidos, franzidos e costurados com encaixes de renda e fita, cuja largura aumenta sucessivamente de modo a torná-la rodada. Sob a saia, usam uma espécie de anágua de tecido sedoso e sintético, tipo lingerie, normalmente de cores claras. Fitas e rendas enfeitam o vestido, que deve cobrir a canela. O vestido, ou conjunto de saia e blusa, é o único tipo de roupa usado pelas calins, inclusive para dormir.²⁷ Nos pés, chinelos ou tamancos. O cabelo, comprido, por vezes com mechas descoloridas, ou inteiramente pintado, anda sempre preso, com uma piranha, lenço ou elástico, e em dias de festa, com um adorno de flor – preferencialmente um cravo ou uma rosa de plástico. Brincos, correntes, pulseiras e anéis de ouro são usados no acampamento, e bijuterias em abundância (antebraço coberto de pulseiras, por exemplo) são preferidas para ir à cidade, dizem, como precaução ao roubo. Os brincos de ouro são encomendados a um ourives quando a menina é “moça” e seguem um modelo bastante regular. Três argolas, uma pequena, uma média e uma grande, englobadas sucessivamente, com adornos pendurados no centro e em toda a extensão da argola maior, formando uma franja de ouro.²⁸ [fotos 74, 77, 80, 84]

Além da aparência, a saia tem funcionalidade. O fato de ela ser em camadas permite que a camada exterior, de babados, visível, seja manipulada servindo a múltiplos propósitos, como secar as mãos, limpar o próprio rosto ou o de uma criança, sem que o corpo da mulher fique exposto [foto 79]. Além disso, mulheres deitam de lado, ou sentam no chão sem que haja necessidade de interpor um tapete ou outro tecido,

²⁷ A troca de roupa ocorre após o banho, normalmente no final da tarde. As mulheres dormem com esse vestido “limpo”, e permanecem com ele todo o dia seguinte, até o horário do banho.

²⁸ Agradeço a Mylene Mizrahi por me ajudar a descrever os detalhes da vestimenta e dos tecidos usados pelos Calon.

79

80

81

82

79 - Calin usando o vestido para limpar o rosto. Vê-se a anágua por baixo, que protege o corpo de ser visto.

80 - Prima irmã de Chalaque em Carapicuíba, acompanhando a mãe na rua. Note-se a diferença do modelo e dos tecidos (este rendado). O brinco também tem outro modelo. Nessa ocasião sua família não estava no mesmo *pouso* de Chalaque.

81 - Retrato posado de calon recém arrumado para a festa de casamento. O uso do branco por parte dos homens calons para ir à igreja é recorrente.

82 - Casal, pais do grupo de irmãos de Rio Branco do Sul. Ao ver esta foto, a comadre do casal dizia para os seus em Itapecerica: "Eles andam assim direto e reto!", chamando a atenção para a limpeza e cuidado com que seus compadres viviam.

deixando claro que o vestido é em si considerado “a” mediação entre o corpo da mulher e o mundo. O baixo-ventre deve ser submetido a uma reforçada “mediação”, provida pela sobreposição sucessiva de tecidos da saia: a anágua, faixas de tecidos sobrepostos, as rendas e fitas sobrepostas, fazendo do vestido um *agente* na manutenção da *vergonha*.

Estilo e agência

As calins distinguem cores fortes e cores claras: de um lado, azul escuro, “cor de alface”, “cor de cravo”, “cor de rosa”,²⁹ laranja fosforescente, roxo, rosa escuro, amarelo forte; e de outro, rosa claro, azul claro, amarelinho, branco. Tecidos em geral finos, transparentes, de composição mista, como crepe de algodão, lisos, estampados ou com relevo servem a diversos modelos: com manga comprida, curta, de alça ou de alça com manga separada e presa ao braço por elástico, feita de um tecido mais fino e transparente; às vezes com pregas sobre o busto ou com fitas cruzadas formando desenho similar ao dos ajustes de um espartilho; “conjunto” de saia e blusa, ou vestido em uma peça só. O comprimento da saia varia, mas sempre cobre a canela, ou chega até os pés. Fitas e rendas coloridas são sobrepostas aos tecidos, podendo criar contraste ou continuidade de tom com o tecido de fundo. [fotos 74-82]

A similaridade entre os vestidos e o afastamento diferencial em relação à roupa “simples”³⁰ dos *gadje*, sugere que estamos diante de um “estilo”, no sentido que Alfred Gell (1998) dá ao termo em sua teoria antropológica da arte. A unidade de estilo analisada por Gell não é constituída por indivíduos ou escolas, mas por “culturas” ou “sociedades”. Ele argumenta que a saliência psicológica (as diferenças perceptivas) de uma obra de arte é função da relação estilística entre uma obra qualquer e as demais obras do mesmo estilo. Assim, sua análise enfoca as *relações*

²⁹ Seria interessante pesquisar mais a fundo esse vocabulário cromático associado à botânica.

³⁰ Além das roupas, os carros também são vistos como “simples”, quando desprovidos de uma série de acessórios. Paulinho conta que o gol dele veio “simples”, “eu fui colocando som, rodas...”. Caberia, em outra oportunidade, aprofundar no entanto, até que ponto esse visual calon se alimentou da própria estética carnavalesca brasileira, exagerando brilhos e cores (os tecidos são comprados nos mesmos centros comerciais que provêm matéria prima aos *brasileiros*), cujo efeito visual não se encontra entre ciganos alhures. Tudo se passa como se os Calon usassem o “tipicamente brasileiro”, para subvertê-lo, por meio da *vergonha*, em “tipicamente calon”. Assim, diferenciam-se da *brasileira* de roupa *simples* no cotidiano, e também da *brasileira* do carnaval, associada à exibição vergonhosa do corpo feminino.

entre as obras para definir o seu *estilo*. O propósito formal da análise é identificar eixos de coerência dentro do conjunto. O conceito de “objeto distribuído” [*distributed object*] é usado para descrever uma obra individual que contém intrínsecas as relações com as demais obras que compartilham com ela o mesmo estilo. Como resultado, cria-se uma “rede de relacionalidade transformacional” [*network of transformational relationship*] entre motivos, sem centro ou origem: qualquer obra pode ser compreendida como transformação da obra vizinha. Esta formulação se resume na ideia de que um estilo são “relações entre relações” (1998: 215). Não será possível enfrentar neste ponto uma análise exaustiva do “estilo calon”, mas para efeito da descrição, é relevante ter presente a definição de Gell, não apenas do conceito de “estilo”, mas da noção de “agência” – como um sistema de ação imbuído de intencionalidade e capacidade de transformação do mundo – subjacente a toda sua análise de cultura material. A esse respeito, cabe incluir ainda a reflexão de Diana Young (2006)³¹ sobre “cores”, na esteira da materialidade gelliana. A autora se pergunta: como a cor anima as coisas? que efeito causam as coisas coloridas nas relações sociais? A ênfase na agência dos objetos, e das cores a eles aplicadas, revela-se uma conceitualização oportuna para compreender o papel de objetos, especialmente os que configuram um “estilo”, nos processos de diferenciação dos Calon que busco descrever aqui.³²

A definição desse “estilo” calon deve considerar, assim, as variantes de um motivo. A “saliência psicológica”, isto é, a percepção de que um vestido ou uma barraca é “tipicamente calon” está ligada ao fato de que outros vestidos e barracas compartilham o mesmo estilo. Somente atentando para o conjunto de peças é que é possível extrair o “estilo”. Quando Guimarães Rosa escreve: “Os ciganos eram um colorido”, ele está descrevendo a saliência psicológica dos ciganos de seu conto, portanto, seu “estilo”.³³ Poderíamos definir o princípio que rege a relacionalidade

³¹ Esta discussão sobre cultura material é devedora dos comentários de Susanne Kuechler e de estudantes do departamento de cultura material do University College of London durante o Writing up seminar entre setembro de 2008 e junho de 2009.

³² O “estilo calon” que descrevo aqui é reconhecido no senso comum brasileiro como “estilo cigano”. Chama-se “ciganinha” uma blusa com manga franzida, decote, laços e acabamento rendado, vendida em lojas de grande público. Um vestido comprido colorido com fitas e rendas, e um detalhe de fitas cruzado no seio será identificado como “fantasia cigana”.

³³ Em “Faraó e a água do rio”, in *Tutaméia – Terceiras estórias* ([1967]1969: 60).

transformacional do estilo calon como um “princípio aditivo de materiais de cores e texturas heterogêneas”. Um tecido da barraca de uma cor berrante não faz o “estilo” calon; apenas com a justaposição de materiais de cores heterogêneos é que se criará o impacto do colorido e do patchwork que configura o “estilo” calon. Da mesma forma, um vestido calon sozinho é em si produto desse princípio, ao sobrepor tecidos, rendas e fitas de cores contrastantes, mas ele só pode ser entendido como uma variante de um “estilo” que emerge da relação com outras variantes.

Essa concepção permite entender a relacionalidade inerente ao conjunto de vestidos e tecidos de barracas (como colchas, cortinas e panos de fundo) usados por estas calins e as de outras *turmas*. De fato, não é possível estabelecer um modelo original do qual os demais sejam derivados: as variações entre vestido com fitas em contraste de cor, ou em continuidade; entre busto com pregas ou com detalhe de fita cruzado mostram as transformações, sem que possamos estabelecer um ponto de origem.³⁴ Disto decorre que uma *turma* não está intrinsecamente ligada a um modelo, mas assumirá uma certa configuração entre modelo, cores e detalhes que, vistos de fora produzirão um efeito de diferenciação. Fazendo parte do mesmo “estilo”, os vestidos e panos estão em relação de transformação entre si.

As calins são extremamente perceptivas aos detalhes dos vestidos. Comentam modelos de calins de outras *turmas* que encontram na rua, que viram em fotos, e pedem à costureira para mostrar os vestidos de outras mulheres. De fato, os vestidos, com seus modelos, cores e tempo de vida, podem ser tomados como agentes, carregados de intencionalidade, que produzem efeitos nas pessoas (Gell 1998: 6). As calins de São Bernardo e as de Jaboticabal têm modelos similares, usam cores chamativas como vermelho vivo e fosforescentes laranja, verde e rosa, com fitas “contrastantes”, branco sobre vermelho, preto sobre amarelo, rosa escuro sobre rosa claro, vermelho sobre azul. Umas e outras usam mangas, mas os modelos de uma família têm pregas no peito, e acabamento com renda na manga curta; enquanto as de outra, além da manga cobrindo o ombro, têm uma manga larga, mais solta, que chega

³⁴ Talvez uma exceção possa ser feita em relação às mangas. Uma calin comentou que *agora* podia usar vestido “de alça”, que antes não se usava. “A moda antiga já era”, diz, chamando a atenção para a associação de um modelo de “manga”, que cobre o braço, ligado à moralidade.

a cobrir até o antebraço. As calins de Itapevi usam saia e blusa de alça, e uma manga destacada da blusa.

Os vestidos são produzidos em levadas. Idealmente comprem tecidos e rendas em São Paulo, na Rua 25 de Março, freqüentada por multidões. A variedade de tecidos, ornamentos, decoração de festa e uma infinidade de produtos, que são vendidos em lojas e camelôs a preços baixos, valem a viagem. Depois, separam o material de cada vestido (os tecidos para anágua e vestido, mais as fitas e rendas que se quer combinar e as linhas) para levar vários pedidos à costureira no Itaim Paulista (na região norte da cidade). Em São Paulo, a costureira que visitei era a mesma que atendia a ciganos de todas as regiões da cidade e aos de Jaboticabal também. Neguinha é conhecida por todos. Mulher de forte caráter, magricela, que em minha presença desafiou uma calin que havia reclamado que o vestido não servia: “Você traz um tecido certo, engorda e depois vem dizer que não cabe!”. “Eu conheço a ciganada toda!”. Peças de roupa podem viajar com parentes entre cidades até chegar à sua casa, e os vestidos prontos viajam no sentido inverso. Entrega-se à costureira um vestido feito como modelo. Apesar da diversidade de modelos disponíveis ou possíveis de serem inventados, freqüentemente as calins de uma *turma* mandam fazer uma leva inteira com o mesmo modelo. Como a confecção dos vestidos é sazonal, produz-se uma certa homogeneidade na *turma* a cada vez que se encomenda uma leva de vestidos e tecidos da barraca. Isto não impede porém que uma calin se comporte sob um “modo diferenciante” (para usar a nomenclatura de Wagner 1975) produzindo individuação, que pode eventualmente dar início a um novo estilo. Finalmente, há uma distinção entre os vestidos do dia a dia, pra ir “pra rua”, dos vestidos de “festa”. Estes são mais refinados: quando o tecido não é ele próprio feito de lantejoulas coladas, moedas, rendas e fitas douradas ou prateadas são acrescentadas aos babados usuais [fotos 83-85]. Todo essa exuberância é silenciada durante o luto de um parente próximo, quando apenas roupas velhas e de cores sóbrias são usadas em respeito ao morto. A aparência é portanto dotada de intencionalidade e potencial de afetar o mundo, transformando-o. Não há uma “calonidade” pré-existente que deve ser cumprida por meio do uso de tais e tais vestidos, antes, a calonidade é ela própria performativa, na medida em que é na performance dinâmica de interação e diferenciação que ela se cria.

Fotos antigas mostram que ao longo do tempo os modelos são ligeiramente modificados: uma pala sobreposta semelhante às golas de marinheiro, desaparece, em prol de um franzido no busto, uma manga comprida dá lugar a uma manga mais curta, novos materiais são incorporados. A reprodução de um modelo pode potencialmente incorporar algo novo, observado de outras calins ou inventado, em relações de transformação próprias ao “estilo” destes Calon. As Calins de Itapecerica e suas parentes de Jaboticabal usam o termo “roupa simples” para descrever as roupas de *gadje*. “Não é colorida”, “não é enfeitada, que nem a nossa”. Uma delas, descrevendo seus vestidos guardados em outra cidade, dizia: “Eu tenho meus vestidos tudo certinho, com renda com fita, tudo”. O “certinho” aqui provendo a definição do ideal da vestimenta. O que há de similar em todos os vestidos é a diferenciação exacerbada entre eles e a roupa *simples* dos *gadjes*.³⁵ Entre calins “mineiras”, pertencentes à mesma família extensa, mas de *turmas* diferentes,³⁶ detalhes nas mangas dos vestidos são apontados, e ganham significado. A adesão ao modelo *atual* da sua *turma*, embora não seja total, cria um traço distintivo que as diferencia em relação às demais.³⁷ A diferença torna-se mais evidente à medida que se vai afastando da família extensa.

O estilo de que estamos tratando parece ser disseminado entre todos estes Calon “mineiros”, que vivem no estado de São Paulo ou no Paraná, mas não pode ser

³⁵ A vestimenta e a barraca mostram-se também elementos de diferenciação entre roms e calons. Uma mulher kalderash que estava acampada em Jaboticabal, embora casada com um calon de Brasília, mantinha sua barraca e seus vestidos à moda rom. Sua barraca era feita de uma peça única, com tecidos costurados no formato da barraca; o espaço interno tinha divisórias de tecido para o quarto e cozinha, e a recepção era feita numa espécie de sala, com sofás. Seus vestidos traziam fitas pretas e medalhinhas douradas. Outra romni kalderash, casada com um calon, e vivendo ao modo calon, chama a atenção para as diferenças: “barraca nossa não é assim; já é mais de outro jeito. A nossa é armada com varão aqui de banda; e a deles não é; a nossa é tudo costurada, tudo junto, e a deles não; a deles é diferente do que a nossa”.

³⁶ Ver capítulo 6 sobre parentesco e unidades políticas.

³⁷ Maria, a protagonista do capítulo 1, encomendou seus vestidos a partir de um modelo diferente do de sua sogra e cunhadas, tomado de outras calins. Ela diz preferir conjunto de saia e blusa a vestidos, que, segundo ela, são muito quentes. O fato de seu sogro ter oferecido de presente mais da metade de seus doze conjuntos prova que a adesão a um modelo dentro de uma turma não configura uma *regra*. Ela é antes uma escolha comum, suficientemente disseminada para ser notada como um traço de uma *turma*, num determinado “presente”. No capítulo 6 devo estender a discussão sobre *turma*, onde se observará que a mudança de *turma* é contínua, evidenciando, assim, que a correlação entre “vestido” e *turma* é provisória e constantemente refeita.

83

Aparência cigana e cuidado

Estas são as típicas fotos de “menina moça”, que os Calon insistem em tirar, para a qual se arrumam especialmente. O banho, o vestido, a maquiagem, o “cai-cai” (*glitter*), o cabelo preso, ou solto deitado do lado, e a pose abrindo o vestido, criam uma imagem que estabelece uma relação metonímica entre a pessoa (e o valor de *vergonha* que ela carrega sob essa aparência), e a foto. Essas são as fotos que não podem circular, por se temer que sejam objeto de feitiços.

83, 84 e 85 - Calins em Itapeceirica por ocasião da festa de casamento da filha de Rosa e Chalaque, janeiro de 2010.

84

85

generalizado como um “estilo calon”, já que muitos outros Calon não o usam, ou reservam-no para ocasiões especiais. Estes Calon “mineiros” se diferenciam dos “cariocas”, que segundo as calins de Jaboticabal usam cores apagadas como azul e rosa claro. “Elas não usam colorido forte que nem nós”. Falam dos “baianos”, que “usam roupa simples”, “roupa de *gajon*”, “mulher usa bermuda e mini-saia”. Vendo fotos que eu havia tirado em Santa Fé do Sul, logo repararam que eles “usam roupa simples”. Por sua vez, em Santa Fé, as mulheres aprontavam suas “roupas de calin” para os dias de casamento, oportunidades em que desfilavam uma série de vestidos no estilo que descrevemos, não usados regularmente no cotidiano.

Há ainda uma prática comum entre as calins, bastante reveladora de como pensam os *gadjes*, e se produzem por diferenciação. Muitas vezes elas vestem camisetas de algodão ou tecido sintético, dadas por *gadjes* ou compradas em lojas, com saias compridas, especialmente quando estão de luto e não podem fruir dos vestidos coloridos. Mas uma roupa *gadje* nunca é usada *como* um *gadje* a usa. Rosa passa uma tarde na frente da televisão enfeitando a camiseta “simples” que dispõe para usar. Corta-lhe a gola que está “muito fechada” no pescoço, fazendo um decote e costurando uma bainha à mão. Nas mangas e na barra da peça, faz franjas com uma tesoura. Acrescenta um bordado em cruz. Calins de vários acampamentos fazem o mesmo. Por mais sutil que pareça, o procedimento produz um afastamento em relação ao “simples-*gadje*”, construindo calonidade a partir de uma matéria-prima *gadje* dada.

Vai ficando claro como o processo de diferenciação ele mesmo se transforma. Só é possível compreender as falas e práticas observadas a partir de uma lógica segmentar, que a cada contexto seleciona um critério para se diferenciar do “outro”. Essa justaposição de informações contraditórias serve ao propósito de romper com a ideia de unidade, de “grupo”, que seria infiel à experiência do campo. A ausência de “totalidade” no campo demanda um tipo de descrição correspondente. Resta descrever como a rede de pessoas com quem fiz pesquisa se diferencia continuamente fazendo-se calon, sem no entanto oferecer uma imagem “total”. Ao acumular formas de “calonidade conflitantes”, procuro manter presente nesta exposição a impossibilidade de falar de “um calon”, isto é, de formar um *todo*. Só é possível operar por *conexões parciais*, para falar com a expressão de Marilyn Strathern.

Jeito cigano e vergonha

Todos esses modos de arrumar a barraca e de se vestir são práticas de construção da pessoa e do mundo calon, e estão direta ou indiretamente ligadas à produção da *vergonha*, por meio de mecanismos de mediação, diferenciação, adição e englobamento. Por diferenciação e adição, introduz-se um decote na blusa *gadje*, reforçando a natureza “pura” do alto ventre, em que a mostra do seio não tem conotação sexual. A sobreposição de camadas da saia, e de faixas de babados – mediação, adição e englobamento –, cria separação entre a região perigosa e vulnerável do corpo feminino e o mundo exterior. Sua estética, ou “estilo”, segue um princípio aditivo de materiais de cores e texturas heterogêneas, isto é, ela se apresenta como uma soma de pedaços heterogêneos acrescentados sucessivamente. A produção ostensiva de um interior e um exterior da barraca – mediação, adição e englobamento de tecidos, *diferenciação* entre limpeza e sujeira – respondem a uma cosmologia que exige a *diferenciação* do mundo *gadje* dado, produzindo continuamente vergonha por meio de práticas diárias.

A *vergonha*, que inicialmente víamos sendo construída em torno do órgão sexual feminino, se expande, por englobamentos sucessivos, em torno da vestimenta, da barraca, do acampamento, tornando-se o próprio “modo de ser calon”, que se manifesta no que os Calon chamam de “jeito cigano”, conectável ao que várias etnografias descreveram como “*romanes*”. A *vergonha*, ligada propriamente a fluidos e noções de pureza, é incorporada a modos de comer, limpar, vestir, arrumar, cumprimentar, falar, gesticular, criando uma espécie de espiral crescente do modo de ser calon, sempre passível de englobar novas práticas, às quais se atribui um valor diferencial em relação ao *gadje*.

Tudo se passa como se o universo da *vergonha* fosse o motor de diferenciação em relação aos *gadjes*. O “modo de ser calon” engloba portanto todas as esferas da vida, aparecendo seja como especificidade da vida calon – como o “estilo” das barracas e do vestuário que produz uma diferenciação *aparente* em relação ao *gadje* – seja como práticas que coincidem com as brasileiras – como a comida, a fartura, a limpeza, realizadas, contudo, tendo a *vergonha* como engenho, produzindo uma diferenciação *invisível* em relação ao *gadje*. A vida do dia-a-dia está embebida na calonidade que dá expressão a essas práticas.

CAPÍTULO 5 – PERFORMANCE E EMOÇÃO

No capítulo anterior explorei a noção de pessoa calon no que diz respeito a sua natureza não individual, mas “coletiva”, a importância da aparência na interação e na conceitualização da identidade, e a vergonha como um valor englobante da pessoa calon. Neste capítulo proponho situar a pessoa calon em um plano de relacionalidade de caráter *afetivo*. Minha sugestão é que as práticas do “fazer-se calon” ocorrem no seio de uma rede de relações em que a “performance da emoção” desempenha um papel fundamental. Homens e mulheres calon muito regularmente gritam, choram, cantam alto, abraçam, beijam, dançam juntos, gesticulam exageradamente, xingam, e são tomados por acessos de fúria em brigas que podem resultar em pessoas feridas e barracas destruídas. Fofocas, ciúmes, promessas de vingança tecem relações sociais. A emoção parece ser a modalidade por meio da qual os Calon se inventam como socialidade.

Será preciso questionar de início como os Calon concebem “emoção”, e qual o lugar desta nas interações sociais entre si e com o *gadje*. Essa problematização vai ao encontro do debate que vem sendo produzido pela antropologia das emoções nas últimas três décadas, tributária inicialmente do pós-estruturalismo foucauldiano¹ e da noção de prática de Bourdieu. Um conjunto de pesquisas se esforçou por combater a então em voga conceitualização biologizante das emoções.² A oposição entre razão e emoção, e a conseqüente conceituação da última como algo incontrolado, involuntário, “natural”, é pertinentemente reprochada por Catherine Lutz e Geoffrey White (1986) em ensaio crítico sobre a bibliografia no tema. Fred Myers (1979) corrobora o argumento com dados dos Pintupi da Austrália, mostrando que as emoções definem e orientam os indivíduos e as relações sociais sem necessariamente representar “estados íntimos” dos envolvidos. Jane Fajans, ao examinar um conjunto de sentimentos e o papel deles na cultura baining na Melanésia, propõe uma distinção entre “*emotions*” para nomear estados privados, subjetivos, e “*sentiments*”, para

¹ Refiro-me ao lugar privilegiado que as noções de desejo e sentimento ocupam na obra de Foucault, especialmente com respeito à história da sexualidade (ver Foucault 1976, 1984).

² Ver arrazoado e crítica a essa posição em Ortony & Turner, “What’s basic about basic emotions” (1990).

padrões de sentimento e comportamento construídos socialmente (1983: 166). Michele Rosaldo, baseada em sua pesquisa entre os Ilongot, caçadores de cabeça nas Filipinas, critica a tendência de “nossa visão de cultura” de universalizar a imagem de um “Eu íntimo desejante”, sem perceber que esses *Eus* são criações sociais (1984:149). Lila Abu-Lughod e Catherine Lutz enfatizam as emoções como construtos socioculturais, sugerindo que se estude como as emoções afetam a vida social (1990:7). A discussão se desdobra em diversas pesquisas e de certa forma repõe a dicotomia natureza e cultura, e outras decorrentes dela (indivíduo e sociedade, psicologia e sociologia).³ Esses autores compartilham a preocupação de situar as emoções na ordem cultural e histórica que as tornou possíveis, isto é, em seus contextos sociais e no campo das relações culturais em que estão imersas. Abu-Lughod e Lutz abrem o volume sobre linguagem e políticas das emoções definindo “discurso emocional” como “uma forma de ação social que produz efeitos no mundo” (1990: 12). A ênfase deixa de ser entre o “íntimo” de uma pessoa e sua expressão, e passa para os *efeitos* que a performance das emoções produz sobre as pessoas e a vida social como um todo. William Reddy (1997) considera “construcionista” a abordagem de Abu-Lughod, Lutz e outros, e busca avançar a discussão recuperando a ligação entre “linguagem” (prática) e “sentimento” por meio do conceito de “*emotives*”.⁴ “*Emotives*” fazem coisas no mundo; são instrumentos diretos para mudar, construir, esconder e intensificar emoções. Reddy recupera a dimensão “íntima” das emoções, advertindo que ela não pode ser simplesmente “representada”. Desta discussão, interessa-me particularmente a ideia da “fala das emoções” não como “discurso” ou “representação” mas como portadora de *agência*. A formulação oferece uma via de entrada para investigar como as emoções afetam a socialidade calom.

³ Entre os antropólogos que contribuíram para o campo da antropologia das emoções destacam-se Solomon (1984), Geertz ([1966]1989), Myers (1979, 1986), Rosaldo (1980, 1984), Levy (1984) Lutz (1986, 1990) e Abu-Lughod (1990). Três coletâneas reúnem boa parte desses escritos: *Culture Theory – Essays on Mind, Self and emotion* (Shweder & LeVine 1984), *Language and the Politics of Emotion* (Abu Lughod & Lutz 1990) e *Emotion – a cultural reader* (Wulff 2007).

⁴ Reddy define *emotives* como declarações de emoções (ex. “estou triste”, “estou com raiva”) em que o referente (o sentimento) muda em virtude da declaração, acentuando a relação intrínseca entre o íntimo e o compartilhado.

O pano de fundo deste capítulo é uma malha de afetos que cria socialidade, e, por sua vez, produz pessoas. Minha análise se inicia com a descrição do uso da língua – o português e o *chibi* – pelos Calon, para conceituar a noção de performance como um ato emocional expressado pela linguagem oral e pelo corpo para produzir calonidade e diferenciação dos *gadjes*.

A) Uso da língua

Chibi brasileiro

Os Calon falam português como língua de comunicação geral: comigo, com o *gadje* e entre si. Nessa língua de base interpõem ocasionalmente palavras de um repertório lexical que eles denominam *chibi*, ou *linguagem*. *Chib* significa “língua” em romani, a língua ágrafa falada por ciganos Rom em todo o mundo,⁵ de onde deriva a maior parte das palavras desse repertório.⁶ Uma frase será portanto estruturada em português, sendo um ou outro vocábulo substituído por um correspondente em *chibi*: “Tem um *fiscale* (cigarro) aí?”, “cê vai pu *gau* hoje *dinhá bahje*? (você *vai* pra rua hoje ler a sorte?)”. “A festa tá *lachin* (boa)”, “Que *laje* (vergonha)!”. Verbos terão

⁵ O romani é no entanto falado com grandes variações dialetais, como mostra Romani Project, o maior projeto de estudo sobre a língua romani e seus dialetos já realizado. <http://romani.humanities.manchester.ac.uk/>. Ver Matras 2002.

⁶ Analisei o repertório de vocábulos *chibi* com o auxílio de Yaron Matras, Professor da Universidade de Manchester, em visita ao Romani Project do qual ele é diretor, em fevereiro de 2009. Matras me ajudou a identificar palavras de raiz romani. Para resumir algo que ainda deve ser desenvolvido e demonstrado em detalhe, Matras sugeriu, a partir do material que eu lhe apresentei, que o *chibi* falado pelos Calon atualmente traz elementos de um romani que remonta a um período anterior à sua divisão em dialeto caló na Península Ibérica, pois testemunha o emprego do particípio, ausente no caló, cuja ocorrência indicaria um uso do romani como língua do cotidiano, ou da geração de transição. Matras me ajudou a classificar palavras de origem romani e caló, isto é, faladas na Península Ibérica nos séculos XVII e XVIII, mas atualmente em desuso. Ao analisar a formação de vocábulos como *pinhar* (beber), *murinhar* (morrer), *suvinhar* (deitar), *manguinhar* (esmolhar), *nachinhar* (rir), *dinhar* (dar), Matras identificou o prefixo verbal do romani: *pi*, *mur*, *suv*, *mang*, *nach*, *di*, mas empregado sistematicamente a partir da conjugação do passado no romani com a partícula “in” do particípio. Os vocábulos do *chibi* formam-se, portanto, a partir da raiz romani somada ao particípio “in”: *pi* > *pin*, *mang* > *mangin*, *suv* > *suvin*, e assim por diante. A essa raiz, adiciona-se ainda a conjugação do português: *pi* + *in* + *ar* > *pinhar*. Segundo Matras, esses dados fornecem uma contribuição inédita à pesquisa dos desenvolvimentos de dialetos do romani fora do continente europeu, comprovando que a língua falada pelos Calon de hoje remonta à vinda de ciganos no século XVI. Um estudo específico deve ser empreendido para explicitar a comprovação.

uma raiz *chibi* e conjugação seguindo parâmetros do português: “Vamos raiá (comer)?”, “já raiou? (comeu)”, “vai *querdá o rabens!*” (vai fazer a comida!), “dá o copo pa *chaburrin pinhá paím* (pra menina calin tomar água)”. Na prática, quem não conhece o significado dessas palavras não entenderá a conversa, ainda que a estrutura e boa parte das palavras sejam em português.

Yaron Matras, lingüista especializado em dialetos e modos lingüísticos derivados do romani, afirma que definições como “crioulo”, “anti-crioulo”, “língua mista”, “linguagem secreta” ou “dialeto” são inadequadas para descrever o fenômeno lingüístico em questão,⁷ que deve antes ser tratado como um “repertório” ou “reservatório” lexical usado como “dispositivo discursivo”. Essa conceitualização aproxima o uso do *chibi* ao angloromani, nome usado por Matras para identificar o “estilo ou registro que consiste em inserções ocasionais no inglês de palavras derivadas do romani” (Matras et alii 2007: 1). O angloromani, tal como ele é falado por ciganos ingleses e galeses, seria o produto da mudança e do abandono do romani como uma língua de comunicação cotidiana. Sua emergência testemunha, segundo o pesquisador, uma reviravolta das funções antes desempenhadas pela língua dando lugar a novas funções. O angloromani é então apresentado como um “dispositivo de conversa” [*conversational device*] ou um “modo emotivo” [*emotive mode*], por meio do qual os falantes transmitem mensagens com um determinado “sabor” para membros do grupo. Em síntese, Matras propõe tomar o angloromani como um aparelho discursivo que transpõe o ato da fala para um modo emotivo particular, produzindo efeitos no interlocutor. Esta definição de angloromani, bem como a análise de seus principais aspectos, oferecem um enquadramento teórico apropriado para descrever o *chibi* brasileiro falado pelos Calon.

O material sobre o *chibi* no Brasil é disperso, não houve ainda uma pesquisa comparativa sistemática sobre sua utilização em diferentes contextos.⁸ Devemos a

⁷ Discuti a definição do *chibi* calon com Matras no encontro supracitado. O *chibi* brasileiro poderia ser considerado um caso de “para-romani”, fenômeno observado na Grécia, Espanha, Turquia, Inglaterra entre outros países, que consiste na retenção de um limitado vocabulário derivado do romani (e não apenas dele) inserido na língua principal da sociedade envolvente (Ver Matras 2002: 243-ss).

⁸ Muitas pesquisas foram realizadas no Brasil, mas sua circulação é precária. A maior parte deles diz respeito ao romanês, falado entre ciganos Rom. Vieira e Macedo (1999) analisa o sistema fonológico do “dialeto romanês de Contagem (MG)”. Ver também Pederneiras

Dantas de Melo o maior levantamento lingüístico contemporâneo já realizado, entre calons de Goiás.⁹ A comparação de meus dados de campo ao seu levantamento, e a outros provenientes de diversas regiões do país, permite afirmar que o repertório lexical que os Calon chamam *chibi* é mais ou menos compartilhado por calons em todo o Brasil.¹⁰ Há evidentemente um intercurso entre grupos de diferentes regiões, que circunstancialmente testam o “efeito” do *chibi* entre si. De modo geral, as cerca de cem palavras que coletei entre os Calon “mineiros” que moram no estado de São Paulo coincidem com os termos análogos repertoriados por Dantas de Melo em Mambaí (Goiás). O uso diferenciado de alguns vocábulos será reconhecido e atribuído a outros Calon, como regionalismo; vão dizer, por exemplo, que os “baianos” não usam “*garron* e *garrin*” para *gadjes*, mas “*juron* e *jurin*”, que, de resto – e significativamente –, é o termo que uns e outros usam para “burro” e “mula”. A exceção aqui confirma a regra. Matras chama a atenção para padrões de retenção de léxico e vocabulário gramatical (2007: 8), sugerindo que determinadas palavras derivadas do romani têm mais propensão a se manter no repertório lexical de diferentes grupos. São normalmente termos de uso cotidiano como *churin* (faca), *dái* (mãe), *raia* (comer), *suvinhá* (dormir), *laje* (vergonha), *lachon* (bom), *chavon* (criança), *juqueli* (cachorro), *grais* (cavalo)¹¹ cujas variantes podem ser encontradas, aliás, no repertório lexical de grupos ciganos de diferentes lugares do mundo. Além das palavras derivadas do romani, o *chibi* inclui outras derivadas do calo – um – dialeto do romani falado na Península Ibérica, como *babanon* (bonito), *jinaro-judinaro* (polícia),¹² e muitas outras formadas a partir do português: *fejole* (feijão), *tasdonte* (antes de ontem), *filmardar* (filmar) e uma abertura para novas

([1922] 1946), China 1936, De Couto & Vieira e Macedo (1998), Bernal 1990, Olivença e Souza (1992) e Bakker (1995).

⁹ Fábio José Dantas de Melo foi quem realizou a maior pesquisa (mestrado e doutorado) da língua falada por ciganos Calon em Goiás, seu levantamento é preciso e precioso, embora sua análise lingüística desaponte o antropólogo (ver comentários a seguir).

¹⁰ Ver a lista de palavras coletada em anexo.

¹¹ Atente-se para a correspondência do *chibi* com a raiz romani: *churi* > *churin* (faca); *daj* > *dái* (mãe), *ra* > *raia* (comer), *sov* > *suvinhá* (dormir), *ladje* > *laje* (vergonha), *lacho* > *lachon* (bom), *chav* > *chavon* (criança), *dzuquel* > *juqueli* (cachorro), *gra* > *grais* (cavalo).

¹² Exemplos de palavras derivadas não do romani, mas do calo: *bambañi/bambané* > *babanin/babanon* (bonita/o) (cf. Davila y Perez 1943), *jundunár*, *jundó* (soldado) > *jinaro*, *judinaro* (polícia) (cf. Helzle-Drehwald 2004).

incorporações com a adição do sufixo “unxe” ou “une”: *solunxe* (sol), *carrune* (carro), *sinzunche* (sim), *pretune* (preto) etc., cujo uso se dá num contexto de aparente improvisação. A sinonímia parece também um recurso discursivo. Termos para “gadje” parecem se multiplicar: *gajão/gajin*, *garron/garrin*, e outros como *rarlin*, *rainzu*, *lukurrin*, *burrin*, *burnin*.¹³

Não será possível fazer aqui uma análise minuciosa do uso do *chibi*. Interessa-me, no entanto, atentar para os aspectos lingüísticos que estão mais diretamente ligados às relações sociais. Proponho então seguir a sugestão de Matras, e definir o “*chibi* brasileiro” como um “dispositivo discursivo que consiste em inserções ocasionais no português de palavras derivadas do romani e do caló”.¹⁴ Não é uma língua, mas “fiapos de língua que disfarçam”, como escreveu João Cabral.¹⁵ O *chibi*, como o angloromani, parece cumprir funções específicas ligadas a um “modo emotivo” de produção de socialidade calon.

¹³ Isabel Fonseca conta o episódio em que um professor de romani lhe diz: “Nunca aprenderás nossa língua. Para cada palavra que você anota nesse caderninho, temos outra... um sinônimo, que utilizamos e que você não conhecerá jamais... você nunca saberia usá-las nem conheceria as nuances que têm. Nós não queremos que você saiba” ([1995]1997: 21).

¹⁴ Essa definição se contrapõe à conceitualização de “dialeto” oferecida na dissertação de mestrado de Dantas de Melo na Universidade de Brasília, e publicada sob o título *Os ciganos Calon de Mambai – a sobrevivência de sua língua*, em 2005. O objetivo de Dantas de Melo é “mostrar o que permanece intacto do romani no dialeto *calon* e assim, legitimar a designação de ‘língua obsolecente’ conferida a esse dialeto” (2005:31). A diferença entre a abordagem de Matras e a de Dantas de Melo é visível, enquanto Dantas de Melo toma uma perspectiva diacrônica, analisando o *chibi* como evidência da deterioração em relação a uma língua antes em uso, e advogando a morte gradual da língua e suas sobrevivências, Matras descreve, numa abordagem sincrônica, em claro diálogo com a antropologia e as etnografias disponíveis, como e o que esse fenômeno lingüístico é capaz de *fazer no presente*. Ou seja, chama a atenção para a *agência* da língua nas relações sociais. As duas abordagens tenderiam a ser complementares se a análise de Dantas de Melo não tomasse o *chibi* como *apenas* a degradação do romani – já que o dispositivo incorpora uma série de palavras do caló e mesmo do português – e incluísse uma reflexão sobre a função do *chibi* hoje, o que tornaria mais complicada a formulação (em tom às vezes de “denúncia”) de que a “língua” está desaparecendo – uma abordagem que presume que línguas e culturas são “entidades fixas”, cuja “autenticidade” e “perda” devem ser medidas. Seria possível afirmar que o romani está desaparecendo entre os Calon, mas não o *chibi*. E este último é o fenômeno que, penso eu, interessa ser estudado. Minha pesquisa de campo mostra que o *chibi* é um dispositivo ativo, e não há indícios de que deixará de ser usado pelas próximas gerações.

¹⁵ João Cabral de Mello Neto fez uma série de poemas sobre ciganos na Andaluzia. Ver o trecho “Ainda mais na língua em que falam: / fiapos de língua que disfarçam” em “*Na cava, em Triana*” de *Andando Sevilha* ([1987-89] 1995).

O primeiro aspecto relevante desse dispositivo discursivo é que ele é incompreensível ao *gadje*. No entanto, não se trata da manutenção de um “segredo”, como é o caso estudado por Simmel [1908] ou descrito por Richard Price entre os Saramacá do Suriname.¹⁶ Não há “algo” propriamente a ser escondido, embora eventualmente as conversas tenham conteúdos que se pretende manter oculto do *gadje*. Isto não quer dizer que o *chibi* não possa, ou não seja efetivamente, usado para tratar de assuntos que se prefere manter oculto ao *gadje* – como avisar que a polícia está chegando ou combinar negócios sem que o *gadje* entenda –, mas essa não me parece sua função principal, pois ele é empregado em muitos contextos em que tal situação não se apresenta. Contudo, é verdade que se os Calon não escondem necessariamente um conteúdo, a percepção do *gadje* quanto a algo desse tipo será sempre ambígua. O uso do *chibi* cria entre seus falantes uma conexão que exclui os *gadjes*, servindo como meio de diferenciação. Nesse sentido, parece ser utilizado no mais das vezes como um “modo emotivo” por meio do qual se cria uma “comunidade de sentimento”.¹⁷ O segredo, quando ele existe, é englobado pela emoção. Na interação com o *gadje* isso aparece na diversão que têm os Calon em xingar em *chibi*, sem que o *gadje* os entenda; ou na simples manutenção de um mundo inacessível ao *gadje*, que reforça o pertencimento daqueles que compartilham o sentimento de calonidade. Fala “enrolada”, “enrolou” a língua, expressões para referir-se ao uso do *chibi* brasileiro, aludem ao caráter incompreensível da língua e ao campo semântico que as palavras “rolo” e “enrolar” têm no Brasil, ligadas ao engano, à imprecisão deliberada e à vantagem na transação de coisas e *significações*. O *chibi* não tem as características de uma “língua materna”, adquirida pelas relações de intimidade familiares. Ele é um dispositivo discursivo que se desenvolve como parte da ativação de calonidade diante do *gadje*.

¹⁶ Simmel define “sociedade secreta” como um grupo que toma o segredo como forma de existência: “o sentido sociológico do segredo se torna interno e determina as relações dos que o possuem em comum” ([1908]1986: 303). Richard Price (1983) estudou a importância do segredo de um culto afro-americano entre os Saramacá do Suriname.

¹⁷ Appadurai argumenta contra a ideia da reza na Índia hindu como um sentimento “íntimo”. A reza implicaria uma emoção que envolve a negociação pública de gestos e respostas, criando uma “comunidade de sentimento” entre aquele que reza, o objeto da reza e a audiência (1990: 94) “A reza é medida pela ‘comunidade de sentimento’ que ela evoca e cria, e não pela autenticidade da ligação entre emoções privadas (idiossincráticas) daquele que reza” (id. *ibid.*: 107).

Os Calon se referem ao *chibi* como “a nossa linguagem”. Quando um cigano rom fala romani, os calons não entendem, dizem: “A linguagem deles é outra”. Não conferem uma origem ao romani, nem reconhecem semelhanças apontadas por análises lingüísticas. O conhecimento do *chibi* é sempre concebido como incompleto. Todo falante atribui melhor competência lingüística a outros, justificando que “ainda” não aprendeu tudo da língua. Em resposta à demanda de um termo *chibi* para “primo”, um jovem calon respondeu: “Eu não tenho o significado, tenho muito que aprender *ainda*”. Em formulação parecida, um velho calon, que tinha as traduções das palavras na ponta da língua, respondeu a respeito do termo “sol” em *chibi*: “O tio é velho, o tio não pegou essa língua *ainda* não”. Frans Moonen registra em Sousa na Paraíba uma situação que revela a concepção nativa sobre a língua.

Em Sousa, todos os adultos falam a língua caló, mas constatamos que as crianças com menos de 10 anos de idade estão, aos poucos, perdendo a habilidade de falar a língua caló, porque esta quase não é mais falada em casa.[...] Fizemos testes com várias crianças e quase nenhuma delas sabia as palavras caló para braço, perna, cabeça, mão, e outros termos de uso comum. Os adultos não ficaram preocupados com este fato, porque “depois elas aprendem”. É possível que assim seja, mas mais provável é que não. Crianças só aprendem uma língua quando esta é falada pelos pais em casa e por outras pessoas do grupo em que vivem. Caso contrário, a língua com certeza se perde, e com a língua pode desaparecer também a identidade cigana.¹⁸ (Moonen 1993: 14)

Patrícia Sulpino realizou pesquisa de campo entre esses mesmos calons de Sousa, seis anos mais tarde: “Durante o trabalho de campo pude averiguar que o calé ainda faz parte do cotidiano do grupo” (1999: 74). A diferença na abordagem, e nas conseqüentes conclusões a respeito do assunto, é considerável. Enquanto Moonen prevê a “perda” da língua (do *chibi*) ao notar que as crianças não a empregam, Sulpino busca oferecer uma explicação alternativa, levando a sério a formulação nativa de que: “As crianças aprenderão naturalmente”. Trata-se de afastar uma concepção (do autor) que presume como a língua deveria funcionar e dar devida atenção às concepções *nativas* da língua. Os Calon dizem que “depois as crianças aprendem” o caló. Quero chamar a atenção aqui para o fato de os Calon, nessas formulações, estarem transmitindo uma concepção de “língua” alternativa àquela que

¹⁸ Moonen atribui o nome “caló” à “língua” dos Calon de Sousa, mas não há indícios de que essa seja a denominação nativa.

supõe que a língua deve ser aprendida na infância, em casa, falada pelos pais, caso contrário será perdida. Os Calon estão dizendo que a língua não é transmitida pelos pais na infância, mas adquirida em um processo contínuo que dura toda a vida (não aprendi “ainda”, “tenho muito que aprender”). O caráter de incompletude (sempre passível de “adicionar” novos termos) atribuído ao *chibi* de cada falante se assemelha à conceitualização que venho propondo de uma calonidade que se “faz no presente”, o que abriria um campo para explorar as relações entre língua e cultura, no nosso caso em questão. Minha hipótese é que o *chibi* anda de mãos dadas com o senso de “calonidade”, e que concepções de produção de calonidade devem remeter a modos de pensar e usar a linguagem.

Tomemos o exemplo das crianças. No capítulo anterior, sobre pessoa calon, procurei demonstrar que a calonidade é concebida não como um mero atributo herdado, mas sobretudo como um processo contínuo de “fazer-se calon”, diferenciando-se do *gadje*. As crianças gozam de uma neutralidade moral: podem circular livremente por barracas de outras *turmas*, comem na casa dos outros, as meninas usam calças “como as *gajins*”. Enfim, uma criança ainda não entrou no universo da “vergonha”, e por isso elas ainda não “produzem calonidade”. A maior parte das crianças que conheci falam poucas palavras em *chibi*, dizem que não sabem falar, e quando as pronunciam muitas vezes não têm consciência de que se trata de *chibi*, são apenas palavras. Então a frase sobre as crianças que estão “perdendo a habilidade de falar a língua caló, porque esta quase não é mais falada em casa”, deveria antes ser reformulada para “elas não aprenderam a tal língua, porque *ainda estão* em casa, *ainda são crianças*”. Isto é, ainda não empreenderam o processo de diferenciação diante dos *gadjes*. O *chibi* vai aparecer portanto gradualmente, como parte desse processo, em que se passa a associar determinadas palavras a uma dinâmica mais ampla de produção de calonidade.¹⁹ O mesmo pode ser observado nos casos de “virar calon”: ao ouvir Maria-brasileira falando uma palavra em *chibi*, uma calin comenta: “Olha aí, ela já

¹⁹ Caberia investigar a impressão que tive sobre um campo de *chibi* “feminino” e um campo de *chibi* “masculino”, i.e., conjuntos de palavras mais ligados a atividades separadas por gênero, como que reforçando o caráter interativo, relacional e inconcluso da produção do dispositivo. Isto pode sugerir que a língua se adquire em atividades cotidianas, normalmente divididas por gênero, e tem uma circulação horizontal entre grupos de homens e grupos de mulheres “que andam juntos”. A transmissão da língua não seria necessariamente vertical, de cima para baixo, mas antes horizontal, na medida e que o uso se intensifica na presença de parentes da mesma geração de ego. Acentuo o caráter especulativo desta proposição.

enrolou a palavra!”. Esses advérbios (já, ainda) acentuam a possibilidade do aprendizado *no tempo*, “que pega no costume”, que “vai acostumando”, conectado aliás à minha proposição de calonidade como um processo de “devir” cujo foco é a *ação* e não um resultado final.

O *chibi* é, portanto, um instrumento de produção de relações, com uma carga emotiva ligada à vergonha. A interpretação de Matras converge com a descrição que proponho. Diz ele a respeito do angloromani:

Esse modo basicamente convida o receptor a interpretar o discurso à luz de um conjunto de valores, atitudes e conhecimentos muito particular, íntimo e especializado que é compartilhado apenas pelos membros de uma comunidade estreita, fundamentalmente por membros da família e seus amigos e associados próximos. Esse efeito emotivo pode ser alcançado por meio da inserção de uma única palavra em romani no discurso – frequentemente, mas nem sempre, uma palavra-chave (Matras *et alii* 2007: 2).

Ao pronunciar uma única palavra em *chibi*, Maria é capaz de causar um efeito nas outras calins, que reformulam o status dela dentro dessa “comunidade de sentimento”. Ao “enrolar a palavra”, Maria participa ainda que timidamente desse sentimento comum. Rosa volta de uma viagem de visita a parentes no interior de São Paulo. Chega tarde, vai tomar banho e se senta ao redor do fogo, junto ao marido, às filhas, à sogra e à irmã. Relata como os parentes a receberam, o que prepararam para comer, as conversas que tiveram; fala ainda de uma cidade que recomendaram para fazer rolo. O uso copioso do *chibi* me chama atenção. Eu entendo parte das palavras que ela usa. Rosa fala de Fabinho: “Não tem calon melhor! Me levou lá pra cima, fez *rabens* [comida]”; “Bragança é *lachon* [bom]; Ourinhos não! Tem um *julinarão* [polícia] brabo que fica rondando a cidade, não tem jeito”. A cena envolve claramente um sentimento de compartilhamento, em que se aciona a rede de afetos entre parentes. O uso do *chibi* parece transmitir essa dimensão emotiva que tece a relacionalidade. Minha impressão retrospectiva é que o uso do *chibi* é mais intenso com pessoas de *fora* da família nuclear.²⁰ Como se a presença de outros calons ativasse

²⁰ Esta impressão teria que ser testada por uma observação atenta prolongada. Mas se ela estiver correta, ela dá novos parâmetros para a pesquisa lingüística do *chibi*: a análise do uso da língua não deve se situar na unidade doméstica, mas antes, por exemplo, em grupos etários femininos e masculinos.

inconscientemente a necessidade de produzir a calonidade, multiplicando o uso do *chibi*, redobrando o cuidado com a vergonha, produzindo maior diferenciação em relação ao *gadje*, cada pessoa corporificando as relações que os fazem calons.

O dado e o construído

A inserção de palavras em *chibi* não é o único aspecto que caracteriza o uso da língua pelos Calon. Os termos em *chibi* cobrem uma porção ínfima dos conceitos empregados, e, mais do que isso, não são utilizados sistematicamente. O português é a língua corrente. No entanto, como já foi dito para descrever os mal-entendidos entre Maria-gajin e sua sogra calin, o português usado por eles não é o mesmo português que eu uso.²¹ A junção de regionalismos (*jirau*), deslizamentos de sentido (*chacoalhar*, *pelejar*, *capear*, *adoecer*),²² inserção de erros sistemáticos (*degavar*, *strep de carro*, *ondius*, *xujo*), reconceitualização (*vergonha*, *sujeira*, *à toa*, *conversado*, *sozinho*, *aparecer*²³), e o uso copioso de termos de acepção genérica como “coisa”, “coisado”, “trem”, uma mistura de sotaque “caipira” (*forgada*) e mineiro (*trem*, *uai*), envolvidos por uma prosódia²⁴ com inflexões e prolongamentos das sílabas tônicas produz um “tipo” de português com uma sonoridade própria, facilmente identificável para alguém que teve a oportunidade de ouvi-lo.

O português “dado” pelo *gadje* é reconstruído pelos Calon sob uma dupla transformação: na significação e na performance. Quanto à significação, minha sugestão é que termos como “vergonha”, “à toa”, “sozinho”, “sujeira” são proferidos em português, mas funcionam como “traduções literais”, no mau sentido, de vocábulos do *chibi* cujo significado não se encontra em qualquer termo

²¹ A saliência das especificidades do *chibi* são função da *relação* entre ele e o português que eu uso. As descrições propostas a seguir não devem ser tomadas como “especificidade dos Calon”, já que muitos brasileiros podem adotar usos similares. No entanto, o conjunto delas cria um “afastamento diferencial” (Lévi-Strauss 1953, 1956b) em relação ao português falado por *brasileiros*.

²² “Enxaguar”, “procurar”, “tentar” e “dar à luz”, respectivamente.

²³ Explorarei ao longo da tese os significados nativos desses termos.

²⁴ Mira Mateus (2004) cita Coelho de Carvalho para definir prosódia: “Distingue-se, na *sílab*a, e conseqüentemente na *palav*ra, não somente o som, que é como que o corpo, mas ainda o que a esse corpo dá vida, a sua prosódia, as necessárias condições movimentais da sua exteriorização, ou sejam, as *inflexões*, e a *medida do tempo* da pronúncia e o *acento* que tonaliza a voz” (Coelho de Carvalho [1910]).

correspondente no português, por estar ligado à cosmologia não compartilhada com o *gadje*. Qual seria a tradução de *laje* (“vergonha”) em português, com todas as implicações morais que esse termo carrega? É como se as palavras em *chibi* estivessem impregnadas da cosmologia calon da “vergonha”, e portanto indissociáveis da concepção diferenciante em relação ao *gadje*. Quando os Calon usam a tradução literal, manipulam dois universos de significados, o *gadje* e o calon. Numa conversa com uma *gajin*, a velha Tata explicava que haviam cancelado a festa por motivo da morte de seu irmão. “Nós não vai fazer a festinha, nós tem vergonha”. A *gajin* não encontra nenhum sentido possível para “vergonha” nesse contexto, e diz: “Vergonha é roubar e matar, não precisa ter vergonha”. Tata, já escolada nas camadas de significado dessa palavra, retruca: “Nós tem vergonha de fazer uma festa e não oferecer comida e som”. A solução encontrada por Tata satisfaz a *gajin*, sem deixar de ser leal à aceção calon, que acentua a prescrição de um determinado comportamento em relação aos mortos e ao que se espera dos anfitriões de uma recepção (fartura e festividade). É preciso imaginar esse tipo de dinâmica “oculta” acontecendo quando os Calon falam português. Transforma-se o português do *gadje* num português calon.

A outra transformação que os Calon impõem ao português é formal, da ordem da “performance”, e portanto do que é visível. O “modo emotivo” que define o *chibi* transpira na prosódia do português. Alguém comenta que Fulano, que estava doente, morreu. Tata faz cara séria e repete em tom baixo: “Morreeeeeeeeeeeu”, com a boca relaxada deixando a vogal se estender ao longo de toda a duração da expiração. Tata viaja 400 km para visitar seu irmão, e leva colchas de estampa floral com cores fortes de presente para sua cunhada e sua sobrinha. A sobrinha chega, desdobra a colcha e começa uma espécie de lamento de emoção, com cara de choro, levanta os braços, segura as mãos no peito, agudiza a voz: “Aaaaaai minha mããããe! Ó a coooooolcha! Ó a cooooooolchaaaaa geeeeeeeente! Oi aqui mãeziiinha, que liiiiiiinduuuuu! É bom pa meniina. O *buchinziiinho* (coisinha). É cobertooooooooooor! Essa também é liiiiiiinda. (DVD 81, 48:43). Essa forma lamuriosa de manifestar alegria e tristeza deformando a fala ocorre regularmente na vida calon. Ela se dá preferencialmente com audiência numerosa e parece estar ligada aos “bons modos” de se comportar. Esse exagero emocional parece atuar para singularizar um calon entre calons, fazendo-o produzir calonidade por meio de um intenso modo afetivo. A seguir

procurarei ampliar a análise de situações em que esse componente afetivo emerge das relações sociais.

B) Relações e afetos

Emoções à flor da pele

Tata pede o celular emprestado para ligar para seu irmão, que está acampado em Curitiba, a 400km ao Sul de São Paulo. Escutamos somente seu “lado” da conversa, que começa aos gritos: “Quem tá falando? Aqui é a Tata, o Lolô tá aí?”, “Lolô! Tá bom, meu irmão? Tá com saúde?” “Tá tudo bem? Aqui tá tudo bem” “Tuas meninas tão com saúde?” “E o Réca?” “Tá, né?” E a Cema, tá com saúde?” “E a vida da Sandra?” “Aqui tá tudo bem” “E o menino do Réca?”. As conversas transmitem pouco conteúdo, repetem-se diálogos sobre a saúde de todos os familiares de cada um dos lados. Logo se passa ao segundo tópico principal: a promessa de reencontro. Em pouco tempo, Tata começa a chorar:

E tu não vem'bora pra cá não? Como é que esse negócio? Tu vai ficar toda vida lá pra Curitiba? / Tu não vai passar o Natal aí! Tu pensa que nós não tem saudade de tu? Vem embora, uai! / Não tá vendo que eu não tenho mais ninguém perto de mim, só tu? E ainda vai embora? / Se não tiver dinheiro, vem'bora que nós te ajudamos.

Logo depois repetem a ligação e Chalaque, filho de Tata e líder dessa *turma*, também começa a chorar ao falar com sua tia. O telefone está em viva voz, e ao ouvir a tia falando seu nome, seu rosto se contrai, e os olhos se enchem de lágrima: “É o Chalaque?”. Ele não diz nada além de “tá com saúde? Tu vem'bora pra cá?”. Sua voz está arrastada pelo efeito da cerveja que corre durante todo esse dia de festa. A tia pergunta se ele está bêbado e ele logo esclarece que é uma cervejada com os amigos, para ela ficar tranqüila. Tata diz que Chalaque “amanheceu chorando *razura* (muito) a saudade” dos parentes. Rosa, sua mulher, olha a cena e dá risada: “Tá bêbo, tadinho!”. O CD de música sertaneja em alto volume está em modo contínuo, ao longo do dia ouvimos várias vezes as mesmas músicas. Trata-se de um cantor calon que se descreve na letra com “coração cigano, cantando pra sua família com amor e alegria”. Ao lado, sentadas em círculo, calins de mãos dadas cantam juntas acompanhando a letra, tentando superar o volume das caixas de som, rostos franzidos, um braço esticado ondulando no ar, com o dedo indicador apontado para cima. Mais tarde,

chega Maria, a nora de Chalaque. Ele a abraça, chora, canta e interpreta a música batendo a mão no peito e logo abrindo os braços: “Eeeeeeu, te amaree-eee!”. Em outra ocasião, uma calin faz uma declaração gravada a seu irmão durante uma festa. Ela está bêbada, cruza os braços no peito como dando-se um auto-abraço, e diz, chorando com um sorriso no rosto: “Dirceu, meu irmão, eu te amo!”.

Estamos na barraca de Lolô, no acampamento em Curitiba, e vemos as crianças virem correndo para avisar: “A Tereza tava bebendo muito, brigou com o Zé Reis (seu marido), que deu nela, e ela amassou as vasilha tudo!”. Dali a pouco, vem ela cambaleando, chorando, com o rosto algo deformado pela bebedeira: “Eu quero minha famíiiiiiiiilia!”, abraça Cema, sua tia, depois as outras calins da família. A sobrinha dela se desculpa por não ter ido ajudá-la lá embaixo (as barracas ficam em dois níveis de um terreno em declive). Ela se senta e começa uma lamúria monótona berrada: “Eu quero meu Leaaaaaaaaaandro! Eu quero a boca do meu fiiiiiiilho! Era a boca mais liiiii-iiiiiiinda. O sorriso do meu Leaaaandro”.²⁵ Repetia esse lamento constantemente, rodeada por suas parentes, e de repente, em resposta a uma pergunta prosaica, como: “Quer mais cerveja?”, ela se virava, mudava o tom, seu rosto se relaxava e dizia normalmente: “Gelada”. A mudança de registro é clara e ocorreu diversas vezes. Mais tarde, ela pede o celular e liga para alguém do acampamento de sua filha em São Paulo. Grita: “Eu ouvi que a vida da minha filha não é vida” (correram boatos que o genro era “maconhado” e batia na filha). “Ah! É mentira? Então jura aqui pra Tata”, e passa o telefone para a tia. Depois “dá um recado” para o irmão diante da câmera: “Escuta Doca, meu irmão, a Tereza é velha, é aposentada. Se abusar comigo, eu faço o bicho pegar. Não deixa a menina perdida não, Doquinha, não deixa judiar da minha filha não! Tô avisando!”, e termina fazendo um gesto de “abraço”, com os braços cruzados diante do peito, e “manda um beijo” com o gesto labial.

Em Santa Fé do Sul, as fofocas de adultério, de homens que batem nas mulheres, e de mulheres ou homens que largam seus cônjuges eram constantes. Uma tarde passa um Calon procurando outro na casa onde estou, dizendo que irá matá-lo. O menino está escondido na casa de alguém. “O Zico passou a mão na *pusca* e veio aqui com a

²⁵ Seu filho foi morto em uma briga familiar que envolveu o avô, o cunhado e o tio do rapaz.

caminhonete dizendo que ia matar o fulano!”, grita uma velha calin. As mulheres saem correndo na rua, numa gritaria, a cada calon que chega a história é recontada aos gritos com a participação de todos. O caso aglomera pessoas, os afetos estão em polvorosa. A algazarra se mantém por algum tempo. No dia seguinte, não há vestígios do conflito.

Renata descreve um enterro:

Enterro cigano, Nossa Senhora! Tanto grito! Tanto choro! Tanta segurança! Você morta de chorar. Mulher sentimental que nem você, você morre. Não agüenta. Na hora de fechar, na hora que o padre reza “Ele vai pro túmulo”, Eh! Deus amado! Muitas desmaiam, muitas passam mal, muitas brigam. Os gritos, você não agüenta. Abala o mundo inteiro. Amoreiras toda sabe quando morre alguém.[...] Tem cigano que bebe seis meses, um ano. É a única solução nossa. Que aí você bebe, chora, chora, chora, depois você dorme. Levanta, bebe outra vez, e vai indo, até a mágoa passar.

Tata me conta sobre a notícia da morte de seu irmão. O celular de seu filho tocou pedindo urgência. “Que urgência é essa?”, perguntou ela, “Daí ele falou, eu não vi mais nada, larguei o telefone no chão e sai gritando”. O padre Rocha, em uma entrevista realizada em 2005, descreve um atmosfera similar:

Ópera. É a palavra que o Padre Renato falou uma vez em Ermelino. Eu assustei porque tava jogando baralho com um pessoal, e o cabra veio deu um “reco” no carro assim, esparramou com tudo, derrubou a barraca, este aqui pegou o revólver e deu cinco tiros atrás, assim (desvia a mão nas costas), no cara, e não disse nada, foi embora. Aí correram, depois voltou, daí um segura aqui, eu digo: “Vai matar meio mundo”. Deu meia hora, tavam tudo jogando baralho junto, sossegado. Mas foi um esparrama de gente chorando, gritando, mulher correndo com as crianças. Não matou ninguém. Depois jogando baralho tudo junto, de novo. Aquilo do banguê-banguê eles me falaram é proposital. É uma coisa pra extravasar a raiva. E cada um participa do jeito que dá. A mulher se descabela, se joga no chão, corre e levanta as mãos pra Nossa Senhora, e levanta a criança pro céu,... e vai... tudo isso... cada ator tem o seu papel. Alguém se atrapalha um pouco, alguém se machuca, se corta com uma faca ali e tal, mas não acontece nada.

Mesmo em situações banais, há manifestações atenuadas dessa “performance”, como a discussão que presenciei em São Bernardo a respeito de quem iria acompanhar a mãe ao médico. Uma série de imprecações, súplicas e pantomimas tomaram parte na

negociação entre pais, filhas e netos. Oripe, o velho chefe da *turma*, reclamava: “Nenhuma das meninas quer ir”. Virou-se para um dos gêmeos, seus netos, “vamos lá, o vô paga sua comida”. Joana oferecia a desculpa de que sua barraca estava desarrumada. Vanusa, o mesmo argumento, “a barraca caiu, tenho que arrumar”. Baú e Oripe bradavam que as filhas não prestavam: “Depois vem pedir, e não vou dar, não mereço ter filha assim, a gente cria e depois dá nisso! A *garrinzinha* é melhor do que um filho, na hora da precisão não dá”. Toda a cena ocorreu numa grande algazarra, em alto volume: Vanusa respondia de longe, aos berros, “só eu, só eu, vocês falam; com a Joana vocês não falam!”, intercalando frases incompreensíveis em *chibi*, dando a entender que eles cobravam uma atitude “de filha” apenas dela, e não de Joana, a irmã mais velha. Esta, com as mãos estendidas para o céu, retrucava “eu tenho a barraca pra arrumar!!!”.

Como interpretar toda essa *performance* dramática que conduz a vida calom? Em primeiro lugar, devo esclarecer que o conceito de performance usado aqui não contém o sentido de “representação” que carrega por exemplo o termo usado por Goffman (1959), como algo que se dá na “fachada”, em oposição a algo oculto, que permanece nos “bastidores”. O uso de performance que adoto aqui desenvolve-se na esteira da acepção proposta por Victor Turner, ligada à noção de ritual. Com a ideia de “drama social”, Turner busca mostrar como a performance em determinados rituais (como ritos de passagem) mobiliza as pessoas de modo a restaurar situações de conflito, produzindo um sentimento de *communitas* (1969).²⁶ Ao acentuar as dimensões temporal e coletiva dessas ações, o autor ressalta o caráter *social* da performance. Mas a concepção de performance mais próxima ao fenômeno que busco descrever é a formulada por Judith Butler (1988), em sua reflexão sobre gênero. Sua teorização traz certa vantagem teórica ao prover uma definição de performance que recusa a oposição a uma “essência”. Sua proposição consiste em dissociar a performance de gênero do

²⁶ Em “Blurred genres: the refiguration of thought”, Geertz ([1983] 2004) contrapõe duas maneiras opostas de usar a analogia do teatro em teorias sociais: de um lado, os teóricos do ritual, como Victor Turner, que enfatizam a noção de drama social como forma de resolver conflitos internos a uma cultura de modo a regenerar coesão social; de outro, abordagens da ação simbólica, influenciadas por Foucault e Burke, enfocariam o modo pelo qual autoridades políticas e questões de legitimidade são tematizadas em termos de performance de significado. Geertz sugere que a tensão deve ser vista dialeticamente.

sexo biológico.²⁷ Performance deve ser portanto compreendido como um “ato” que *constitui* a realidade. Sua pesquisa sobre travestis permite realçar a “realidade performática do gênero”, concluindo que o gênero é real apenas na medida em que é “perfeito” ([1988]:194). A substituição de “expressão” por “performance” é crucial para Butler. Ela corresponde à substituição que venho propondo (*passim*) entre “representação” e “agência” para pensar calonidade. Paloma Gay y Blasco particularmente toma a noção de performance de Butler com objetivo de lidar com noções de identidade entre os Gitanos da Espanha:²⁸ “A comunalidade gitana é mais performativa do que reprodutiva [...] Gitanos acreditam que nascer gitano não é suficiente para a perpetuação da ciganidade. Antes, A ciganidade deve se dar como performance para que se efetive: os habitantes de Jarana a vêem como um modo de vida” (1999:15; 48).²⁹ Gay y Blasco enfoca a produção de diferenças de gênero, mostrando como a *gitaneidad* depende de uma performance adequada ligada a uma moralidade genderizada. Michael Herzfeld (1985) também usa a noção de performance para descrever o sentimento de masculinidade em uma aldeia em Creta: “No idioma dos habitantes de Glendi há menos foco em ‘ser um bom homem’ [*being a good man*] do que em ‘ser bom em ser homem’ [*being good at being a man*] – uma postura que acentua a *excelência performativa*” (1985: 16). Minha própria compreensão de performance subscreve o argumento de Gay y Blasco e Herzfeld, experimentando seus desdobramentos para o “exterior”, isto é, em relação aos *gadjes*.

Já vimos como entre os Calon *aparência* não se opõe a *essência*.³⁰ A “aparência” é a forma necessária das coisas. A ideia mesma de “essência calon” inexistente, na medida

²⁷ A crítica de Butler pode ser pensada em analogia à discussão sobre raça, em que também se correlaciona a identidade a características biológicas. Devereux (1987), no município mexicano de Zinacantan, aproxima a discussão sobre diferença étnica a questões de gênero: “distinções entre homens e mulheres são estabelecidas sem enfatizar tanto essência ou substância como fonte de diferenciação, acentuando a ação e a aparência como forma adequada de expor as diferenças” (1987: 19 apud Gay y Blasco 1999).

²⁸ Agradeço a Paloma Gay y Blasco pela sugestão do uso de performance nessa acepção.

²⁹ Para usos de noções alternativas de performance nos estudos ciganos, ver, p. ex., a noção de “Gypsy performance” desenvolvida por Alaina Lemon (2000) no contexto dos Roma da Rússia. Lemon contrapõe a noção de performance que o imaginário russo associa aos ciganos, ligada à mídia e à literatura, a uma noção de performance social, que se dá nas interações cotidianas. Pasqualino (1998) concebe o flamenco como uma performance (artística) que produz *gitaneidad*.

³⁰ Ver cap. 4 sobre “aparência” e “jeito cigano”.

em que a calonidade é entendida como um processo de “fazer-se”, de “fazer aparecer”. No contexto calon, mais do que perguntar o que as aparências “escondem”, é preciso descrever o que elas “fazem”. Minha concepção de performance deve portanto ser associada à *agência*. A performance é um *ato afetivo* que inclui o uso de roupas coloridas e marcas corporais, a fala do português calon, o *chibi*, a entonação e o volume da voz, o canto, os gestos e manifestações corporais como o choro, o desmaio, a violência, beijos e abraços, a dança; como tal, ela *produz efeitos* nas pessoas. A performance das emoções é, nesse sentido, constitutiva do modo de “fazer-se Calon” que deve ser *mostrado*, compartilhado. A emoção é a modalidade da transformação que produz relacionalidade e ao mesmo tempo um afastamento diferencial em relação ao *gadje*. Nela, o corpo é central. A performance ocorre sobre o corpo e por meio dele, propiciando um acúmulo de experiências sensoriais. O cenário e as vestimentas produzem efeitos sinestésicos com suas cores “berrantes”. A música em alto volume preenche todo o ambiente auditivo e obtém como resposta do corpo gritaria, canto, gesticulações e dança. A ingestão de bebida alcoólica afeta o *corpo* motivando choro em abundância, xingamentos e brigas. Choro, desmaio, ataque histérico de raiva, desespero, abraços – efeitos somáticos causados por saudade, tristeza, medo, ciúme, ressentimento, alegria – são elementos de um fluxo de afetos que circula nos corpos das pessoas calon produzindo calonidade.

Música sertaneja, choro e cerveja

O cotidiano do acampamento é regularmente entrecortado por eventos que agregam pessoas de fora. Nos fins de semana, recebem visitas ou vão “passear” para ver parentes em outros pousos. A filha casada vem com seu marido e seu bebê, a irmã, com o marido e a filha, o tio traz a família. Nessas ocasiões, som, cerveja e uma refeição caprichada são oferecidos. Suspende-se a formalidade entre as *turmas*, e uma fluidez caracteriza o trânsito das pessoas entre as barracas. Casamento, batizado, aniversário de criança, compra de uma caminhonete (“festa da Hilux”), dia de Nossa Senhora Aparecida, São João, Reis, Natal são motivos de festa.³¹ A festa é

³¹ Rendo-me à tentação de recordar o trecho em que Manuel Antonio de Almeida descreve o Campo dos Ciganos no Rio de Janeiro do final do século XIX, em *Memórias de um sargento de milícias* [1854-55].: “[c]omo de costume, havia festa de ciganos (e este costume ainda hoje se conserva); faziam, dissemos, festa todos os dias, porém motivavam-na sempre. Hoje era

normalmente proporcionada por um ou mais chefes de *turmas*. Parentes de outros pousos somam-se à comemoração. As festas se alternam entre acampamentos,³² de modo que um a cada dois fins de semana (aproximadamente) se tem a chance, embora nem sempre aproveitada, de celebrar algum tipo de comemoração. As festas, por mais que possuam um caráter extraordinário em relação às atividades do dia a dia, ocorrem de fato regularmente, como parte constitutiva da vida comum.

Em Santa Fé, a “festa cigana”³³ é definida como “mais alegre, usa roupa *cigana*, mais bagunça, uma coisa mais solta, não tem muita organização que nem a festa de *vocês* [*gadjes*]”. Visitas e festejos suspendem as atividades cotidianas do “fazer-se calon” apenas para reforçá-lo. Essas ocasiões magnificam os efeitos das relações ordinárias. O tema da fartura torna-se mais significativo, os vestidos de festa são mais exuberantes, a música é mais alta e ininterrupta; os afetos se elevam, dança-se mais, grita-se mais, xinga-se, briga-se mais. Há uma espécie de ovação à vida em comum, e portanto uma intensificação do fazer-se calon, reforçada pela presença de outras *turmas* e parentes de outros acampamentos.

A bebida e a música desempenham papel especial nesse fluxo de afetos. Uma festa deve ter fartura de comida e bebida e som alto onipresente. “Não faltou carne, bebida, pão, mandioca cozida..., não faltou nada”, “três dias de festa, graças a deus sem briga

um batizado, amanhã um casamento, agora anos deste, logo anos daquele, festa deste, festa daquele santo”.

³² Patrick Williams comenta esse aspecto da dispersão espacial dos Rom Kalderash em Paris para argumentar que a organização e coerência da comunidade kalderash torna-se imperceptível ao *gadje*, que vê apenas uma parcela pequena (de um acampamento por exemplo) de uma dinâmica maior, que ocorre espalhada e se mantém invisível ao *gadje*: “O fato dos Rom Kalderash celebrarem um número grande de festas não é aparente ao não-cigano. A dispersão favorece a invisibilidade a esse respeito. Os vizinhos só testemunham a festa que ocorre em uma localidade. Eles não percebem a multiplicidade de festas e, portanto, essa dimensão da vida comum dos Rom lhes escapa” (1982: 335-36).

³³ Michael Stewart encontra entre os Rom da Hungria a categoria *mulatsago*, que significa “prolongada bebedeira, cantoria e às vezes dança”. “*Mulatsago* poderia ocorrer mais ou menos a qualquer momento: depois da venda de um cavalo, quando um homem deixa o acampamento ou retorna do exército ou da prisão, nos batismos e assim por diante. No Natal e no ano novo e na Páscoa os Rom também comemora mas sem um foco único de atenção de toda a comunidade” (1989:84). Descrições semelhantes de “festas ciganas”, que congregam parentes sob alta dose de bebida e música encontram-se em Engebriksen (2007: 94-95), Gay y Blasco (1999: 95), Gropper (1975: 110-11), Williams (1982), entre outros.

nenhuma, fartura em tudo”, repetem os anfitriões de uma festa de casamento.³⁴ Um calon se refere às mulheres durante o casamento: “Elas se preparam com roupa *cigana* que mais gosta, pintura. Elas bebem, mas é tudo séria, *sincera*, não tem ciuragem”, já revelando o “ciúme” como possível decorrência da bebida. O álcool afeta as pessoas e as “faz agir”, manifestando relacionalidade: declarações, abraços, “chantagem emocional”, cantorias e danças coletivas, xingamentos e brigas são efeitos de uma carga emocional inebriada. Em Santa Fé, “as lideranças” de várias *turmas* recolheram as armas antes da festa de casamento que mobilizou a todos: “A gente não pode vir em festa armado, todo mundo tem que vir desarmado, e com *ciúme* separado de festa”. O ciúme parece um poderoso causador de problemas. Trata-se de uma emoção que deve ser considerada e controlada socialmente. A bebedeira é festejada. Reconhece-se que o comportamento da pessoa está alterado, justificando as ações “exageradas” com simpatia: “Tá bêbo”, “bebeu muito”, “já bebeu três engradado de cerveja”. Por outro lado, consome-se álcool para sanar uma emoção pessoal que não pode ser processada de outra maneira. A bebida durante o luto ocupa esse lugar ambíguo de fazer extravasar as emoções íntimas: *faz* “chorar, chorar, chorar”, *faz* “brigar” e contribui para a “cura”, no processo de “esperar a mágoa passar”. Nesse sentido, a bebida ativa os *emotives* (Reddy loc.cit.), essas declarações emotivas que agem como ligação entre o íntimo e o compartilhado, transformando o sujeito que as enuncia. Há uma visível imbricação entre a bebida, o lugar do corpo e do sentimento na performance da emoção e a produção de relacionalidade.

Finalmente, a música e a dança ocupam um lugar importante em suas vidas. Caixas de som potentes são dispostas nas barracas ou nos carros e caminhonetes. Toca-se música sertaneja, tipo “brega”, com temas de cunho sexual e de amor não correspondido. Em Santa Fé, ouviam-se as duplas caipiras Chico Rey & Paraná e André e Andrade. Vários calons tocam violão, cantam em duplas sertanejas e gravam CD, que circula entre os acampamentos. Não é raro ouvir a canção se referir à vida

³⁴ Fora do contexto da festa, ou do luto, a bebida é vista como um problema, comentado por todos os parentes: “ouvi falar que fulano tá bebendo”, “fulano se acaba na bebida”, “amanhece na bebida” são formas usadas para descrever um distúrbio que se considera fazer mal à pessoa, associado ao insucesso nos negócios e à dificuldade de manutenção de uma harmonia familiar. O mesmo se estende para casos de consumo de cocaína em excesso: “fulano dorme e acorda na farinha”. O uso de drogas em si não é tabu, somente seu excesso é recriminado na medida em que afeta a performance calon.

86

87

Festa cigana

86 - Família acompanha saída do noivo de sua barraca para o “entregue”, momento auge do casamento calon.

87 - Durante a festa, há uma divisão explícita de gênero. Homens ficam em um canto e mulheres em outro. Quando começa uma música, as mulheres se aproximam, e os homens as convidam para dançar. Assim que a música acaba, a pista se esvazia, e homens e mulheres se separam, correndo para “seus cantos”. A bebida, em abundância, cumpre um papel fundamental na festa.

cigana. Cantam as músicas, interpretando-as com gestos corporais e faciais, enquanto executam tarefas do dia-a-dia, como lavar pratos ou roupa ou em uma roda de conversa.³⁵ As festas mostram que há um repertório comum entre todos, permitindo que a música seja parte da “comunidade de sentimento”. Música e dança permitem fluxos de emoção que passam e ultrapassam os corpos, criando relações. Caterina Pasqualino, em sua etnografia sobre os Gitanos de Jerez na Espanha, descreve uma forma radical dessa modalidade emotiva por meio da qual se manifestam as relações. O canto e a dança ocupam lugar central na construção da identidade dessas pessoas como mulheres e homens *gitanos*. O caráter emotivo das performances é entendido em continuidade com a vida do dia-a-dia: “Os Gitanos andaluzes estabelecem uma estreita ligação entre a oralidade e o *canto*, como se sua palavra cotidiana se prolongasse no canto flamenco. Mas este último é mais do que um modo de expressão natural, ele funda a visão de mundo deles” (1998: 11). A autora mostra ainda a importância do canto para a conexão entre vivos e mortos. Nas exéquias os Gitanos entoam cantos que se confundem com choros e lamentos – *soleás*, *martinetes* e *siriguiyas*: “As vozes se fazem roucas e se desdobram num ritmo lento, espaçado de praias de silêncio, durante as quais o grupo parece se recolher. Pouco a pouco, a *juerga* agoniza: o objetivo é de conduzir o canto à morte e associar os mortos aos vivos” (id. *ibid.*: 228). Uma performance corporal acompanha esses cantos chorados.

Em todas essas manifestações, podemos identificar um farto uso de “idiomas corporais” [*bodily idioms*] no sentido dado por LaFontaine (1985: 128):³⁶ punhos fechados, batidas no peito, abraço entorno do próprio corpo, beijos enviados com a palma da mão, braços levantados aos céus, ou abertos “largados” para baixo, dedos em riste e dança de modo geral são formas de uso do corpo que fazem fluir as emoções, conectando as pessoas em uma rede compartilhada de afetos.

³⁵ Ver análise de M. Stewart sobre o canto entre os Rom da Hungria: “As canções clamam que os ciganos compartilham, bebem e cantam juntos, e sugerem uma ordem estável na qual os Rom se mantêm pobres, as mulheres traídas, mães a serviço, e homens continuam sendo rom [...] Ao cantar juntos, tudo o que faziam era expressar a sua natureza rom” (1997: 203)

³⁶ O autor define: “Em algumas sociedades, elementos do comportamento humano são localizados em órgãos do corpo, ligando a fisiologia humana à psicologia.[...] Os Tallensi atribuem várias emoções a diferentes partes do corpo” (1985: 128).

Durante períodos de luto, que podem durar de três meses a um ano, conforme a proximidade do parente,³⁷ o som é totalmente proibido, mesmo em volume baixo; as festas são suspensas no acampamento enlutado, e deixa-se de ir a festas alheias. “Nós tá no trabalho, não escuta *são*”. A chegada de um parente em luto obriga o anfitrião a desligar o som. A proibição de escutar música desestimula uma *turma* a acampar com outra *turma* em luto. O contraste entre música e silêncio sugere que a sonoridade afeta e representa estados de espírito dos Calon em relação à vida e à morte.³⁸

Performance, emoção e vergonha

Os relatos acima permitem passar uma imagem impressionista de um modo de relacionalidade permeado de afetos. As emoções, como manifestações compartilhadas de sentimentos, são modos do fazer-se calon no seio de uma rede de relações. Meu argumento aqui é que a performance emocional, identificada com uma certa maneira de ser no mundo, é entendida entre esses Calon como criadora do valor primordial da *vergonha*. Pois a “vergonha” (*laje*) engloba não apenas modos prescritos de comportamento feminino, mas também a “responsabilidade”, o “bom caráter”, o “bom procedimento”, a “sinceridade”, a “bondade” da pessoa, o “valor nosso”, como explicitou um velho calon. A *vergonha* é, em última análise, o que dá saliência à socialidade calon, constituindo o mecanismo por meio do qual esse valor é engendrado. A vergonha, portanto, não é “manifestação” de um valor dado *a priori*. O valor da *vergonha* não antecede essa performance; ele é inerente a ela.

Tive a ocasião de presenciar uma performance emotiva que envolvia ideias de gênero e vergonha. Vanusa e Joana, duas calins de São Bernardo, mostraram-se reticentes em acompanhar a mãe doente ao acampamento de Itaim Paulista para consultar o padrinho sobre um médico que havia curado sua mulher. Essa família havia morado ali e havia se mudado depois de uma briga, cujo motivo não me foi relatado. Antes mesmo de chegar, as mulheres se mostravam inquietas, afirmando que ficariam no bar próximo do acampamento e que não pretendiam entrar nas barracas. Disseram-me que eu podia ir, mas elas, “sem os maridos”, não. Uma vez ali, foram convidadas a entrar

³⁷ A viúva, dizem os Calon, “não veste mais roupa”, isto é, não voltará a usar “roupa bonita”, “alegre”, já que seu luto durará para sempre.

³⁸ A relação com os mortos será explorada no capítulo 7.

88

89

Festa cigana

88 - Primos de primeiro grau, Luana e Igor em sua nova barraca pouco depois do “entregue”. De modo geral, a atitude dos noivos ao longo dos três dias de casamento é extremamente modesta. Ficam acanhados, têm vergonha de falar e de expressar qualquer sentimento.

89 - Barracão montado especialmente para a festa, no pouso de Itapequerica, em janeiro de 2010. Vestidos de festa são ainda mais exuberantes: com brilhos e lantejoulas.

na barraca do padrinho, e acabaram cedendo, mas sob uma encenação algo burlesca (para mim, pelo menos): puseram-se de um lado da barraca, virando-se de costas para a roda de homens sentados; franziam o rosto, e respondiam de viés a questões feitas a elas diretamente, mantinham a cabeça baixa, evitando qualquer cruzamento de olhar com aqueles homens de outra *turma*. Enfim, seguiam à risca um código para evitar que seus gestos fossem lidos como insinuates, “sem vergonha”, o que provocaria falatório e ciúmes dos maridos. As brigas por ciúme entre os casais são responsáveis por desatinos que levam desde a batidas de carro, abandono, violência contra a mulher e até morte por vingança. Não estranha a dramaticidade da situação de Vanusa e Joana, ambas casadas, dentro de uma barraca com homens sem suas respectivas mulheres, que haviam ido ler a sorte na cidade. A *vergonha* está atrelada a um código espacial; a transgressão deste deve ser compensada por uma performance exagerada que restitua a *vergonha*.

Dois eventos extremos da vida social oferecem evidências da correlação entre *vergonha* e a performance emocional. Um deles é a morte de um parente, cujo ritual é permeado de gritarias, desmaios, choros intermináveis, bebedeiras, em todo caso, atos performáticos para serem compartilhados, e nunca um luto “íntimo” e acanhado. A radicalização do silêncio musical fabrica *vergonha* com relação aos mortos. Desdenhar essa performance “negativa” é mostrar-se moralmente inadequado, sem *vergonha*.

O outro evento em que a performance se mostra a serviço da vergonha é o ritual conhecido como “entregue” no final de um casamento calon. As grandes festas de casamento calon celebram a virgindade da moça.³⁹ Em Santa Fé do Sul, a festa durou três dias. No primeiro dia foi o casamento no cartório, no segundo, na Igreja, “mas pra ele ser dono dela, só depois do *entregue*”, diz a mãe do noivo. O *entregue* ocorre no final do último dia de festa. Aqui ele me é antecipado pela avó da noiva:

Um mais velho pega e diz: “To entregando uma moça virgem pra você. Se você não tiver condição de tratar, nós leva ela pra trás. Se você tiver condição, vai ter que cuidar até o fim da sua vida, e se for pra você espancar, judiar..., nós não entrega ela pra você

³⁹ “Se a moça não for virgem”, dizem, “faz uma festinha só e ajunta”

não”. E depois ele faz o entregue, a mãe dele, a mãe da moça e o pai da moça ficam assistindo, e a ciganada inteira, os velhos, os moços, ficam vendo o entregue.

A fala do homem mais velho ocorre no meio de uma roda com todos os mais de cem convidados. Como a audiência, o velho está inebriado. Ele sobe num banco e começa a gritar, ameaçadoramente para o público, e depois direcionando sua fala ao noivo: “Você, Charles, agora tá pegando essa moça virgem, vai cuidar dela?”. O noivo assente com a cabeça. “Você vai dar tudo do que ela precisa?”, “Agora você é novo e de respeito, mas depois você vai começar a beber!”, o noivo nega com a cabeça. “Agora você diz que ama ela, mas depois você vai beber e vai bater nela?!”, o noivo, constrangido, com riso nervoso diz timidamente: “Nããão!”. A ideia do “entregue” (ou da “entrega” como aparece em outros contextos). Uma performance agressiva, que dispõe os noivos literalmente no centro do drama social, tem como objetivo falar a todos sobre o que é ser um “bom calon”.⁴⁰ Mas mais do que desempenhar uma função social de coesão, o *entregue* é ele mesmo a socialidade em ação, pois mais do que “representação” de um valor essencial (a virgindade), ele constitui sobretudo a performance que cria esse valor (a *vergonha*), por meio da emoção.

Fluxos de afetos, fofoca e mentira

Expressões de afeto são meios de ativar a rede de socialidade em que as pessoas estão entranhadas. Uma mulher que mora longe do irmão, um filho que morreu, uma filha vive em outro acampamento; o choro aparece nessas situações como se atualizasse a *relação* entre as pessoas, tornando-a visível e comunicável. Conversas telefônicas, fotos e parentes em comum, que “mandam recado”, são meios de reforçar as conexões, e a emotividade parece ser ao mesmo tempo causa e produto dessa conexão. Afetos circulam em correntes intrincadas de fofoca,⁴¹ boataria, mentira e

⁴⁰ No capítulo 6, explorarei a ideia de que o casamento é de fato um momento privilegiado de constituição de calonidade.

⁴¹ A literatura sobre “fofoca” é extensa. Em ensaio pioneiro, Gluckman procura definir a função social da fofoca [*gossip*]: “os valores do grupo são claramente afirmados nas fofocas e escândalos” (1963: 313). Ele se contrapõe a uma abordagem puramente psicológica da fofoca (id. 1968); Paine (1967) chama a atenção para a relação entre fofoca e comunicação, interpretando a primeira como dispositivo para obter benefício próprio. Baseado em sua pesquisa entre os Bhatgaon, uma comunidade fiji-indiana, Brenneis propõe mudar o foco de análise de “o que é dito”, para “como é dito”, tratando a *talanoa* (conceito bhatgaon para “fofoca”) como uma *atividade*: “Fofocar é um evento em si mesmo, no qual relacionamentos de solidariedade e cumplicidade astuta são reproduzidas a cada vez” (Brenneis 1984: 496).

acusação de feitiçaria que constituem a rede relacional calon, e têm a *vergonha* como um valor subjacente. Encontros de parentes em visitas ou festas são oportunidades para monitorar e reter essas redes de relações. A viagem que fizemos para ver o irmão de Tata em Curitiba foi frequentemente atravessada por conversas sobre parentes em comum que estavam ausentes, morando em outros acampamentos de São Paulo e Paraná. Tata foi ao Paraná para ver seu irmão, que havia se mudado para junto dos parentes do filho, Réca. Ela diz:

Eu fui pra cidade hoje só pra topar com a Cristina. Eu sei que o que eu falo pra ela, ela passa pro Réca. Eu ia dizer assim: “Olha aqui minha sobrinha, vocês levaram o Lolô do Chalaque, e agora largaram ele?! Isso não fica assim não!”. Eu ia pegar um pau e dar aqui na cabeça dela [gesto mostrando a têmpora].

Tata conta essa história várias vezes tendo a família de seu irmão Lolô como audiência. Uma briga “à toa” fez com que Réca “largasse” Lolô (seu pai). Durante uma bebedeira, o filho de Réca “mandou” o avô Lolô “pau no cu”, e como conseqüência, a mulher deste “mandou” o neto “pau no cu”. Como resultado, a família de Réca se mudou. Emoção cria e rompe laços de convivência. Esse evento vai circular como fofoca e ganhará cores e contornos emocionais alterados para cada locutor, conforme a notícia vai circulando.

Uma fofoca ou um boato pode chegar a uma pessoa diretamente relacionada ao caso contado. Tereza “ouve falar” que o genro está batendo em sua filha. Ela então pede para alguém ligar ou liga, ela mesma, para reconectar a relação por meio de performance raivosa e ameaças de vingança. Ela obterá mais detalhes da situação ou receberá com alívio a certeza de que o boato é mentira. Um tempo depois vamos com Tata ao acampamento em questão. Tata diz:

Teve uma pessoa aqui com vocês que dedou pra ela [Tereza] que a menina dela tava muito judiada. Foi gente que foi daqui pra lá. Eu falei “mentira Tereza, que eu tô lá pertinho [em São Paulo] e não sei que a tua menina anda judiada, eu não vi pancada nenhuma não”.

Neste trabalho o conteúdo e a forma da fofoca são ambas analisadas como *agência*, na medida em que afetam pessoas, realçando as *relações*.

Um calon então pergunta, “quem que foi daqui ta lá?”; outro sussurra: “Dadô”. Redes de intrigas são acionadas. Fofocas e boatos circulam entre parentes e “calons conhecidos”, isto é, entre parentes e afins com quem se tem contato se não presencial, certamente por telefone, constantemente. Embora envolva muitas localidades, o circuito dessas fofocas é delimitado pela rede de relações afetivas.⁴²

Mentira, engano e exagero são modalidades de performance conhecidas entre ciganos. Milena Mikolovich, minha amiga kalderash, me conta, em conversa pessoal, um testemunho singular que liga performance, emoção e uma concepção particular de “mentira” como “verdade da emoção”.

Minha avó, toda vez que ela ia contar uma história, contava diferente. Ela aumentava. Aí quando a gente ia questionar: “Vó, mas você já contou essa história mil vezes”, ela dizia: “Cala a boca e me escuta”. Ou então, “vó, mas não era o João, era o Pedro! Você tinha falado que era o Pedro”. Ela: “Cala a boca, menina. Escuta!”. Aí dias depois ela vai falando assim que cada vez que você vai contar a história, é uma emoção diferente. Seria mais ou menos... o seu presente é diferente, entendeu? Aí a gente fala: “Vó, mas você exagera demais”. Ela fala assim “não é que eu exagero; é que quando a gente tá lá a gente tá vivendo, entendeu? Então pra mim passar a emoção do que eu tava vivendo eu preciso exagerar agora” [risos] “pra vocês sentirem como foi, lá”, entendeu? Minha avó não tava interessada se as histórias eram de verdade ou se eram de mentira...

O que a avó de Milena está dizendo é que quando se conta uma história, o que está em jogo não é a “performance da verdade”, mas antes a “verdade da performance”. A carga de emoções no presente é o que conecta as pessoas e dá “realidade” à história.⁴³ Em uma oportunidade somos nós (Luciana e eu) a passar adiante a notícia de que o líder de Jaboticabal fora assaltado, isto quando voltamos a São Paulo e vamos visitar o acampamento em Mané Feio. Euclides diz: “Eu não queria acreditar, porque é comum a *turma* falar”. Mas de Jaboticabal a notícia corre. Uns dizem que os ladrões levaram as correntes de ouro, outra que levaram um “tesouro” – um cavalinho de ouro –, em São Paulo falam de um saco de 2 kg de ouro. A filha do líder sugere que Fulano pode ter “jogado um feitiço” no Dirceu. A madrinha dela, reage: “Não! Vai acreditar

⁴² Ver capítulo 6 sobre parentesco e *turmas*.

⁴³ Ver Biebuyck-Goetz (1977) para as noções de verdade e mentira na análise de contadores de história em Indiana (EUA).

nisso? Quem falou?”, e logo se dispõe a investigar o assunto com uma parente no acampamento do acusado. “Ah, é mentira!”. Embora entre parentes próximos se busque “descobrir a verdade”, telefonando e confirmando o ocorrido, a mentira é um modo reconhecido de transmissão de um evento ou boato, imprimindo emoção, conectando pessoas. Tata me pede para assentir quando ela disser a seu irmão em Curitiba que seu filho não quis vir porque “não agüenta entrar no carro de volta e deixar o tio lá”. Chegamos e o primeiro que ela faz é dizer isso, virando-se para mim e perguntando: “É mentira, Florencia?”, “olha aí, tá aí a *garrin* pra dizer!”. A mentira aqui aparece quase como uma “super verdade”, ou uma verdade que se define não em relação a um “fato verdadeiro” (a suposta fala do filho), mas em relação a um ideal de como as coisas devem ser. Durante o campo passei por inúmeras situações em que recebia explicações ou descrições contraditórias sobre um mesmo evento. Masinho conta que um pastor evangélico da Pastoral da Criança “vinha, mas parou de vir; deve ter ficado bravo, porque ele queria que eu virasse evangélico e dizia que evangélico não pode mentir. Eu minto!!...”.

Cabe aqui perguntar o que é “mentira”, ou melhor, o que fazem os Calon com o que chamam de “mentira”, retomando a discussão antropológica sobre “verdade” e “mentira” como moldura para a reflexão. Holbraad (2004) reivindica que se imagine um conceito alternativo de “verdade” para compreender a “verdade dos babalaôs” nas práticas de adivinhação no Ifá afro-cubano. É preciso, diz o autor, que se conceba uma noção de “verdade” que não se oponha a “falsidade”. Com isso, sugere uma nova agenda para a antropologia de modo mais amplo, propondo redefinir nossos termos de modo que eles se comportem de acordo com o uso dos conceitos nativos. A verdade da adivinhação no Ifá cubano não se define por uma correspondência “correta” com algo dado *a priori*, a verdade do Ifá é antes um modificador da realidade. Não se trata portanto de “desmascarar” o adivinho, e sim agir conforme sua proposição. No contexto amazônico, Ellen Basso (1987) analisa narrativas míticas kalapalo das quais extrai uma teoria sobre o “engano”. O engano [*deceit*] está ligado a formas de desempenhar emoções e relacionamentos, dando significado a contextos particulares. A habilidade de mentir cria oportunidades e potencialidades: o engano é entendido como imaginação, invenção, criatividade, flexibilidade, capacidade de agir, de “ser humano” (1987: 356-57). Argenti-Pillen (2007) analisa o uso da palavra *boru* no Sri Lanka em contextos diversos, como flerte, relações de dominação, exorcismo do

inimigo, relações internacionais, evitação de conflito, cuja polissemia impede que se o traduza apenas como “mentira”. Baseada em uma abordagem bakhtiniana da linguagem, a autora enfoca a *relação* entre os envolvidos no diálogo na produção de significado, e descreve o “fingimento óbvio” [*obvious pretence*] como um código compartilhado. Entre os cingaleses, ilusão é ideologia (2007: 323).⁴⁴

Novamente estamos diante de uma teoria nativa da agência que se contrapõe a uma abordagem baseada na ideia de “representação”. Mentira implica um ato verbal e uma situação de diálogo. Não há mentira sem alguém a quem se mente. Bento Prado Jr. oferece uma leitura das proposições de Rousseau sobre a mentira, que parece convergir para as questões que levantamos aqui:

A mentira é uma forma de ligação entre as pessoas e não um corte entre palavras e coisas [...] Só pode haver diálogo porque não há verdade absoluta. O que importa é o que *faz* o meu discurso. Não é a verdade o que importa, mas a maneira de você dizer e seus efeitos. Não é o que você diz o que importa, mas o que você faz com o que você diz (Prado Jr. [1981] 2008: 374).

Escapar do aprisionamento da relação entre “coisas” e “representações”, falsas ou verdadeiras, abre possibilidades para seguir o fluxo dos “efeitos”, isto é, para investigar o que a mentira “causa” no mundo e nas relações entre as pessoas. Entre os Calon, a “mentira”, como a “aparência”, não se contrapõe a uma “essência”. Como a “aparência”, a “mentira” *conecta* pessoas. Um boato é um “conector”: ao menos duas pessoas *em relação* são objeto do boato (um homem que bate em uma mulher, uma mulher que abandona um homem, um homem roubado por outros homens), que se somam ao enunciador do boato e a quem o escuta. Em seguida, o receptor se torna novo transmissor, pondo algo de si, reinventando o boato, e o mesmo se repete indefinidamente até que algum envolvido se vê obrigado a “confirmá-lo”, ligando-se ao objeto do boato, a fim de obter, eventualmente, o veredicto contrário: “É mentira!”. Fica claro, nos exemplos descritos que a “mentira” é ela mesma um agente na teia de interações sociais: ela faz as pessoas se comunicarem, comentarem, transmitirem, e telefonarem para confirmar o boato. A mentira se inscreve portanto no sistema

⁴⁴ Para outras perspectivas sobre o “engano”, ver Bailey 1991, Besnier 1994, L.R. Goldman 1995.

gelliano de ação “que almeja mudar o mundo, mais do que simplesmente codificar proposições sobre ele” (Gell 1998: 6).

O tema do engano se desdobra de um modo particular quando se trata da relação com o *gadje*. A ideia de que o “cigano” *engana* faz parte de um imaginário de longa duração que atravessa o Ocidente, e atua amplamente nas interações cotidianas. Em minha pesquisa sobre representações literárias do cigano na literatura (Ferrari 2002), encontrei inúmeras expressões usadas pelos *gadjes* para caracterizar a atitude dos ciganos: “Esperteza e velhacaria” (Manuel Antônio de Almeida), “fingitura” (Guimarães Rosa), “mil disfarces” (João Cabral de Melo Neto), “mentira” (Merimée), “seduzido” (Martins Pena). Todas elas representam o ponto de vista de alguém que se viu ludibriado por uma dessas técnicas de não dizer, de não mostrar. Fingir, mentir, disfarçar aparecem em situações diversas e apontam para um mesmo sentimento vivido pelo “ocidental” em relação aos ciganos (Ferrari 2002: 222). Por outro lado, muitos “contos ciganos”,⁴⁵ não especificamente calon, têm como protagonista um *trickster*, um deceptor, com a ambiguidade e a liminaridade típicas a essa figura.⁴⁶ Nos contos, o *engano* produz ações. As histórias são todas decorrências de enganos, mal-entendidos, fingimentos, disfarces que fazem do cigano um herói. No contexto calon, muitas vezes a imagem do engano e da esperteza se associa às noções de ser “ativo” e de “ladineza”, atestando que a mentira se encontra em um campo semântico valorizado positivamente.

C) Performance, engano e ciganidade

Uma das ideias que circula entre os Calon sobre os *gadjes* é que eles são tolos e fáceis de serem “passados para trás”. “Aqui nós não tem estudo, mas nós somos espertos pra

⁴⁵ Em *Palavra cigana* (Ferrari 2005), abordo a questão do engano. Na pesquisa que realizei com mais de trezentos contos recolhidos entre ciganos de todo o mundo, o engano se manifesta de distintas formas, sempre com um aspecto positivo de “esperteza”. Não raro ele aparece como única alternativa à sobrevivência. Nesse sentido, o engano, como a ilusão entre os cingaleses, parece ser “ideologia”.

⁴⁶ O *trickster* aparece na mitologia americana analisada por Boas (1914), Lowie (1909), Lévi-Strauss ([1955] 2008: 241), Radin (1956) e, a já mencionada, Ellen Basso. Antonio Candido ([1970] 1995: 25-27) lança mão dessa categoria para descrever o personagem Leonardo de *Memórias de um sargento de Milícias* [1854-55], de Manuel Antonio de Almeida, curiosamente associado aos personagens ciganos do romance.

gajon. Fazer rolo, ninguém passa nós não”, diz um calon. A relação com o *gadje* “na rua”, com quem se faz negócio, de quem se lê a mão, ou a quem se empresta dinheiro, é toda envolta no universo do *engano*, na medida em que o calon imagina levar *vantagem*. O calon concebe a relação com o *gadje* como assimétrica. A troca de dinheiro por mercadoria, ou leitura da sorte, não é pensada como uma troca “equivalente”, mas sempre como uma relação da qual se pode potencialmente extrair uma vantagem computável apenas como *diferença*. Em outras palavras, nas transações com os *gadjes*, a vantagem está além do valor absoluto das coisas; ela constitui uma *diferença* ligada ao fazer-se calon. A relação deve produzir essa *diferença*. O “engano” pode ser desde uma boa negociação até uma trapaça, que se manifesta nas mais díspares situações entre ciganos e *gadjes*: mulheres que querem vender uma saia, uma corrente de ouro; mulheres que leem a mão; homens que compram e vendem mercadorias e emprestam dinheiro. Nesses momentos de interação a *performance* desempenha papel fundamental. Mas aqui parece haver uma sobreposição de performances, pois à “performance calon”, que vim descrevendo até agora, que inclui o uso do corpo e da linguagem para se “fazer calon”, se soma uma “performance cigana”, que eu definiria como um modo intencional de agir baseado em como os Calon imaginam que os *gadjes* os veem.⁴⁷

Renata está sentada em um bar com Luciana, e nota que um grupo de homens as está observando.

O povo fica pensando: que que essa mulher faz com essa cigana? Será que não tem medo dela? Eles pensam assim. Quem não conhece nós tem medo, Luciana. Teeeem, tem medo. Por causa da “palavra cigana”. Tem muitos que são bons, tem muitos que são ruins. Então, eles julga tudo. Eles pensam isso: o que essa mulher faz com essa cigana? Você já se sente da família, mas tem pessoas que não pensam assim não.⁴⁸

Ao falar do “medo” dos *gadjes* e associá-lo à “palavra cigana”, Renata faz referência a um imaginário que atribui à cigana um acesso privilegiado ao futuro ou ao “além”

⁴⁷ Cabe ter presente para o desenvolvimento desta seção o conceito de interssubjetividade desenvolvido por Christina Toren, definido como um processo contínuo transformacional [*transformational ongoing process*]: “I attribute to the other the awareness that I am aware that the other is aware of my awareness” (2001: 159).

⁴⁸ Fala gravada por Luciana (DVD 86).

(ver Ferrari 2002). A habilidade de ler o destino na palma da mão é vista como um “dom” excepcional, que se soma à capacidade de intervenção na vida futura. A “palavra cigana”, tal como Renata imagina que os *gadjes* a pensam, é capaz efetivamente de alterar o destino das pessoas, para bem ou para mal (“praga de cigana”). O cruzamento de expectativas bem como a performance produzem uma interação singular durante a leitura da mão. A seguir, descrevo um dia “na rua”, buscando explorar a complexidade dessa situação.

Um dia de “cigana”

Chego ao acampamento de São Bernardo de manhã cedo. Todo o ritual de me acomodar em uma cadeira e me dar uma xícara de café se repete. Perguntam se eu vou à cidade com elas, e se eu trouxe o vestido de calin que me venderam.⁴⁹ “Vem cá, Florencia, eu vou te ensinar a ler a mão”, me chama Vanusa para sentar na cama. Duas crianças assistem a tudo.

Você pega na mão assim (faz o gesto, pegando minha mão), olha no olho e na palma da mão, e diz assim: “Seja abençoada, tem um homem que gosta de ti..., é louro ou moreno?”, daí, espera ela responder, “tu gosta dele, mas ele tá se afastando; uma mulher gosta dele. Ela tá fazendo mal pra você.”, daí você me chama pra benzer. Se eu tirar [dinheiro] dela, divide 50, 50.⁵⁰

Esta calin me mostra a leitura da sorte declaradamente como uma “fraude”. De fato, as calins comentam que os lugares de “dar a sorte” (*dinhá bahje*) devem ser combinados com a polícia, porque se não “dá 171”. No código penal brasileiro, o artigo 171 corresponde a “estelionato”, definido como ato de: “Obter, para si ou para outrem, vantagem ilícita, em prejuízo alheio, induzindo ou mantendo alguém em erro, mediante artifício, ardil, ou qualquer outro meio fraudulento”. Mas esta maneira de

⁴⁹ Trata-se do contexto do caso narrado na introdução, com as calins de São Bernardo.

⁵⁰ Na sequência, uma das calins diz: “Não fala pros outros. Nós só tamos falando pra *você*. Você vem ler a mão com nós”. O problema ético levantado por este pedido de manutenção de segredo é de certa forma diminuído pelo próprio senso comum sobre o “engano” dos ciganos. De fato, seria ingênuo supor que estou revelando o “segredo” do engano. Ao contrário, como se verá, minha intenção é seguir os efeitos e afetos do engano na relação entre calons e *gadjes*.

apresentar a situação não dá conta de descrever tudo o que ocorre na *relação* entre as “ciganas”⁵¹ e os *gadjes*, e o que o “engano” efetivamente *faz*.

Finalmente partimos para a cidade. As mulheres se amontoam em meu carro: Baú, suas filhas Vanusa e Joana, sua nora Néia e as meninas Cassandra e Luana. Paramos o carro num estacionamento a um quarteirão da praça no centro de uma cidade do ABC paulista. Saímos do carro vestidas “de *cigana*”, eu inclusive. Experimento uma sensação estranha. O universo da performance calon, que por força da convivência havia passado de uma “entidade distinta” para uma maneira “natural” de fazer as coisas no acampamento, é reexperimentado, “reinventado”, nesse novo *contraste* quando as acompanho para a “rua”. Recupero a sensação de um “olhar estrangeiro”, de *brasileiro*, mas agora direcionado para mim, pois eu mesma passo por uma “cigana”. O visual costureiro de vestidos coloridos, tatuagens no corpo, dentes forrados de ouro, e bijuterias douradas, de um “visual calon” torna-se, no contraste, um “visual cigano”. Esse encontro é que faz delas “ciganas”, e é vivido cotidianamente pelas calins. Vamos andando entre as pessoas. O impacto de um grupo de “ciganas” é impressionante. As pessoas olham, comentam, apontam. Chegamos a uma praça. “Nós fica aqui”, “a *julinaro* [polícia] deixa”. Os *garrons* das lojas, lanchonete e games do entorno já as conhecem. Vanusa se agacha, Baú vai logo me dando ordens: “Chama, chama as *garrin* pra nós”. Fico observando os passantes. Elas começam: “Psiu, psiu, vem ler a mão”. “Vem ler a sorte”, “pra conversar num paga”, “xô vê tua mão, chega aqui”, “me dá uma palavra”, “um minuto de atenção”. Fazem um gesto típico: o braço esticado, a palma da mão virada para baixo abre e fecha, como chamando os passantes para perto delas. Um rapaz que vende refrigerante num isopor me pergunta se eu sou nova ali, e por que não tenho dentes de ouro. Elas respondem que eu sou “*cigana*” sim, parente, mas não gosta de pôr ouro nos dentes.⁵²

⁵¹ Nesta discussão, atente-se para o uso de aspas (para a visão *gadje*) e itálico (para a visão calon). Emprego deliberadamente o termo “*cigana*”, em itálico e entre aspas, indicando momentos em que ocorre a sobreposição da percepção do *gadje* sobre a “cigana”, e a autodenominação *cigana* das calins, construída nessa interação. A leitura da sorte joga com a dinâmica da alternância entre esses pontos de vista.

⁵² Essa “mentira” foi mantida ali na rua, e estendida a outros calons. Em visita a um acampamento em Itaim Paulista, eles me apresentaram como “da família do Flávio”, que é o

- O nome da mulher é Rose. Você conhece uma pessoa chamada Rose?
- [Rosto pensativo, assentindo com a cabeça, ar preocupado]
- Então, essa mulher é que está te fazendo mal. Se a cigana for na encruzilhada e amarrar o homem que você gosta, você dá um dinheiro pras velas e pras flores?
- [Gajin] – Ah. Mas eu não tenho mais dinheiro.
- Você tem um dinheiro aí de compromisso, pra pagar as contas.
- [Gajin] – Mas este eu não posso gastar.
- Nada dá certo pra ti. Todo rapaz que você gosta, não dá certo. É essa mulher que fez macumba pra você. Na hora de precisão você não dá o dinheiro? Tem que dar o dinheiro pra cigana desfazer o mal. Dá o dinheiro aqui.
- [a pessoa abre a bolsa começa a tirar a carteira, põe algum dinheiro]
- Deus te abençoe, você vai ver, nós vamos tudo lá na sexta feira fazer trabalho pra você. Vem cá que ela vai te benzer.
- [chama outra das calin]
- Se você der mais 50 reais, eu vou benzer você, pra você ir com Deus e nada mais de ruim vai te acontecer.
- [em alguns casos isto dá resultado, a cigana então faz uma reza]
- Reza pra Cabocla... [a pessoa tem que repetir] (e faz uma reza que não pude apreender)

Há uma relação entre o tempo despendido e o montante de dinheiro possível de se obter. Sustentar uma leitura por até 30 minutos é sinal de sucesso na empreitada. Os temas abordados se repetem: dificuldades de amor, financeiras e de saúde, eis o campo de “infelicidade” a ser explorado pelas “ciganas”.⁵³ A leitura vai se expandindo por fases. Começa-se pedindo “um dinheirinho pra *cigana* falar de alguém que gosta”. A maioria das pessoas que permitem a leitura não ultrapassa a “primeira fase”. Quando a calin vê que o interlocutor não está mesmo disposto a ceder mais dinheiro, diz “Deus te abençoe” e deixa-o ir embora. Essa leitura dura uns poucos minutos e resulta em um ou dois reais. Mas, outras vezes, a pessoa se vê envolta na “palavra *cigana*”, cujo vocabulário remete a um universo sobrenatural em continuidade com o sincretismo religioso brasileiro que inclui referências à umbanda,

⁵³ Ruth Andersen (1987) cria uma tipologia da leitura da sorte entre as ciganas rom nos Estados Unidos, classificando-as por antiguidade, duração e pelas dimensões que envolvem: como evento, entretenimento, ocultismo, adivinhação, cura, expiação e crença. Uma pesquisa mais centrada nesse aspecto da vida calon permitiria desenvolver conexões com a tese de Andersen.

como “macumba”, “cabocla”, “amarrar”, e ao mesmo tempo ao catolicismo popular, traçando o sinal da cruz, benzendo, e fazendo pedidos a Nossa Senhora.⁵⁴ A calin constroi um quadro amoroso negativo da vida da pessoa, que precisa ser desfeito com rezas e velas, para as quais é preciso dar mais dinheiro; ou então diz que o dinheiro não para na mão dessa pessoa, que fizeram um trabalho pra ela, por isso não consegue ficar com dinheiro. Então a calin chama outra “*cigana*” para benzer. Esta solicita que o cliente coloque o dinheiro na “mão da *cigana*”: “Não é pra mim, eu só vou benzer, e você leva o dinheiro benzido”.⁵⁵ Então a pessoa tira às vezes notas altas de R\$ 50, e depois a calin reconstrói uma nova situação negativa dizendo “se você não deixar o dinheiro com a *cigana*, nada de bom vai ter na sua vida”. A pessoa se vê então responsável por seu próprio destino: dá dinheiro ou aceita a “praga da cigana”.

Esse quadro interacional é impregnado de uma carga afetiva que circula da *cigana* ao *gadje* e vice-versa. A “pegada” inicial só pode ser eficaz se ela é capaz de *afetar* o outro de modo emocional. A calin empenha seu corpo, sua voz, seu olhar para criar a conexão necessária que enquadrará a leitura. Os conceitos de “quadro” [*frame*] e metacomunicação de Bateson (1972) podem iluminar a análise dessa interação. Bateson define metacomunicação como um nível de abstração de comunicação verbal em que o assunto da conversa é a relação entre os dois falantes. No caso da leitura da sorte, o “quadro” – um conjunto de mensagens trocadas entre dois indivíduos num certo período de tempo estabelecendo uma fronteira com o que está além dele – é ele próprio metacomunicativo na medida em que a mensagem que define implícita ou explicitamente o quadro dá instruções ou contribui para o entendimento das

⁵⁴ Nossa Senhora Aparecida está em todas as barracas, e viagens para pagar promessa no dia 12 de outubro são comuns entre famílias calon. “Xexéu tava viajando com sono, tava piscando. Ele pediu pra Nossa Senhora, foi Nossa Senhora que livrou o sono dele”. Maria Bueno, uma “santa popular” do universo curitibano é também adotada pelos Calon, que colocam uma imagem da santa no carro, que “polícia nenhuma pára você”. Ao catolicismo popular soma-se o universo afro-brasileiro, com reza de caboclos e curandeiros. As calins frequentam terreiros e vão se benzer com mães-de-santo. Nas leituras da mão, esse universo aflora com bênçãos, rezas e sinais da cruz. Algumas pesquisas analisam as relações entre ciganos e os universos religiosos brasileiros (Thiele 2006, Vos 2007). Minha sugestão é que esse universo de religiosidade é matéria a partir da qual os Calon se fazem calons.

⁵⁵ Em leituras que incluem duas calins, os benefícios são divididos em partes iguais. Tive, por exemplo, grande dificuldade em rejeitar a parte que me cabia das transações em que participei “chamando” os *garrons*. Assisti a uma discussão em que a filha acusava a mãe de “desgraçada” por não ter dividido o dinheiro obtido conjuntamente em uma bênção.

90

91

92

Lendo a sorte

Calins lendo a mão no centro de Carapicuíba. Gestos típicos de uma performance cigana.

mensagens incluídas no quadro. A *cigana* começa buscando afetar o *gadje*. A noção de engano assombra o início da relação. O *gadje* põe em questão o conhecimento da “cigana”. Ao contrário do que se poderia esperar, a leitura não é um monólogo, mas um diálogo, que se constroi da matéria afetiva fornecida pelo *gadje* e instigada pela cigana. A cigana tira o *gadje* do meio de passantes da “rua” e cria um isolamento, um “quadro” para desenvolver um diálogo de afetos e imagens. A noção de engano fica de fora do quadro (assim como a de “mentira” ou “absurdo” estão fora do “quadro” dos sonhos). Ao dizer “alguém está fazendo mal”, e dar o nome de uma pessoa, ao afirmar que o dinheiro não para na mão porque alguém fez um trabalho, a *cigana* aciona uma série de emoções que enlaçam o *gadje* na realidade paralela criada pelo quadro da leitura. A partir daí, a ideia de engano perde o sentido, porque a “verdade” é reconceitualizada de maneira a modificar o interlocutor. As *ciganas* têm um repertório extenso para conduzir esse diálogo – há formas de se esquivar de situações que deixem a cigana descoberta e formulações “coringa” que podem ser interpretadas de distintas formas. A leitura passa, finalmente, a tratar da relação entre a “cigana” e o *gadje*, e a *sorte futura* é definida dentro desse quadro interacional, como um produto da relação entre os interlocutores. A adivinhação dá lugar à manipulação do futuro, e este depende de uma ação no presente que envolve o dinheiro do *gadje* e a consequente ação da “cigana”. Não há forma de sair do “quadro”: qualquer movimento terá as implicações definidas pelas instruções dadas pelas mensagens que circulam dentro dele. Se o *gadje* tenta “escapar” do quadro, abandonando a “leitura”, a “cigana” avisa-lhe que as consequências de sua ação são definidas pelo quadro, ou seja, que “tudo de ruim que acontecer a ele” estará ligado à relação estabelecida no interior desse quadro. A *verdade* da leitura da sorte é a verdade construída dentro do quadro por essa troca de conhecimentos e afetos.

Engano, sorte e eficácia

O quadro intersubjetivo da “adivinhação”, tal como examinado acima, envolve a relação entre uma calin A e um não calon B, no qual uma série de percepções, expectativas e afetos são trocados. A calin A vê o não calon B como um *gadje*, um *brasileiro*: “Tolo”, “sujo”, “sem-vergonha”. O não calon B vê a calin A como uma

“cigana”, uma personagem ambígua que causa fascínio e temor.⁵⁶ A calin A imagina que o não calin B tem sobre ela uma imagem, e se autodenomina *cigana*, como que subscrevendo os estereótipos que têm dela, de modo a manipulá-lo a seu favor. As concepções de um e outro não “andam” na mesma via, mas antes são informadas pelas “cosmologias” de cada lado sobre o *outro*. Na “rua”, os Calon agem conforme essa imagem de *cigano* que assumem que os brasileiros têm sobre eles.⁵⁷ Inúmeras vezes andando de carro em São Paulo, quando uma cigana vem pedir dinheiro no farol com uma criança no colo, vejo seu rosto sombrio e olhar penetrante se desfazerem quando eu digo: “Oi, calin!”. Seu rosto se relaxa, ela sorri, e logo me pergunta se eu sou calin também.

À primeira vista, a “aparência *cigana*” pode ser tomada como pura “representação”. A *cigana* se arroga o papel de quem lê a sorte futura, mas ao mesmo tempo o *gadje* o legitima; nenhum deles é anterior ao outro, é a relação intersubjetiva que produz essas posições. A fala da “*cigana*” e a do interlocutor estão em continuidade. Uma se constroi com a outra. A dependência do interlocutor (e dos elementos que ele oferece) para a “leitura” de seu próprio destino é tal que no final já não se sabe o que foi “adivinhado” pela “*cigana*” e o que foi dito pelo *gadje*. A *cigana* manipula aquilo que acredita ter valor para o outro. Ela aciona, por exemplo, a imagem de que a mesquinhez e o destino da pessoa estão conectados (“quando você precisa, não dá, nada vai dar certo pra você”). O cliente será, assim, responsável por seu destino, e este depende de ser generoso, dando dinheiro para a reza da “*cigana*”. A ideia de “praga de cigana” aproveita-se desse vazio de significado: cada um vai preencher a imprecação com seus fantasmas, o que torna a fala da “*cigana*” poderosa.

Se a leitura da sorte entre essas calins não se baseia em um saber esotérico, ela certamente depende de uma arte performática que leva tempo para se adquirir. O repertório de soluções para cada situação se acumula com o tempo. Baú, a velha mãe,

⁵⁶ Ver “Epílogo” em Ferrari 2002.

⁵⁷ E mostram-se cuidadosos em não realizar essa performance *cigana* para *garrons conhecidos*, como revela a preocupação de minhas amigas calins de reconhecer Tereza, a babá de minha filha, e “não ler a mão dela”. Em outras situações, as calins assistiram aos DVDs de Luciana em que estavam lendo a sorte na cidade e diziam: “que *laje*”, “que vergonha”, como a mostrar um pudor da “performance *cigana*” diante de *garrins conhecidas* (Luciana e eu).

é quem obtém mais sucesso, e, portanto, mais dinheiro – talvez por constituir uma figura mais temida e perturbadora. Em um contexto totalmente diferente, estamos na delegacia Paulinho, Cilene e eu para resolver um problema com um carro apreendido. A certa altura o policial chama Cilene e pergunta se ela leria sua mão. Ela assente e entra na sala. Tempo depois, ela sai e relata: “Até que ele gostou. Ele quer uma mulher. É solteiro, quer filhos. Eu disse que ia ter uma surpresa pra ele”. “Surpresa” é outro exemplo de um termo vazio de significado, aberto ao que o *gadje* atribuirá a ele. Em termos de “função social”, a *cigana* bem pode estar entre um padre e um psicanalista.⁵⁸

Mas as coisas são mais complicadas. Em outro dia de rua, Baú mostra às outras calins a foto de um homem e de uma mulher de meia-idade, e diz consternada: “Coitada da mulher, tava chorando muito, me pediu pra conseguir o homem de volta pra ela, disse que se a reza da ‘*cigana*’ der certo, voltava pra me dar mais dinheiro. Eu vou levar lá no centro”. Baú, por piedade ou por senso de oportunidade, cobiça o sucesso da cliente, então excepcionalmente pretende “terceirizar” a magia levando um pedido ao centro de umbanda que frequenta.⁵⁹ Ora, se aqui a *cigana* confessa sua falta de poderes sobrenaturais na leitura da mão, ela simultaneamente reafirma a existência destes alhures, nas mãos do pai-de-santo, colocando-se na posição de mediadora, entre a rua e o terreiro. Por outro lado, “feitiços”⁶⁰ são efetivamente realizados pelos calons. Em Itapecerica, as mulheres acendem velas “no mato”. Baú atribuía sua fraqueza e depressão a um suposto feitiço que sua cunhada fizera a ela. Outra calin diz não se misturar com Rosana: “Essa é outra zica! Não me misturo com feiticeira não! A mulher que eu me misturo, só lá em São Paulo. Eu não vou benzer as coisas

⁵⁸ Notar as semelhanças desse fenômeno com a descrição que oferece Gustavo Pacheco (2004) em sua tese de doutorado sobre os “brinquedos de cura”, um tipo de pajelança no Maranhão: “os curadores do Maranhão, a exemplo do que ocorre em rituais de cura em outras regiões do Brasil e do mundo, ‘curam’ não só perturbações psicológicas ou fisiológicas, mas também problemas conjugais, financeiros etc.” (2004: 22)

⁵⁹ A relação com a umbanda de Jaboticabal.

⁶⁰ Aqui “feitiço” é categoria nativa. Vale ter presente a noção de “fe(i)tiche” de Latour ([1984] 2002), que busca abolir a distinção (“purificação”) entre fato e fetiche (cuja etimologia latina *factum* é a mesma de “feitiço”). Latour nega a noção de crença para pensar os fe(i)tiches (imbricamento de fatos e fetiches) como atitudes, como “construções de verdades”. Os “feitiços” se inserem, assim, na discussão que propusemos sobre verdade e mentira, na medida em que escapam a essa dicotomia e se mostram *agentes*, produtores de conexões entre pessoas e as coisas no mundo.

com essa aí não, você vai conversar com ela, ela quer dinheiro. Se você não paga, ela vem atrás da gente. Aquela lá em São Paulo pode benzer. A comadre. Ela chama Leonide, mas gosta só de comadre”. A familiaridade com essas figuras que manipulam forças mágicas é patente. Em Santa Fé, um embrulho era mantido no congelador. Não me diziam o que era, mas uma das crianças deixou escapar que era um feitiço que a avó tinha feito. Também o assalto ao líder de Jaboticabal foi atribuído à feitiçaria de uma calin. Em outro acampamento circula o boato que uma calin se separou porque fizeram feitiço para ela: encontraram uma saia da moça cheia de nós no lixo. Fotos de menina moça não podem circular porque podem ser usadas para feitiço, para “amarrar” o amor da moça.

Esses exemplos mostram que, se a leitura da palma da mão não é ela própria entendida como dotada de um poder sobrenatural, este certamente está presente na socialidade calon e na relação entre calons e *gadjes*. Essa percepção obriga a reconceitualizar o *engano* para os Calon. Se de fato as calins podem “fazer feitiço” ou fazer um “pedido” ao pai-de-santo, isto é, se de fato elas encontram meios de manipular forças sobrenaturais para alterar o destino das pessoas, porque deliberadamente falam da leitura da sorte como *engano*? Minha sugestão é que o engano é antes entendido como um mecanismo de *diferenciação*.⁶¹ Entre Calons e *gadjes* há um universo compartilhado povoado de afetos (feitiços), milagres, entidades com poderes sobrenaturais, e no entanto a *cigana* se produz como *diferente*, por meio do *engano*, que não é senão a criação de uma assimetria entre ela e o *gadje*. Do ponto de vista do *gadje*, há uma assimetria em relação à *cigana*, já que esta tem acesso a um saber sobrenatural ao qual ele não tem. Do ponto de vista da calin, a assimetria se dá como *engano*, pois ela “sabe” que não “lê” de fato nada na palma da mão. O engano seria, nesse sentido, uma faceta do processo de diferenciação que produz calonidade.

⁶¹ Bento Prado Jr. (*loc.cit.*) mostra a diferença entre mentira e engano em Rousseau, que condena a mentira que comporta *interesse* e a que define uma *diferença* entre os homens. “A única mentira é: *eu sou melhor que você*”. Ora, esta parece ser precisamente a forma constitutiva do *ethos* calon: a mentira como *diferença* do *gadje*.

As descrições acima nos deixam diante de um emaranhado de contradições.⁶² De um lado, tudo se passa como se os *gadjes* soubessem que as ciganas enganam (com efeito, a polícia enquadra suas atividades em um artigo do código penal), e no entanto assumem o risco e se deixam capturar dentro do “quadro” da leitura da sorte. Por outro lado, as calins abertamente dizem que a leitura da mão é uma “fraude”, ao mesmo tempo que *agem* sobre e fazem agir poderes sobrenaturais por meio de feitiços, velas e pedidos de reza a pais e mães-de-santo. Está claro que a simplificação que emite um juízo moral sobre essa interação é insuficiente para entender o fenômeno. Não se trata de oferecer uma solução, mas de descrever o que ocorre ali. De fato, a performance *cigana* com toda a parafernália visual, de linguagem e de “jeito cigano” produz uma troca de afetos com o *gadje*. Sua eficácia só pode ser medida enquanto *performance*, por sua capacidade de engajar o *gadje* na *relação*. Na leitura da mão a *cigana* produz *diferença* em relação ao *gadje*. A eficácia da leitura, em última análise, está em sua capacidade de “fazê-la calin”. Mas, em caráter especulativo, poderia-se aventar ainda uma postura ambígua da *cigana* diante do *gadje*. Em um caso, a leitura é realizada como “fraude”, evitando-se, por exemplo, ler a mão de *gadjes* conhecidos. Em outro, a leitura da sorte ganha uma dimensão sobrenatural efetiva, e a noção de engano perde o sentido. Haveria duas maneiras de encarar a “leitura”. Se as ciganas não “veem a sorte futura”, isto não significa que elas não possam agir sobre o mundo. A leitura da sorte seria, nesse sentido, uma maneira de reunir elementos acerca da vida do cliente. Quando há entre a *cigana* e o sujeito uma conexão afetiva, a performance dela *faz*, isto é, age efetivamente sobre o mundo, alterando-o. Quando, ao contrário, a cigana atua “sem emoção”, sua performance não “faz” nada, não *transforma* o mundo, e se reduz a mera *representação*. As calins parecem ter domínio sobre essas posturas, optando por terminar uma leitura em pouco tempo, ou, ao contrário, deixando-se impregnar dos afetos do cliente, e levando adiante sua ação a fim de modificar o curso da vida dele. Estas são apenas hipóteses para desdobrar a complexidade do fenômeno da leitura da mão e de sua relação com universo religioso compartilhado com os *gadjes*.

⁶² Evans-Pritchard (1976) foi pioneiro ao mostrar que as aparentes contradições para “nossa lógica ocidental” das explicações sobre feitiçaria entre os Azande devem ser situadas no sistema cosmológico que lhes dá coerência. A busca da compreensão dessas contradições não deve portanto projetar nossa lógica sobre a deles, mas fazer aflorar a lógica nativa.

CAPÍTULO 6 – NUNCA SOZINHO: *TURMA*, PARENTES E CASAMENTO

Nos capítulos anteriores propus a noção de calonidade como um “fazer-se” no presente, diferenciando-se do *gadje*, por meio de uma “cosmologia da vergonha”. Neste capítulo buscarei explorar como os Calon “se fazem” a partir do mundo dos *gadjes*, produzindo um “mundo de relacionalidade calon”, baseado em relações de parentesco e de aliança. O intuito é compreender como os Calon se relacionam entre si e como concebem essas relações nas práticas cotidianas. Início o capítulo abordando a imagem que os Calon têm dos *gadjes*, e como os imaginam fora dessa rede de relacionalidade por eles constituída.

A) O *gadje* sozinho

Entre os Calon circulam diferentes ideias sobre os *gadjes*. Por oposição aos Calon, os *gadjes* são sujos, tolos, ingênuos, têm medo [das ciganas], não têm “vergonha” e são “sozinhos”. Esta última noção parece-me particularmente interessante para compreender a dinâmica social calon em oposição ao “mundo dos *gajons*”. Em diferentes situações, calons e calins de idades variadas mostram-se atentos, preocupados ou mesmo incapazes de compreender a condição de “estar/ ficar *sozinho*”. Desde minha chegada fizeram-me longos inquéritos sobre como eu andava assim “sozinha”, como meu marido deixava que eu saísse “sozinha”, perguntavam-me sobre minha família, preocupavam-se em saber a proximidade das casas deles em relação à minha etc. O mesmo fizeram com Luciana, que morava efetivamente “sozinha” em um apartamento no centro da cidade, para grande espanto de meus amigos Calon.¹

Outras ocasiões mostraram a abrangência do uso dessa categoria. Numa viagem de carro, Joana, olhando pela janela, rompe o silêncio e diz: “Ó o *garronzinho*, tadinho! Sozinho, andando na estrada!”. Referia-se a um mendigo em andrajos na beira da rodovia. Mais à frente, ela volta a apontar, agora uma mulher: “Ó a *garrin* parada no

¹ Viver “fechado” é também uma característica atribuída aos *gadjes*. Uma casa ou um apartamento “fechado”, sem jardim em volta; uma calça “fechada” (fecha as pernas) em oposição às saias; e finalmente um sapato “fechado”: calin só usa tamanco, chinelo, “aberto” atrás, como me fez notar uma criança. Devo retomar a análise dessa percepção mais tarde (cap. 7), na discussão sobre “espaço”.

meio da estrada. Como é que vive assim sozinha?”. Comentários desse tipo são muito frequentes entre os Calon e na verdade não se restringem aos *gadjes*. Lolô, sua mulher e a família de seu filho deslocaram-se de São Paulo para o estado do Paraná levados pelo sobrinho e sua família “paranaense”. Estes últimos, no entanto, após uma discussão, acabaram se mudando para outro *pouso*, deixando a família do velho Lolô, que se viu obrigada a se juntar a outra *turma*. Parentes de São Paulo, indignados, diziam: “Se não fosse essa *turma*, eles tavam jogados *sozinhos*”. A própria mulher corrobora: “Nós viemos pra cá por causa do sobrinho, e agora ele deixa a gente *sozinho*”. Em outro contexto, uma *turma* inteira mudou-se de um *pouso* do norte da cidade de São Paulo, para outro ao sul, junto a parentes de uma das calins. Apenas uma barraca ficou no enorme cemitério de tábuas e lixo deixado para trás. Ao chegar ao novo *pouso*, explicam que a fulana havia brigado com eles, e por isso não a “chamaram” para acompanhá-los. A anfitriã reage com inquietação: “E ela vai ficar lá *sozinha*? Como é que pode viver assim, meu Deus?!”. Em São Bernardo, uma das calins me explica o motivo de terem alugado suas casas em Ibatinga: “Nós não gosta de ficar sozinha, nós prefere barraca”. Os Calon têm horror a ficar *sozinhos*. Hospital e prisão são lugares fantasmagóricos. Por isso, cigano em hospital é um alvoroço: toda a família fica no corredor ou do lado de fora.

Exemplos desse tipo se multiplicam. Estes são suficientes para suspeitar que entre os Calon “ficar *sozinho*” é um problema. É preciso portanto desvendar o sentido que está por trás dessa expressão. A acepção de “abandono”, que encontramos no dicionário português, certamente faz parte da órbita de significados que gira em torno do termo. Ela aparece quando, por exemplo, uma *turma* deixa uma família nuclear “sozinha” em um *pouso*. Ou quando parentes mais afastados evitam acampar junto a uma família em luto, para não ter de observar as mesmas obrigações que a família atingida pela morte de um parente próximo, como a proibição de ouvir som, fazer festa, comer carne etc. Nessa situação, o chefe demonstra tristeza por ter sido “deixado *sozinho*” durante o luto de seu tio.

Em qualquer desses casos, os Calon que se dizem *sozinhos* raramente estão individualmente sozinhos, mas antes acompanhados, pelo menos, dos parentes de sua família nuclear, que é geralmente composta de um casal com filhos solteiros, os filhos

homens e suas esposas, e os pais (ou um viúvo) de um dos cônjuges.² O *sozinho* entre os Calon não corresponde, portanto, a uma unidade individual, mas sim coletiva. Para um calon, o “um” é múltiplo. A imagem do “*gajon sozinho*” inquieta a imaginação calon. Perguntam-se: “Como vivem esses *gajons*, assim, *sozinhos*? Ou seja – entendo eu – como é possível viver fora de uma rede de parentes que, como dizem eles, se *apoia* mutuamente?”

É claro que os *gadjes* não são ou estão todos sempre *sozinhos*. E, se o oposto a “viver sozinho” é “viver em família”, os Calon mostram-se sempre ávidos em traçar uma rede de parentes que – aliviando a preocupação – dê sentido à pessoa *gadje* que eles por ventura têm a oportunidade de conhecer mais intimamente. Inúmeras vezes vi tia Tata, minha “avó adotiva”, recontar a calons de visita sobre minha família, meu marido e minha filha, onde moravam meus pais, quantos irmãos eu tinha, se eram casados ou não etc., numa tentativa de me aproximar à concepção de “pessoa” dela. Do mesmo modo, os Calon também “ficam *sozinhos*”, como nos exemplos citados, mas nunca *sozinhos como os gadjes*. Na prática, um homem sempre vai à cidade em companhia de um ou mais calons.

No contexto húngaro, Michael Stewart atribui o fato de um Rom “sentir que não deve ser deixado sozinho na cidade por seus companheiros” (1997: 41) ao perigo potencial do entorno *gadje*, considerado ameaçador e preconceituoso. Embora o coletivo exerça de fato essa função protetora, eu iria mais adiante, propondo que a noção de “sozinho”, e sua evitação, opera num nível mais abstrato, fazendo parte da engrenagem que põe em funcionamento o próprio sistema simbólico calon. Aqui o *sozinho* é uma categoria de alteridade, colada ao *gadje*.

A ideia de “sozinho”, sempre ligada ao *gadje*, contrasta com a noção de pessoa calon imersa numa rede de relacionalidade. Um calon não é nunca calon *sozinho*. Sua calonicidade depende, como venho mostrando, de um “fazer-se calon”, que envolve por sua vez uma estética “diferenciante”, um modo particular de ser homem e de ser mulher, e um fluxo de afetos que tensiona as relações. Estar fora dessa rede de

² A configuração, no entanto, pode ser bastante variada. Uma mãe viúva, uma irmã divorciada, um cunhado solteiro incorporam-se a famílias nucleares. Em qualquer caso, um *pouso* raramente tem menos de três barracas. Apenas viagens curtas, ou no mato para buscar cavalo, admitem formações menores.

pessoas, coisas e afetos é estar fora da vida calon; é, no limite, ser *gadje*. A pessoa que assume uma independência, que se vê “livre” das expectativas dos seus, e que é capaz de conduzir sua vida fora dessa rede, é vista como uma pessoa autônoma, em última análise, uma pessoa *gadje*. Tudo se passa como se nessa equação o *gadje* “jogasse” com a noção de “indivíduo”, que é contudo interpretada pelo calon sob o signo negativo do “sozinho”.

Essas dualidades ganham complexidade quando observadas do ponto de vista “marginal” de Renata, cuja biografia foi apresentada anteriormente.³ “Eu sou uma *cigana* meio diferente”, diz ela, “eu gosto de ficar *sozinha*”. Renata se queixa de sua “vida de mulher *cigana*”, “sem privacidade”, com gente “olhando”, “pescoçando”, “julgando”. Ela contrapõe uma vida *cigana* sufocante a uma vida *gadje* “livre”: “Se [minha filha] casar com *gajon*, ninguém proíbe, ninguém olha feio, pode usar a roupa que ela quer”. À vida *cigana* “sem futuro”, “todo dia ali, lendo a mão de porta em porta”, ela opõe uma vida “com estudo”, “para ser alguém”. O casamento é o momento-chave para definir em que mundo se viverá. A aliança com uma *família* calon implica a subordinação à dinâmica calon, que apoia e exerce forte controle. Por outro lado, a aliança com um *indivíduo gadje*, ao mesmo tempo que a livra da coerção dessa estrutura social, produz o “estar *sozinho*”. Renata, com seu ponto de vista de calin deslocada, não atribui valor negativo ao “estar sozinho”. Ao contrário, se autorrepresenta como alguém que “gosta de viver *sozinha*”. No lugar do *sozinha*, ela vê um *alguém*. Os Calon não estudam, não são “ninguém”, “a gente não é ninguém nessa vida, chega à delegacia, quem você é? Renata mesmo! [...] Sendo uma boa estudante, o nome grande..., aí muda”.

A articulação de elementos de seu discurso é riquíssima. “Ser alguém”/“não ser ninguém” é a oposição que ela oferece em substituição ao equivalente calon “ser em família”/ “ser sozinho”. Sua concepção de ser “alguém” envolve, no limite, um processo de individualização. Não por acaso, o *nome* aparece como atribuidor de valor ao indivíduo. “Renata mesmo” insinua a insuficiência da forma calon de usar o nome, em contraste com a forma *gadje* de um “nome grande”, um nome e sobrenome em relação metonímica com a pessoa que o porta. A preocupação de Renata diante

³ Trata-se da história de Renata, narrada no cap. 1.

dos policias mostra sua distância em relação aos outros calon, que fazem questão de desdenhar a importância do “nome grande”, em benefício do apelido, como veremos na próxima seção. A análise de Renata cria dois mundos em que, de um lado, estão os “ciganos”, com sua “lei”, exercendo controle sobre as mulheres, especialmente sobre seu corpo, em que não se vai à escola, por isso não se é ninguém. De outro, os *gadjes*, ou mais particularmente as *gajins*, que vão a festas sozinhas, não são julgadas, podem usar a roupa que quiserem, cuidam de sua aparência física, são estudadas. Finalmente, em sua conversa filmada com Luciana, Renata diz: “Olha a sua vida correndo por esse mundão aí, livre desimpedida. Você não queria uma vida de cigano! Você é livre, vida livre é a coisa melhor que tem”. A frase causou efeito imediato em Luciana-*gajin*, que de pronto ativa seu imaginário sobre o cigano: “Mas a gente acha que cigano é que é livre!”. E então Renata dá uma resposta reveladora da socialidade calon: “Livre é uma pessoa que é acompanhada, com a sua família. Ela não é livre sozinha. *Nunca cigana é livre sozinha*. Nunca. Todo mundo te vigiando, todo mundo te olhando. Uma vida sem fim”.

Renata viveu entre *gadjes* por um tempo, e seu discurso mostra como suas categorias calon foram afetadas pela visão de mundo *gadje*. Sua noção de liberdade está ligada à de indivíduo, a qual, ao contrário dos outros calons, ela preza. Uma cigana nunca é livre *sozinha*, porque uma cigana jamais será calin *sozinha*. Ao conceituar o “sozinho” positivamente, como uma forma de liberdade em relação ao corpo, Renata faz convergir a noção de *indivíduo gadje*, como sujeito de livre escolha, com a noção de *sozinho* calon, na qual subjaz a cosmologia da vergonha. O *gadje* sozinho, mas especialmente a *gajin sozinha*, é a forma prototípica da alteridade, pois é a expressão máxima da falta de “vergonha”. Uma mulher que anda sozinha é uma mulher “à toa”, uma *lubiin* (prostituta), uma mulher que não conhece a “vergonha”, ou melhor, que enche os Calons de vergonha. Cria-se, portanto, uma relação direta entre a vida imersa na rede de relacionalidade que nega o “estar sozinho” e o valor da vergonha. Nesse sentido, a “relacionalidade” é ela também englobada pelo valor da vergonha, na medida em que viver na rede de parentes, com determinadas formas negociadas de casamento e residência, é a maneira continuada pela qual se fazem calon no presente.

B) Nomes e apelidos

O estudo dos nomes é outra boa porta de entrada para entender o que venho chamando de “relacionalidade calon”.⁴ Os Calon recebem um nome ao nascer, ao qual não se atribui um sentido especial: não é um nome cigano, mas sempre um nome tirado de um repertório *gadje* dado. Este será, no entanto, substituído ao longo da vida por um apelido, pelo qual o indivíduo será, de fato, chamado e conhecido entre seus parentes, e, dependendo de sua fama, para além de sua parentela.

A literatura dedicada a ciganos aborda o tema da nomeação, acentuando a discrepância entre o que Martine Segalen (1980) chama de “nome oficial” e “nome oficioso”.⁵ Patrick Williams descreve a onomástica Manus para mostrar a diferença entre o que é visto pelo *gadje*, e o que é guardado entre eles. Entre os Manus, todos têm dois nomes: o *romeno lap*, ou nome manus, e o “nome para o *gadzo*” (1993: 57). Este último segue o uso local, ou seja, na França, por exemplo, usam nomes tipicamente franceses: Alfred, Antoine, Baptiste. Esses são nomes usados para lidar com o *gadje*, sobretudo em circunstâncias administrativas. O nome oficial não é usado entre eles, e é no mais das vezes desconhecido. Porém, esses nomes franceses são normalmente transmitidos de padrinhos ou madrinhas para afilhados, que não raro são sobrinhos. Há por isso um grande número de homônimos de “nomes para *gadzo*”. Por outro lado, o *romeno lap*, usado no interior da comunidade, pode ser um apelido,

⁴ O estudo dos nomes esteve, desde o ensaio sobre a noção de pessoa de Marcel Mauss [1938], intimamente ligado à concepção de pessoa de determinada cultura (ver, sobre a onomástica em diferentes contextos, por exemplo: Zonabend 1980, Segalen 1980, Harrison 1990, Bodenhorn & Vom Bruck (ed.) 2006, Humphrey 2006, Hugh-Jones 2002). Viegas (2008) analisa sistemas onomásticos mostrando que eles podem, de um lado, enfatizar a classificação, a conservação e a transmissão de nomes para novas gerações, criando uma dinâmica de nomeação interna ao grupo, ou, de outro, enfatizar a individuação, a expansão e a descontinuidade histórica. A autora parte da comparação estabelecida por Viveiros de Castro entre a onomástica Tupi-Guarani, sistema exonímico, que recorre ao extra-social (natureza, inimigos, deuses), individuador, com ênfase na aquisição de novos nomes e na abertura para o futuro; e a onomástica Jê, cuja marca é a classificação, a conservação, a transmissão e a continuidade com o passado. (Viveiros de Castro 1986: 388, apud Viegas 2008: 75). O sistema de nomeação ofereceria uma possibilidade para analisar a relação entre pessoa, parentesco e temporalidade.

⁵ Segalen refere-se ao contexto bigouden, em que a identidade oficial tal como figura na certidão de nascimento, de casamento, óbito, não corresponde à identidade dos indivíduos no uso cotidiano. Os primeiros são tipicamente franceses e usados para ocasiões oficiais, como a ida a um notário, enquanto os segundos, usados no cotidiano, são bretões, e não estão disponíveis para as pessoas de fora, são “nomes ocultos” (*noms cachês*).

um diminutivo, um nome ou uma onomatopéia. Ele se caracteriza por ser intransmissível, deixando de existir quando a pessoa morre (id. *ibid.*: 59). Pode-se recebê-lo durante a infância, a adolescência ou na vida adulta, e assim uma pessoa pode acumular apelidos. Assim, enquanto o “nome para *gadzo*” é de tipo classificatório, o *romeno lap* enfatiza a individuação, apontando para a singularidade do indivíduo, “não por anunciar sua solidão, mas por anunciar seu pertencimento a um grupo unido” (id. *ibid.*). Se o *romeno lap* de um morto é silenciado, o de uma pessoa viva é constantemente repetido, dando “força e vivacidade” à interação entre as pessoas.

Michael Stewart (1997: 60) descreve sobre os Rom da Hungria a mesma separação entre o nome “para fora” e um ou mais nomes “para dentro”. Um rom tem um “nome magiar”, usados pelos *gadjes* e praticamente desconhecidos entre os ciganos. O primeiro “nome rom” (*romano anav*) dado à criança não dura muito tempo e é logo substituído por um apelido tirado de um hábito ou um traço de sua personalidade. Mais tarde, a criança deve ganhar outro apelido, fruto de sua interação com outras pessoas em diferentes lugares.

Entre os Calon, podemos falar de uma prática similar de separação do nome para o *gadje* e o nome pelo qual as pessoas são efetivamente conhecidas. Às duas categorias oferecidas por Segalen – a de nome “oficial”, para se relacionar com o Estado, e a de “nome oficioso”, ou “efetivo”, de uso comunitário – eu acrescentaria uma terceira, que chamarei de “nome artificioso”, para dar conta do nome inventado pelos Calon para deliberadamente enganar o *gadje*.

O nome “oficial” dos Calon é o dos documentos emitidos pelo Estado brasileiro, usado em relações formais com *gadjes*: polícia, órgãos administrativos, serviços de saúde pública ou privada, escola.⁶ De modo geral, a obtenção de certidões de nascimento e documentos como RG, título de eleitor, carteira de motorista são

⁶ É também o nome dado ao padre no batismo. O padre Rocha, acostumado a batizar e casar ciganos, dá um depoimento revelador a esse respeito, na entrevista que realizei em 2005: “Na hora do batizado tem que cuidar, porque eles criam um nome fictício lá na hora, eu não sei qual é a intenção, também, mas... E você sabe que João e Maria são os nomes dos pais de fulano. Na hora de preencher fala que é Antonio Carlos e Filomena. Daí já muda. Para eles tanto faz se é Antonio, se é Pedro”. Eu pergunto: “E os sobrenomes?”. “Tudo é Soares ou Alves, também. Pro lado do Vale do Paraíba é Alves, mas por aqui em São Paulo é tudo Soares”.

preocupações ligadas a uma vida mais urbana e à crescente presença do Estado na provisão de serviços e benefícios públicos. Até uma ou duas décadas atrás, mulheres não tinham documento, a menos que fosse necessário, como um caso de internação hospitalar ou o casamento no civil.⁷ O pai, e talvez o filho mais velho, teria o conjunto de documentos necessários para toda a família extensa: um RG, uma carteira de motorista e uma conta no banco eram suficientes para um grupo de pessoas. “Assinar o nome” é o símbolo dessa oficialidade *gadje* entre Calons analfabetos. O nome oficial é portanto o nome “escrito”, “assinado”, carregado de conhecimento e solenidade *gadje*. Na geração dos “adultos” – quando já têm filhos – o nome oficial, quando existe, tem pouca relevância no cotidiano das pessoas, sendo desconhecido de um círculo mais amplo. Muitos registros foram feitos quando as pessoas já eram adultas. Neles, o nome, a data de nascimento e o local de nascimento foram, comumente inventados, na maior parte das vezes por falta de referência real, sendo o sobrenome o único elemento transmitido das gerações ascendentes. Essa realidade contrasta com a da geração mais nova, que tende a ser registrada ainda na infância, e cujo nome de “registro” é bastante difundido e usado como nome efetivo, talvez à espera de um apelido que o substitua. Entre os nomes “do registro”, que aparecem em documentos como certidão de nascimento, se encontram alguns tipicamente brasileiros, de origem portuguesa, estrangeirados ou o que Pina Cabral chama de *seriados*⁸: Corsalina, Daiane, Donizete, Joana, José, Kelly, Maria de Lurdes, Maria Aparecida, Michele, Pedro, Sebastiana, Silvia Helena, Tereza, Valéria, Wanderley, Wanderson, as irmãs Dantiele, Suele e Tatiele, os irmãos Walnei, Waldinei e Wanderley, os primos Luan e Luana, os irmãos Daniel e Daniela, as irmãs Lindaiara, Tainara e Marimar, as irmãs Tainá e Tiniá, e Tainara e Talia.⁹

⁷ A discussão sobre a relação com o Estado será desdobrada na Conclusão.

⁸ Pina Cabral define os nomes seriados como aqueles casos em que “vários filhos têm nomes iniciados com a letra ou a sílaba inicial do nome do pai, quando se dá um nome que conjuga sílabas de ambos os pais (...) ou quando os nomes de dois filhos são iguais excepto pela sílaba inicial” (2008: 69 apud Viegas op. cit.: 82). De modo geral, os nomes oficiais dos Calon se assemelham aos “nomes certos” dos Tupinambá de Olivença, que seguem um padrão brasileiro encontrado por Susana de Matos Viegas e João de Pina Cabral (op.cit.) na Bahia.

⁹ Na maior parte desses exemplos, tive acesso aos documentos por estar mediando alguma relação com *gadjes*, como em consultas a médicos, no cartório, ou no Poupatempo para retirar carteira de identidade. Em geral, as crianças e jovens têm nomes que coincidem com o do registro.

Há ainda um “nome pra *gajon*”, deliberadamente enganoso, dado “na rua”, na cidade, não necessariamente fixo, que eu chamo de nome “artificioso”. Quando me preparava para ir ao centro acompanhar as calins de São Bernardo a ler a sorte, as crianças me perguntaram: “E qual vai ser seu nome lá?” Então sugeriram: “Janaína”. Enganar o *gadje* “bobo” é um dos regozijos dos Calon. Ao fingir um nome publicamente, cria-se imediatamente uma linha divisória invisível entre aqueles que sabem e aqueles que não sabem, reforçando o laço daqueles que compartilham o engano. Em uma de minhas primeiras visitas em um dos acampamentos, uma senhora disse-me que se chamava Tereza. Tenho vários dias de meu caderno de campo descrevendo as atividades de “Tereza”. Apenas depois de quatro ou cinco visitas, uma das filhas deixou escapar: “Vai e pede pra Baú”. Foi quando descobri que “Tereza” era inventado, seu apelido era Baú, e este não se confundia com seu nome “oficial”, do registro, Sebastiana.

Aos nomes “para o *gadje*” se contrapõem os nomes “oficiosos”, aqueles efetivamente usados entre os Calon, e pelos quais são conhecidos para além dos limites de sua família. São os nomes que “viajam” entre acampamentos. São nomes-apelidos individuadores que remetem à singularidade da pessoa. Ofereço alguns exemplos para se ter uma ideia da relação entre nomes oficiais e oficiosos: Abadia para Maria Aparecida, Baú para Sebastiana, Branco para José, Burrinho para William, Cáca-Cação para Masinho, Caldeirão para Claudemiro, Cilinho para Celsio, Diolaila para Carla, Doca para Olga, Lena para Helena, Lurdinha para Lurdes, Maringá para Carlos, Mike para Pedro, Mixirica para Silvia Helena, Nenka para Anésia, Oripe para Donizete, Póla para Marcos, Tata para Corsalina, Tica para Waldinei, Zetão para Donizete. Há, assim, casos em que o apelido deriva do nome (diminutivo ou parte do nome) e outros que respondem a outras motivações. De todo modo, o apelido não é dado no nascimento, mas adquirido na relação com pessoas ao longo da vida. Parece haver uma diferença significativa entre os apelidos dos adultos e os nomes *gadjes* das crianças. O nome para um bebê é obtido de um repertório de nomes *gadje*. A escolha desse nome não segue nenhuma regra específica. Uma calin perguntou se Luciana achava bonito “Amanda” para a sua filha; estava na dúvida entre Amanda e Charlene, mas acabou dando “Lindalva”. Chama a atenção a ausência significativa de apelidos entre as crianças, sugerindo que sua aquisição se dá ao longo da vida. Joseana, uma adolescente, diz numa intrigante gravação a Luciana: “Meu apelido é Ariane, mas só

que o meu pai tirou”. De fato ela é conhecida por todos por “Jô”. Possivelmente o apelido tenha sido dado, mas por algum motivo, posteriormente retirado.

O uso do nome oficioso se diferencia do uso do oficial. Se este último se caracteriza pela fixação na escrita, o primeiro se beneficia do caráter fluido da oralidade.¹⁰ Os nomes oficiosos não se inscrevem em um código compartilhado de escrita e leitura, que é alheio à vasta maioria dos Calons. Ao contrário, operam em “variação contínua”. O nome oficioso de uma pessoa pode ser pronunciado “ligeiramente” (!) diferente: Mike-Marq-Michael; Ramin-Ramiro; Rosildo-Roseira; Ronilda-Romilda-Ronirda; Sueli-Celi-Celita; Junio-Julio; Flavio-Fabio; Florencia-Flora-Florinda.

Os nomes oficiosos apresentam características heterogêneas. Podem ser nomes brasileiros comuns, como Ademar, Rubens, Rita, Rosa; podem referir-se a atributos físicos como Branco, Preta, Pretinha, Dentinho, Índio; podem ser diminutivos como Chico, Chalaque, Carlinhos, Janinha; ou substantivos como Burrinho, Caldeirão, Carneiro, Chuchu, Deuzinho, John Lennon, Polenta, Raizera, Roseira; e finalmente, podem ser nomes fonéticos, como Catu, Cáca, Doca, Cota, Colé, Coiô, Dedeu, Ica, Lalô, Lolô, Póla etc., extremamente difundidos.¹¹ À diferença da estrutura fonética Cvcv, Cvcvcv (c=consoante, v=vogal) encontrada por Leonardo Piasere, entre os Roma eslovenos que estudou no norte da Itália (1985: 209-21 apud Williams 1993), essa variedade de nomes embora tenha distintas lógicas operantes não apresenta uma regularidade.

¹⁰ E, no entanto, devo mencionar aqui que muitos nomes efetivos são tatuados no braço ou nas pernas. Nesses casos, é curioso notar que os nomes efetivos não são apelidos: Vanusa, Simone, Joana, Lucia (o fato de eu não ter exemplos masculinos não significa que eles não ocorram), que podem ou não corresponder ao nome oficial. Essas mulheres já são adultas e analfabetas. Seria necessário colher mais dados para descrever esse fenômeno em detalhe.

¹¹ Registro aqui uma lista mais extensa, porém não exaustiva desses “nomes efetivos”: Ademar, Baiano, Baú, Bilu, Branco, Burrinho, Cáca, Carlinhos, Carlito, Carneiro, Catu, Celi, Celita, Cema, Charlie, Chico, Chiquinho, Chuchu, Cibebe, Cidinha, Cilinho, Valéria, Cinelândia, Cleone, Coiô, Colé, Cota, Daiane, Daine, Darci, Dedeu, Deiga, Deir, Deluz, Dentinho, Dervana, Deuzinho, Diana, Divino, Djair, Doca (homem), Doca (mulher), Duí, Escareana, Eucride, Furreca, Geni, Gilmar, Grey, Ica, Índia, Índio, Janinha, Jesus, Jô, Joana, Joandaque, John Lennon, Jovita, Kiko, Lalô, Leda, Leião, Lêo, Lira, Lolô, Lori, Luan, Luana, Maringá, Mark, Mike, Mixirica, Natale, Néia, Nêka, Nete, Ondina, Orbano, Orico, Oripe, Pacau, Pasqualina, Póla, Polenta, Ponêis, Preta, Pretinha, Pureza, Rael, Raizera, Ramin, Rita, Romão, Ronan, Ronilda, Rosa, Rosana, Roseira, Rrenda, Rubens, Sandra, Sandro, Seano, Silene, Simone, Tata, Tião, Tica, Urandir, Uroca, Vanusa, Vavan, Vavão, Velão, Vito, Woneis, Zana, Zetão, Zico.

Embora em situações de encontro se usem os termos de parentesco para dar as boas vindas (“minha tia!”, “minha prima!”), é o nome oficioso que se usa regularmente entre Calons e é por ele que um calon é conhecido para além de seu círculo mais restrito de parentes.¹² É o nome que viaja, que se usa quando os parentes de outros lugares se referem a alguém com a certeza que os demais identificarão corretamente a pessoa; é o nome que transmite a reputação do indivíduo, do homem “bom” (*lachon*) ou “ruim” (*tureng*).¹³ No conjunto de nomes oficiosos há poucas repetições. Quando estas ocorrem, no entanto, a ambiguidade é esclarecida reivindicando laços de parentesco: o “Roseira nosso”, ou “o Lolô da Cema”, “a Renata da Lúcia”.¹⁴ O possessivo aqui aponta para laços de parentesco: “Nosso (parente)”, Lolô (marido) da Cema, a Renata (filha) da Lúcia.¹⁵ A individuação é necessária até certo limite de proximidade de parentesco. Um apelido é único dentro de uma parentela que se estende mais ou menos aos primos de primeiro grau, isto é, aos descendentes de avós até o mesmo nível geracional de ego. A parentela próxima oferece um limite para além do qual o nome igual não ameaça a individuação.¹⁶

A onomástica Calon parece apresentar similitudes com o uso da língua. O nome *gadje* dado na infância será em algum ponto substituído por um apelido, resultado da interação com as outras pessoas. É como se o apelido fosse resultado do “fazer-se calon”, que se afasta progressivamente de um *gadje* “dado”. A aquisição do nome efetivo é nesse sentido análogo à aquisição do *chibi* como língua diferenciante. É portanto curioso notar que o uso do *chibi* diante do *gadje* tenha na onomástica o

¹² Dentro da família nuclear, outros apelidos afetuosos surgem e se somam aos nomes. Renata fala de seu irmão mais velho: “A gente brigava muito. Meu nome na boca dele era ‘Vermelhona’, e o nome dele na boca minha era ‘Boca roxa’, que ele é moreno, e os beijo roxo”.

¹³ “A Preta é muito ruim!”, “Ramon é calon *lachon*!”.

¹⁴ Agradeço a Michael Stewart por me chamar a atenção para este ponto.

¹⁵ A tecnonímia é também comum, especialmente para designar afins não-parentes: “a mãe da Tainara”, para se referir a uma calin casada com um primo ou irmão, sem ser ela mesma cognata. Porém, não posso afirmar uma regularidade no uso. A tecnonímia pode bem ser apenas uma forma descritiva entre outras recorrentes como “avó de fulano”, “marido de fulana”.

¹⁶ Seria importante investigar mais precisamente esses limites. No entanto, creio poder afirmar que estes devem variar em decorrência da tensão entre filiação e residência. Exporei o problema em detalhe mais adiante.

correspondente no que eu chamei de “nome artificioso”, ambos desempenhando a mesma função de traçar uma linha invisível que faz os Calon se reconhecerem como calon em oposição ao *gadje*, sem que este se dê conta dos mecanismos. Nesse sentido tanto a onomástica como o uso da língua lançam mão do “modo emotivo”, que permite a dois interlocutores se conectarem em uma chave afetiva que exclui a um terceiro *gadje*. O modo como os Calon concebem e usam a língua e os nomes mostra a preocupação em dar conta de um *gadje* dado, contra o qual é preciso se diferenciar, transformando-o em “exterior”.

Mas há mais. Os nomes oficiais trazem também *sobrenomes*. A maioria dos Calon “mineiros” com os quais fiz campo em São Paulo e em Paraná eram Soares. No interior, parte da família Soares estava casada com parte da família Galvão. Outros sobrenomes como Carvalho, Barcellos, Batista, Gomes, Rufino aparecem incidentalmente, da perspectiva da família Soares.¹⁷ Os sobrenomes são como que uma *dobradiça*, que articulam a identidade de famílias calon fazendo uso de um sobrenome *gadje*. Tipicamente brasileiros, de origem portuguesa, fazem parte do nome oficial, registrado, escrito, e ao mesmo tempo são usados no cotidiano para uma identificação mais geral de um grupo de parentes, em geral um grupo de irmãos adultos. “Aqui é tudo Soares, é tudo parente.” “Lá em Amoreiras é tudo Galvão.”

A coexistência de nomes oficiais e oficiosos revela a dinâmica da concepção da pessoa calon, que é obrigada a dar conta do exterior (nome oficial), e equilibrar transmissão (sobrenome oficial) e individuação (apelido). Os nomes oficiosos enfatizam a individuação no interior de uma parentela, enquanto os sobrenomes, enfatizam a classificação da pessoa numa parentela em oposição a outras. A onomástica mista parece uma via de acesso privilegiada para compreender como os Calon concebem a relação entre individuação, que enfatiza a invenção no *presente*, rompendo com o passado, numa “abertura para o futuro” (Viveiros de Castro 1986); e classificação, baseada na transmissão e continuidade com o passado. A organização social trará novos elementos para pensar essa questão.

¹⁷ Os sobrenomes desses Calon contrastam com os sobrenomes rom que conheci e outros que aparecem na literatura, que guardam uma identidade do Leste europeu, como Sbano, Ivanovich, Stanescon, Miklos.

C) Entre parentes

A relacionalidade calon foi descrita nos capítulos anteriores como um fluxo de relações de parentesco entre acampamentos, carregada de grande afetividade. Nesta seção analisarei em detalhe as relações entre calons e as tensões que as permeiam, oferecendo um quadro mais abrangente da organização social. De modo geral, um indivíduo calon empreenderá todos seus esforços para manter sua família nuclear unida. Viver com os pais, irmãos e filhos é o ideal da socialidade calon. Este ideal é no entanto ameaçado por uma série de circunstâncias, que constituem o cerne das preocupações ao longo de suas vidas, como sugerem, por exemplo, conversas telefônicas já mencionadas.¹⁸

As turmas e os chefes

Os Calon que conheci se organizam politicamente em “*turmas*” lideradas por “*chefes*”. Uma *turma* é um grupo local baseado em relações de parentesco e aliança: um casal idoso e seus filhos homens casados, com netos é normalmente o núcleo de uma *turma*, à qual se agregam outros parentes e eventualmente conhecidos, de modo a formar uma unidade econômica. Dentro de uma *turma* não há competição, mas antes associação para realizar negócios, embora isto não signifique distribuição equitativa de rendimentos.¹⁹ A relação entre as pessoas da *turma* é entendida como “apoio”. Viver “apoiado” é a categoria oposta ao viver “sozinho”, de que tratamos. A liderança de um grupo de irmãos é normalmente passada do pai para um dos filhos homens, não necessariamente o mais velho, aos quais os outros chamam de “chefe”, “cacique”, “da liderança”. A composição da *turma* varia bastante em função das habilidades e do prestígio do chefe. À moda do líder clastriano,²⁰ a autoridade do chefe calon não se

¹⁸ Ver cap. 5.

¹⁹ Os negócios individuais vão render riqueza à pessoa que o realizou, o qual não deve nada aos seus irmãos ou parentes. Ao contrário, a associação em um negócio garante distribuição equitativa. Disto resulta que jovens, ainda iniciantes na arte da negociação, queiram se associar a chefes para aprender e obter sua parte do negócio; enquanto os mais velhos farão tanto negócios individuais como em associação. Dependendo da turma, os negócios variam: compra e venda de makitas, aparelho de som, DVD, televisão, cavalos, carros, e a isso se soma o empréstimo de dinheiro a juro.

²⁰ Os paralelos com a bem conhecida figura do chefe indígena definida por Clastres são evidentes, como veremos a seguir. Ver em especial Clastres 1962 e 1976.

define por seu poder de impor sua 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”. “Eu sou chefe assim: pra conversar com uma prefeitura, pra arrumar um policiamento, uma delegacia, um local, eu vou prosear com ele. Decidiu [que seria chefe] porque eu sou mais *conversado* do que eles, eles é mais *parado*”, diz Mazinho Soares. Espera-se que um homem calon seja “ativo”, “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*. O chefe se define ainda por sua *ação* (ser “ativo”) em oposição à atitude passiva (“parado”).²¹ “Tem que ser ativo, menino!”, repreende a tia em reação a uma atitude acanhada de seu sobrinho numa negociação com um *garron*. Rosa dizia que Violeta, minha filha, era “muito ativa”, “ladina”. Ser “ativo” é uma condição para o sucesso de todos os calons, não apenas um líder, mas este deve se destacar nesse aspecto. A *ação* subentende ainda a ideia de que o líder precisa ser uma pessoa “de força”. “Tenho muita *força* pra ganhar”, diz um velho líder calon. “Para aposentar, precisa alguém de *força*”, afirma um chefe sobre as dificuldades encontradas no processo burocrático. Um *chefe* se constroi por suas ações, pelo que ele faz ao longo de sua vida: “Eu trabalhei do zero, eu não tinha dinheiro pra dar um café pra minha mulher. Eu trabalhei demais, toda a vida fui um caboclo trabalhador,²² não perdi um dia”, louva-se o renomado chefe de Jaboticabal. Sobre ele, uma velha calin diz “ele já enriqueceu três vezes, ficou rico, perdeu tudo três vezes”. A fama do chefe se baseia nos sucessos de suas ações, que se opõe a um “parado”, associado à *vergonha*: “Eu não tinha dinheiro, mas eu não tenho vergonha, hoje graças a Deus eu tenho [dinheiro]”. Um rapaz novo pode ser “vergonhoso” porque se espera que “depois desarma, fica mais conversado”. O chefe da *turma* de Jaboticabal diz:

Aqui nós é assim. Eu sou o chefe da *turma* aqui, então se eu sair pra viajar, a *turma* sai, se eu não sair, a *turma* fica tudo *parado* aqui comigo, eles não vai sozinho sem eu. Eu sou o chefe, eu faço a frente da guia da comitiva, então se eu não tiver junto, *sozinhos eles ficam sem graça*, eles não sabem nem ponta pra onde vai. Nesse ponto tem que ter

²¹ Há uma afinidade entre o que se espera de um chefe e as descrições do ideal masculino nas sociedades mediterrâneas, em que domina a noção de honra, tal como vimos no cap. 2.

²² Entenda-se que foi um “trabalhador” no sentido cigano de fazer rolo, compra e venda de cavalos, carros, empréstimos, no sentido de batalhar a vida, não de se “empregar”.

Figura W - Rede de parentesco calon

A rede calon aqui apresentada tem como centro o casal de referência Chalaque e Rosa. São 244 indivíduos numerados, dos quais, 89 são crianças. Nesta figura constam apenas os indivíduos casados. Triângulos são homens e círculos são mulheres. A flecha em preto indica filiação, e o traço azul, aliança. Note-se que esta é uma fotografia das genealogias do campo tal como as registrei em minhas visitas. O fato de todos serem aparentados torna o trânsito entre as *turmas* muito fluido. No centro, misturam-se as *turmas* de Chalaque e Dirceu, em constante vaivém. Um exemplo é a família nuclear de Pacau [14], irmã de Rosa [2], que estava com a *turma* de Léo [179], e depois, quando este partiu, se agregou à de Chalaque [1]. A figura permite identificar os indivíduos que são elos entre a *turma* de Chalaque e as demais *turmas* assinaladas. Para a correspondência entre o número e o nome de todos os indivíduos, ver lista de indivíduos (em anexo). Indico aqui apenas as pessoas mais citadas na tese: [1] Chalaque, [2] Rosa, [3] Paulinho, [71] Maria, [7] Tata, [44] Renata, [14] Pacau, [28] Dirceu, [145] Euclides, [123] Oripe, [88] Masinho.

o chefe, que já marca o destino pra ir e a família acompanha. E a família sem o chefe, eles não sabem se virar. Tem que ter um chefe no meio, pra rebater alguma coisa, pra combater isso aí.

O chefe é apresentado como aquele que articula família e *turma*. Se no plano da família há forças contraditórias que atraem parentes de um e de outro lado (ver a seguir), a *turma* é imaginada como “parada”, sem ação, submetida ao “chefe ativo”. O bom desempenho de um líder neutraliza as forças das famílias de parentes e afins, aglutinando-as em sua *turma*. Isto porque uma consequência direta da habilidade de “conversa” do chefe é o sucesso nos negócios. O chefe não só é quem melhor lida com as autoridades para negociar um *pouso* – um problema com a polícia etc. –, como também é aquele mais “esperto”, mais talentoso na “conversa” com o *gadje* nas transações comerciais, nos rolos, obtendo mais vantagem econômica. Daí que o chefe acumule prestígio e riqueza. E daí também uma *turma* demarcar um espaço de negócios. Dois chefes evitarão coincidir sua área de atuação, produzindo afastamentos espaciais estratégicos.

Como o líder clastriano, o chefe calon só se mantém com poder na medida em que ele é capaz de renovar continuamente seu prestígio, provendo o bem-estar da *turma*. O prestígio do chefe aumenta na medida em que mais pessoas buscam se associar à sua *turma* e apoiá-lo. Assim, a escolha de associar-se a um líder depende de uma iniciativa individual, e só permanecerá vigente enquanto o líder oferecer condições favoráveis para que cada um possa fazer seu ganha-pão. A contrapartida do aumento da demanda de apoio do líder é a provisão de bem-estar. Um chefe de uma *turma* grande manda matar dois porcos inteiros e compra vários engradados de cerveja para mostrar sua capacidade de prover “fartura” para toda a sua *turma* em uma “festinha” em homenagem a Nossa Senhora Aparecida. Esse foi o caso em Jaboticabal, onde não havia lugar para nenhuma outra *turma*. As famílias de três irmãos estavam de certa forma subordinadas ao irmão que desempenhava o papel de chefe. Todos se beneficiavam dos negócios e dos “apoios” mútuos, que produziam um intenso convívio. Vários dos parentes compraram casas ao redor do terreno do chefe, e tudo levava a crer que essa *turma* estabeleceria um bairro mais permanente na cidade. No entanto, uma série de circunstâncias alterou essa tendência. Um dos irmãos mais velhos morreu. O jardim da chácara do chefe, que costumava abrigar várias barracas de parentes (em especial a do noivo prometido da filha do chefe), estava vazio. Corria

nos acampamentos de São Paulo que Dirceu, chefe de grande fama, “tava bebendo”. Ao longo do último ano, os acampamentos do entorno que constituíam a *turma* se desmancharam. Um irmão mudou-se com sua família para um *pouso* em São Paulo, junto aos parentes da mulher. Os filhos do irmão falecido se espalharam, junto a outros parentes. Apenas o irmão caçula permaneceu. Parte dessa desintegração da unidade de *siblings* deveu-se talvez à morte recente da mãe deles, dando início a um novo ciclo de negociações entre parentes. Mas aqui se assiste à dissolução da força de um líder, já incapaz de aglutinar e atrair afins. A perda dessa *força* abre possibilidades para que outras forças de atração de famílias de afins entrem em campo de forma mais efetiva, provocando cortes e rearranjos de *turmas*, o que comprova a provisoriedade da liderança e a grande margem para a escolha individual quanto às afiliações e reivindicações dos atores. [figura W]

Se em alguns casos a *turma* coincide com a localidade, em outros pode-se observar diferentes *turmas* em um mesmo *pouso*. Isto se vê com bastante frequência na periferia da cidade de São Paulo, onde, suponho, terrenos para *pouso* são mais difíceis de encontrar, e onde circula grande número de *turmas* diversas. Um exemplo deste tipo é o enorme acampamento em Itaim Paulista, onde, descreve uma calin, “tem parente nosso lá, tem [cigano] carioca, tem baiano, tem mineiro e paulista”. De fora, o acampamento parece uma grande comunidade, internamente, porém, as *turmas* criam mecanismos cuidadosos de separação, para evitar convivência e circulação.

Em Itapecerica, uma nova *turma* se mudou e dispôs as barracas de maneira a formar um acampamento “de costas” para o grupo de barracas que formava a primeira *turma*. O posicionamento de cada barraca é minuciosamente negociado em função das relações de parentesco, idade, amizade e critérios mais emocionais entram em jogo, como o caráter ciumento do cônjuge ou a tendência ao alcoolismo. Há casos ainda de interação nula, quando, por exemplo, uma *turma* de “ciganos desconhecidos” acampa no mesmo *pouso*: “Eles tão aí, mas nós não conhece”, explica uma calin sobre as barracas a alguns metros da sua. O abismo entre as duas *turmas*, nesse caso, é de causar espanto a um *gadje* que está de fora, que tenderia a ver “ciganos” onde na verdade não há uma unidade, mas uma complexa rede de relações. O exemplo mostra como ideias de relacionalidade entre parentes são fundamentais para noções de pertencimento.

Embora a *turma* pareça estática sob essa descrição, ela não o é senão provisoriamente. A seguir buscarei tensionar essa imagem um tanto parada. Pois, se uma *turma* é uma unidade formada de um conjunto de parentes que se apoiam, essa unidade não é dada. Ao contrário, a configuração atual de uma *turma* é fruto de um complicado processo de negociação e rearranjo nas redes de parentes.

“É tudo parente”; “É parente, mas nem tanto”

Depois da viagem a Rio Branco do Sul, revelei as fotos e levei-as de presente ao acampamento. Eu trazia um álbum com fotos da visita ao irmão da velha Tata. Era domingo, e alguns parentes de dois acampamentos diferentes que eu não conhecia estavam de “passeio”. O álbum circulou e todos se amontoaram para ver as fotos, tecendo todo tipo de comentário: a fulana que engordou, a outra que está sempre muito limpa e arrumada, a outra que estava bêbada etc. Passa um tempo. Quando me dou conta, uma calin que veio de visita tirou várias fotos dos plásticos: “Essa aqui é minha sobrinha”, “esse é meu tio”. Outros pegaram outras fotos. “É parente deles, pode dar, não tem problema”, me explica Tata. “É foto da sobrinha dela, só não pode dar foto pra quem não é parente”. Em pouco tempo o álbum, que trazia fotos dos parentes da família desse acampamento, estava desmantelado, com fotos distribuídas entre os vários visitantes. A cena me pareceu uma síntese da socialidade calon: a imagem da família como uma unidade, fixa na foto, continha relações invisíveis. A forma pela qual os parentes de distintos lugares se apropriaram delas revelava quão inadequada era a noção de grupo para descrever noções de relacionalidade e pertencimento.²³

Os Calon não formam grupos corporados, isto é, não formam grupos a partir da relação unilinear estabelecida com um ancestral comum. Ao contrário, a organização social se funda no que os estudos de parentesco chamam de princípio da parentela bilateral ego-centrada [*ego-centred bilateral kindred*].²⁴ A parentela se define por

²³ Caberia em momento oportuno desenvolver esse assunto sob a perspectiva dos retratos de família e memória, para analisar como os Calon se pensam por meio das fotos.

²⁴ A distinção entre *ego-focus* e *ancestral-focus* é estabelecida por Goodenough (1955) e mostra-se relevante para entender a lógica calon de “fazer-se” no presente.

referência a ego (Goodenough 1955, 1962, Mitchell 1963, Fox 1967), e, a rigor, se descrita apenas como uma rede de parentes ligados a ego, é encontrada em todas as sociedades: somente um grupo de irmãos solteiros terá a mesma parentela, constituída de pelo menos (os limites podem variar) seus avós, pais, tios e tias, e primos e primas de primeiro grau.²⁵ Os estudos sobre sociedades que não apresentavam grupos de descendência unilinear tiveram como primeira preocupação definir parentela como uma forma de organização social alternativa aos grupos corporados:²⁶ aqui ego se vê afiliado, em termos de direitos e obrigações, igualmente aos parentes de parte de pai e de mãe.²⁷ Mitchell (1963) procura definir a parentela como um tipo de sistema de parentesco centrado em ego, que assume formas variáveis conforme a idade, o interesse e a residência do indivíduo em torno do qual a parentela é focada. Fox propõe como essência da parentela o fato de os cognatos de ego serem reconhecidos como tendo obrigações ou demandas em relação a ele (1967: 164). É consenso para todos esses autores que a parentela não configura um “grupo”, nem uma unidade residencial. Joanna Overing (1973) faz uma crítica a essa bibliografia que estaria ainda muito ancorada na imagem de grupos de descendência, com excessiva ênfase na filiação. Ao contrário, ela defende, com o exemplo piaroa, que a *aliança de casamento* é a instituição crucial responsável pela coesão e perpetuação do grupo. Sua análise da noção de grupos locais baseados na parentela [*kindred-based*] aponta o casamento, mais do que o grupo de irmãos, como o mecanismo mais importante na aliança de grupo e da perpetuação de grupo. A passagem para o contexto calon deve

²⁵ Ver a definição de parentela [*kindred*] de Fox: “Grupos formados com ‘foco-em-ego’ [*ego-focus*] devem, necessariamente, se muito diferentes daqueles baseados com ‘foco-no-ancestral’. Trata-se de um conjunto de pessoas que não têm necessariamente um ancestral comum, mas sim um parente (ego) em comum, que não é ancestral deles. O mais conhecido desses grupos é a parentela” (1967: 164). O sentido dado por Morgan remete a um conceito jurídico mais antigo a respeito do termo: “Em torno de cada pessoa há um círculo ou grupo de parentela do qual cada pessoa é o centro, o ego, a partir do qual se calcula o grau de parentesco, e para o qual retorna a relação de parentesco” (1870:10)

²⁶ Freeman (1970) afirma que não é possível encontrar sociedades em que se encontram grupos de descendência unilinear e parentelas simultaneamente, os dois princípios sendo excludentes. Rita Astuti, no entanto, questiona: podem as parentelas coexistir com grupos de descendência cognática, focados no ancestral? (2000: 93). A questão mostra-se relevante para pensar o caso Calon.

²⁷ Ver crítica de Mitchell à definição de Murdock: “A parentela tal como definida por Murdock não é, como ele assume, um tipo específico de estrutura social presente em alguma sociedade e ausente em outras, mas um termo genérico para redes de parentes orientadas para ego” (1963: 349).

portanto ser cautelosa, já que o grupo de irmãos parece desempenhar um papel fundamental na organização social calon, como motor do reencadeamento de aliança de consanguíneos e afins. Mais do que prover um sistema de parentesco que dê conta de todas as relações, meu intuito aqui é explorar, através da imagem da parentela, quais são as noções de relacionalidade [*relatedness*²⁸] calon, como elas são pensadas e vividas ao longo da vida.

Os Calon descrevem suas relações com as pessoas em termos de “parentes”, “não parentes”, “conhecidos” e “não conhecidos” (estranhos) e “inimigos”. Essas categorias não raro se superpõem: há parentes que são inimigos, há parentes que “a gente não conhece” (*gadjes*), há conhecidos que viram parentes. Em determinadas situações são considerados parentes não apenas os cognatos, mas também os afins dos cognatos: não apenas o marido da irmã da mãe ou do pai é considerado “tio”, como também os tios do cônjuge são considerados “tios”: “É tio do meu marido, tá no lugar de meu tio”. O mesmo ocorre com os primos e sobrinhos: todos os cônjuges de parentes são, de modo geral, tidos como “parentes”.²⁹ A relação de afinidade só é marcada para cunhados e genro-nora/sogros, categorias extensíveis a cognatos de afins: uma calin chamará o irmão da mulher de seu irmão (BWB) de cunhado. De modo geral afins de afins não são considerados parentes (ex. SWZSW), e cabem na categoria de “conhecidos”, que acampam “juntos”.

Uma análise mais cuidadosa da rede de parentesco permite comprovar a natureza empírica dessas relações. A partir da família de Chalaque e Rosa, de Itapequerica, registrei em campo 244 indivíduos, entre adultos (155) e crianças (89), que incluem parentes em São Paulo, Jaboticabal e arredores, Rio Branco do Sul e São Bernardo do

²⁸ O conceito “*cultures of relatedness*” é desenvolvido por Janet Carster para redefinir o lugar do parentesco na produção antropológica contemporânea. Ao tratar a “simples” questão de “como as pessoas se relacionam” a partir de categorias nativas, busca-se mostrar como o parentesco está interligado a questões de gênero, poder, cultura material, e não, como se costumou descrever em ensaios clássicos, um domínio separado de outros como o econômico, o político e o religioso.

²⁹ Pai (F), mãe (M), avô (FF, FM), avó (MM, MF), tio (MB, FB, MZH, FZH, HFB, HMB, HFZH, HMZH), tia (MZ, FZ, MBW, FBW, WFZ, WMZ, WFBW, WMBW), primo (MBS, FBS, HFBS, HMBS), prima (MZD, FZD, WFZD, WMZD), cunhado (ZH, HB, efWB, BWB, HZH) etc.

Figuras X - Parentesco entre Rosa e Chalaque

Rosa [2] e Chalaque [1] são parentes por vários lados. Mostro aqui quatro exemplos dos 129 anéis que passam por esse casal. Chalaque é ego

X1 - Relação de consanguinidade (primos de 2º grau MMFSSD). Ciclo tipo A1C1.

X2 - A família do pai de Chalaque [p] tem aliança com a família de Rosa [c]. Ciclo tipo A2C2. Anel entre Rosa e Chalaque contém 7 conexões.

X3 - A família da mãe de Chalaque [a] tem aliança com a família [b], que por sua vez tem aliança com a família de Rosa [c]. Ciclo tipo A3C3. Esse anel entre Rosa e Chalaque contém 10 conexões.

X4 - A família da mãe de Chalaque [a] tem aliança com *outra* família [b'], que por sua vez também tem aliança com a família de Rosa [c]. Ciclo tipo A3C3. Esse anel entre Rosa e Chalaque contém 17 conexões.

Figura Y - Implexos matrimoniais do casal de referência.

O casamento 1, de Rosa e Chalaque conecta uma série de outros casamentos. Nesta figura, do lado esquerdo, no alto, vemos que há muitos caminhos que conectam o casamento 1 aos casamentos [3] Tata e seu marido falecido, [4] Pai de Tata e Mãe de Tata, [5] Ademar (pai de Rosa) e Mãe de Rosa, [7] filha de Ademar e filho de irmã de Ademar [11] pai de Ademar e mãe de Ademar e [12] Avós de Tata e Ademar.

Figura Z - Árvore genealógica

Ordenação geracional dos indivíduos da rede calom coletada. Considero a geração de ego (0) a pintada de vermelho. Nota-se que os indivíduos 61, 62, 100, 102, 103 e 104 são genitores de grupos de irmãos que se casaram com os descendentes dos dois casais de G+2 (amarelo). Uma pesquisa de genealogias sistemática deve multiplicar ainda mais as conexões. Chalaque e Rosa são os indivíduos 1 e 2, respectivamente.

Campo. Essa amostra³⁰ foi processada por um software (Maqpar, cf. Dal Poz & Ferreira da Silva 2008), que desenha a rede de relacionalidade calon e torna visíveis as relações entre os membros, de uma forma que me seria impossível apreender por observação. De modo geral, a “máquina do parentesco” mostra que essa rede calon, embora apresente alguns casos (7/74) de aliança de consanguíneos (primos bilaterais), opera sobretudo na base do reencadeamento de aliança de afim, tendo uma porcentagem menor de reencadeamento de aliança de consanguíneo (para seguir os termos propostos por Dal Poz & Ferreira da Silva loc.cit.). Trocando em miúdos, é possível reconhecer na rede calon um padrão de casamento em que três casais são unidos por relações de consanguinidade, formando um “anel”. O anel é uma figura de rede que descreve um “caminho fechado” de todas as conexões de aliança e consanguinidade entre dois indivíduos casados. Assim, toma-se um casal como base e traçam-se as relações de consanguinidade e aliança que fazem dele um casamento entre “parentes”.

Tomemos o exemplo do casamento 1, formado por Rosa e Chalaque. Eles se dizem “parentes”. A relação mais óbvia é o enlace consanguíneo definido pelo fato de a mãe de Chalaque ser prima-irmã do pai de Rosa, ou seja, por Rosa e Chalaque terem um bisavô em comum [figura X1]. Mas essa relação é apenas uma entre muitas outras relações que os fazem “parentes”. Por exemplo, os parentes por parte de *pai* de Chalaque também são casados com os parentes por parte de pai de Rosa [figura X2].³¹ Não é possível fazer aqui uma análise detalhada desse material, mas é possível dar uma dimensão dessa relacionalidade. Quando há, entre três ou mais famílias nucleares, uma pluralidade de anéis que os unem por relações de afinidade, podemos falar de “implexos”, ou o que Lévi-Strauss chama de “feixe de relações” (relações de relações) ([1955] 2008: 227), e eles indicam uma rede “muito conectada”. Nessas

³⁰ A amostra foi obtida de modo pouco sistemático em campo, sem a preocupação de explorar a genealogia como objeto privilegiado da tese. Ela dá conta razoavelmente de mapear os “parentes” do casal central, Rosa e Chalaque. É a rede dessa família que eu “sigo”, ao registrar o nome dos irmãos que vêm a passeio, dos tios que vamos visitar de carro no Paraná, ou daqueles que comparecem nas festas.

³¹ Nesse sentido, é significativo que se procure estabelecer relações de afinidade com consanguíneos do *gadje*. Uma calin me perguntou: “Você não quer casar com um calon, e não tem nenhuma irmã para casar?”. Suponho que façam tentativas desse tipo com os outros *gadjes* da rede. Uma aliança jamais é apenas *uma* aliança. Ela é pensada como inserida em um emaranhado de alianças potenciais, que buscam ser efetivadas.

circunstâncias, dois indivíduos são parentes “por vários lados” [figuras X]: por terem um bisavô comum, por seus primos terem se casado entre si, e por uma série de casamentos intermediários que reforçam essas uniões e envolvem cadeias de até 17 indivíduos, como mostra a figura X4. Entre Rosa e Chalaque correm 129 anéis, e 30 implexos (conjunto de todos os anéis de um dado ciclo que passam pelo mesmo conjunto ordenado de cônjuges) do tipo A3C3. Na figura Y, vemos dois “emaranhados”, um no alto do lado esquerdo (casamentos 3, 4, 5, 7, 11, e 12) e outro do lado direito (casamentos 15, 17, 20 e 21). Eles expressam a imagem do “redobramento da aliança de afim”, um feixe de relações que une diversos núcleos familiares consangüíneos.

O casamento 1 se liga por consangüinidade e aliança a todos os seis casamentos que se posicionam no alto, do lado esquerdo, mas estes também se relacionam por consangüinidade e aliança entre si, reforçando os laços uns dos outros. Em síntese, os dados da “máquina” explicitam algo que os Calon falam o tempo todo: que são “todos parentes”, *muito* parentes, eu acrescentaria. Em termos da teoria da troca levistraussiana, a rede calon apresenta um horizonte endogâmico. “Parente” é aquele que é enredado nessa malha de relações que se sobrepõem.

No entanto, e eis o que a máquina não mostra, o sentido do que é “ser parente” varia ele mesmo ao longo da vida de uma pessoa, e conforme a situação. Uma criança que vive em um acampamento com seus pais, tios e avós vai considerar seus primos “parentes”, na medida em que todos ali estão amarrados por uma rede de direitos e obrigações referenciada pelo grupo de irmãos; mas uma pessoa idosa tende a variar o uso da classificação de seus primos: dirá que “são todos parentes”, “todos Soares”, de modo geral, mas aceitará que as famílias dessas mesmas pessoas não sigam o luto em respeito à morte de seu irmão, porque “não são parentes”.³² Igualmente, há uma negociação sobre o status das noras em situações de luto de parentes. Rosa dirá que, com a morte do tio de seu marido (HMB), sua sogra e seu marido não estão comendo

³² Conforme a amostra que coletei, essa família não faz parte de nenhum dos 129 anéis de relacionalidade que passam pelo casamento 1, ou seja, não fazem parte do “emaranhado” de casamentos sobrepostos. Ligam-se à turma de Chalaque por meio de uma relação de afim de afim (mulher do filho da irmã da mulher). Não surpreende que a família de Chalaque lhes conceda um tratamento de “não parente” com relação ao luto.

carne, mas ela e suas filhas sim, porque “são parentes, mas nem tanto”.³³ Noções de relacionalidade são contextuais, e variam conforme o ponto de vista e a situação dada. A noção de “parente” traz em sua base a imagem de uma vida compartilhada: em que se come junto, se festeja, se bebe, se faz negócio, se apoia, enfim, vive-se junto. Por outro lado, há direitos e obrigações que obedecem a uma lógica mais restrita. E aqui “parente” ganha uma conotação específica. Quando a nora diz que “é parente, mas nem tanto” de seu “tio” (o tio de seu marido), está se referindo aos deveres e às obrigações que a relação de consanguinidade lhe confere: apesar de chamá-lo de tio, a afinidade aqui gera um corte. Esse caso permite ver o impacto que o casamento tem na unidade do que se costumou chamar na sociologia da família de “família de orientação” (cf. Parsons 1943) ou “família de origem”, nos termos de Campbell (1964). Trata-se de uma distinção entre a “família de orientação/origem”, aquela em que ego é uma criança entre seus pais e irmãos, e a “família de procriação/casamento”, em que ego é um cônjuge e pai-mãe. A distinção é útil para descrever o constante rearranjo de relações entre os Calon, que veremos a seguir.

Casamentos possíveis e residência negociada

Os Calon não têm nenhuma regra positiva de casamento, como indica a terminologia cognática, indiferenciando primos cruzados e paralelos, de parte de pai e de mãe – como aliás se encontra em toda a literatura sobre ciganos (Stewart, Okely, Sutherland, Gay y Blasco *passim*). O casamento entre primos de primeiro grau, assim como entre primos de segundo grau, é desejável e estimulado. Primo é a categoria mais próxima de parente com a qual é possível se casar. Este dado coincide com algumas etnografias rom que mostram grande incidência de casamentos endogâmicos, notadamente entre primos de segundo grau (Sutherland 1975: 141, Engebrigtsen 2007: 79), e contrasta com outras, em que o casamento com parentes próximos é evitado (Stewart 1997, Okely 1983). A noção de incesto (à qual se associa a relação com pais, irmãos, avôs e netos) se estende a tios/tias, sobrinhos/sobrinhas: dizem que não se pode casar tio com sobrinha “porque é de irmão”. Curiosamente, a categoria

³³ Em termos dos dados oferecidos pela Maqpar, entre Rosa e o tio que morreu não há nenhum “implexo”, isto é, eles não participam de um feixe de relações. Seria necessário realizar um estudo específico que comparasse os dados obtidos pela máquina com as categorias e apreensões dos sujeitos da ação. Não arrisco ainda uma generalização a esse respeito.

“cunhado” é especial foco de tabu: “Cunhado? Não! Deus me livre! Cunhado não! Você pisa assim no mesmo lugar que o cunhado pisou. É igual irmão e pai. Você aceita uma ajuda, um dinheiro, mas sem interesse. [E se acontecer?] Não! Nunca aconteceu! Graças a deus!”. Enquanto a relação com primos reforça os laços de irmandade, a relação com cunhado a põe em risco. O tabu aqui é maior em relação à ruptura dessa unidade de *siblings* do que em termos da “mistura” entre o “mesmo sangue”, como fabula nossa sociedade. O mesmo indica o caso do casamento entre tios-sobrinhos, que parece ameaçar a unidade, e talvez equidade, de *siblings*.

Fora dessas categorias de parentes, um calon pode se casar com outros calons “conhecidos”, com quem acampa junto, por exemplo. Podemos aproximar essa categoria ao que Pitt-Rivers (1973) chama de amizade (*friendship*), ou *kith*, na qual se incluem pessoas que estabelecem laços afetivos com ego fora da rede de obrigações e direitos que marca as relações de parentesco (*non jural relations*). Entre esses Calon, é comum que um grupo de irmãos se veja ligado por diversos laços de aliança a outro grupo de irmãos que não consideram previamente como parentes. Okely (1983: 175) e Stewart (1997: 61) chamaram a atenção para um padrão em que um conjunto de irmãos de uma família se casa com um conjunto de irmãs de outra família. Entre os Calon a troca de irmãos ocorre independentemente do sexo: dois irmãos e uma irmã da família S se casaram respectivamente com duas irmãs e um irmão da família G. Outros dos irmãos remanescentes mostram-se desejosos de casar seus filhos com membros da geração (-1) da outra família. Esse padrão é encontrado por Marek Jakoubek e Lenka Budilová (2005) em *osadas* na Eslováquia, onde o casamento endogâmico é preferencial. Os autores interpretam o fenômeno como uma tendência à endogamia, como se o casamento “fora” tivesse de ser incorporado dentro de uma rede mais restrita de relações de aliança, garantindo a permanência da união de pelo menos parte do grupo de *siblings* de ambos os lados, de modo que a geração seguinte possa reforçar os vínculos por meio de casamentos endogâmicos entre primos bilaterais. A explicação é plausível; de todo o modo, entre os Calon, o casamento em si é responsável por alterar o status de “conhecido” para “parente”, na medida em que se consanguiniza o afim, por meio do uso de termos como “tio(a)” e “sobrinho(a)”. Esses laços tendem a se reforçar na geração seguinte se mais membros das duas famílias contraem casamento.

Duas categorias são especialmente evitadas para se casar: a de “cigano estranho” e a de “inimigo”. “Ciganos estranhos” são em geral ciganos de outras regiões, que não compartilham muitas das características que fazem um *calon* *calon*, no sentido dado por estes “meus” *calon*. Eles apontarão diferenças quanto a jeitos de se vestir (“com roupa simples”, como a dos de Santa Fé), barracas não coloridas, de outro formato ou tamanho (são “pequenas”, como a dos “paulistas”), dirão que as mulheres usam short ou saia curta (como as [calins] “baianas”), ou os homens trabalham com ervas (como os “do Sul”), ou ainda que a língua deles (o *chibi*) é mais “lenta”, “mais enrolada”. Evita-se ficar perto de cigano que “a gente não conhece”, e o casamento com eles é visto com desconfiança pelos pais da noiva. Isto se deve, a meu ver, em boa parte a negociações sobre residência, de que tratarei a seguir.

O “inimigo” tem uma conotação diferente. Ele é em certo sentido o oposto do “cigano estranho”, pois ele se tornou inimigo *apesar* da relação de parentesco ou como resultado de uma relação de aliança que se rompeu ou de uma família que se dividiu, isto é, surge de um contexto em que os implicados gozaram de grande intimidade. Casos de morte e “roubo” ou separação de mulher são as principais causas de transformação de uma relação de parente em uma relação de inimizade. Um irmão e uma irmã viraram inimigos depois que o irmão “deu sua filha” para casar com o ex-marido da filha da irmã. Esta se dirá “magoada” e passará a tratá-lo como inimigo, deixando de visitá-lo, de “olhar na cara”, alegando que ele fez mal para sua filha, inclusive acusando-o de feitiçaria, especialmente se esta não voltou a se casar. Aliás as acusações de feitiçaria ocorrem na maior parte das vezes dentro da categoria de “parente”, que pode por isso potencialmente se tornar “inimigo”. Casos mais graves envolvem morte. Um cunhado que mata o outro, um rapaz que, a mando do cunhado, mata o tio materno e por vingança é morto pelo avô materno: a mãe do menino fica inimiga do próprio pai. Um marido não aceita a separação da mulher e a mata a paulada; mais tarde é vítima do sogro. A violência se dá dentro dos limites de parentesco, que inclui relações de afinidade, e não fora dele. Inimigo é portanto uma categoria relacional, criada por experiências ao longo da vida. Não se trata de grupos preestabelecidos.³⁴ A inimizade não se herda, mas se constroi no presente. Nesse

³⁴ Para um exemplo etnográfico de relações de inimizade e vingança entre atores que não constituem “grupos” e agem segundo motivações múltiplas, ver os trabalhos de Ana Claudia Marques (2002a e b) sobre “intrigas” e “questões” de família no sertão do Pernambuco.

presente é que se evita casar os filhos com inimigos, embora muitas vezes o oposto ocorra, já que laços de infância entre duas crianças podem levar à formação de um casal à revelia dos pais, que se tornaram inimigos posteriormente. Igualmente, a inimizade dos mais velhos deve ter pouco efeito na geração mais nova, que estabelece novos padrões de relacionamento. Por exemplo, a neta de uma calin casou-se com o filho do homem que matou seu marido, e que era cunhado deste. Vão dizer: “Não tem nada a ver, ele era criança, não tem culpa nenhuma”.

Além desses dois modos opostos de conceber a alteridade (“inimigos” e “estranhos”) há uma terceira categoria de alteridade que, do ponto de vista das regras de casamento, aparece curiosamente como “neutra”: o *gadje*. Entre os Calon com os quais convivi, o *gadje* é considerado uma das possibilidades de casamento, não constituindo uma categoria proibida nem no plano da prática nem no do discurso, como é descrita em algumas etnografias rom (Sutherland 1975, Sant’Ana 1983).³⁵ As obras citadas de Stewart, Okely, Tauber, Williams, Engebrigtsen, no entanto, mencionam casamentos entre ciganos e *gadjes*, ainda que os autores ressalvem que no plano do discurso se afirme que ele não deva ocorrer. Entre os Calon, o casamento com *gadjes* é comum e representa 13% dos casamentos computados na amostra que extrai,³⁶ podendo chegar a 30% em uma *turma*³⁷. Creio que deve ser analisado dentro do contexto de relações políticas, pois não parece casual que vários líderes de “*turma*” sejam casados com *gajins* ou eles próprios sejam filhos de um pai ou mãe *gadje*. De todo o modo, esse casamento é visto como mais neutro, pois não está imerso na rede de parentes, e, por isso, dispensa a negociação constante sobre questões de pertencimento e residência. Embora se desenvolvam relações com a família *gadje*,

³⁵ Resta saber se se trata de um dado etnográfico ou uma imprecisão da pesquisa de campo. Em seminário na Romani School 2009, em Budapeste, Judith Okely mostrou-se cética à real proibição do casamento com *gadje*, alegando que dificilmente se encontra um grupo de ciganos que não tenha incorporado em maior ou menor medida indivíduos *gadje* em sua rede de afins.

³⁶ Dos 244 indivíduos registrados na rede “Soares”, 10 foram abertamente identificados como *brasileiros*. Seus filhos, que vivem como calons, são considerados calons. Portanto, 10, dos 73 casamentos computados (13%), são casamentos “com *gadjes*”. Para uma acuidade estatística, seria preciso uma investigação focada e exaustiva acerca dessas pessoas e as categorias usadas para defini-las.

³⁷ Em Rio Branco do Sul, 3 dos 8 irmãos da família de Masinho eram casados com *brasileiras*. E, em São Bernardo, duas, dos três filhos, eram casadas com *brasileiros*. Uma calin me conta: “Em Itapevi, os calon casaram tudo com as *garrin* da cidade”.

estas não são propriamente de direitos e obrigações como seriam com qualquer outra família calon. Como consequência, o calon ou calin que se casa com uma *gajin* ou *gajon*, por exemplo, terá mais facilidade de impor a manutenção da relação com sua família de origem. Parece relevante notar que, ao menos em quatro casos, o casamento com *gadje* se deu como segundo casamento.³⁸ O primeiro casamento ocorreu quando os noivos eram muito jovens e caracterizava-se por ser entre parentes ou conhecidos. Os casamentos “não deram certo” e as separações acabaram levando a uniões com *gadjes*. Vemos, assim, que um casamento preferencial pode ser substituído por outro, sendo o casamento com *gadje* o mais “controlável”. O problema residirá, antes, em “torná-lo parente”.

Essa discussão leva diretamente ao problema da residência. Não há entre os Calon uma regra prescrita de residência. Ao contrário, a residência tem um caráter flexível, não apenas porque um casal pode teoricamente morar com os parentes da esposa ou do marido, mas porque a própria localidade muda, não só de lugar (viajam), mas de configuração de parentes.³⁹ Não se trata de optar entre a residência A ou B, fixas ao longo da vida. Dito isso, podemos afirmar que, ao menos de início, há uma forte tendência virilocal, especialmente se o noivo pertence a um grupo de irmãos, que tende a se manter solidário mesmo depois do casamento. Isto não impede que a residência seja objeto de negociação constante e responda a conflitos de interesse emocional e econômico, os quais serão pesados pelo casal e sua nova família a cada nova situação. A decisão sobre a residência é multifatorial, dependendo da idade dos noivos, do peso político das parentelas envolvidas, da existência de um grupo de irmãos de um ou dos dois lados,⁴⁰ da forte presença (como líder) ou ausência (morte)

³⁸ Dirceu-Fátima/*Carla*; Masinho-primeira esposa/*Samanta*, Joana-primeiro marido/*Junior*, Branca-primeiro marido/*Kiko*. Há pelo menos três casos em que a *gajin* foi a primeira mulher.

³⁹ No período desde o início do campo até hoje (três anos), nenhum acampamento permaneceu com a mesma configuração. Radicais movimentos de explosão e aglutinação tiveram lugar. Em São Bernardo do Campo, aquela família nuclear em que um casal idoso tinha perto de si duas filhas casadas com *gadjes* e um filho casado com uma sobrinha, dois anos depois estava assim: o pai, filho e nora (sobrinha) e filha e genro foram para o interior com os parentes do pai, a mãe ficou, abandonada pelo pai, e a outra filha foi morar com os parentes *gadjes* do marido. Do ponto de vista da família do interior, o movimento foi de aglutinação, pois viram a volta de um irmão (o pai), de uma filha (a nora) e dos sobrinhos.

⁴⁰ Creio que o grupo de irmãos exerce especial peso na decisão. Inversamente, se uma família não tem um grupo de irmãos, mas um grupo de irmãs, é possível que elas acampem juntas, atraindo seus maridos em relações de “cunhados” entre si. Cabe perguntar como a diminuição

dos pais dos noivos e, finalmente, da agência do casal, que poderá reagir às pressões e encontrar soluções alternativas, como acampar com “amigos”. De modo geral, é bastante provável que ao longo da vida um casal e sua família alternem períodos com a família da esposa e períodos com a do esposo se o casamento não for com “estranhos” ou “inimigos”.

Esse mapeamento das potencialidades da vida calon permite situar o problema que trato de descrever aqui. De um lado, está claro que o ideal calon é viver entre “parentes”. Mas ocorre que a unidade de parentes vivida por ego em sua família de origem sofre grande impacto quando ele(a) se casa. Recém-casado, um rapaz tende a enfatizar ainda a relação com a família de origem. Com o tempo, no entanto, o peso se divide com a família de casamento e a preocupação do casal será a manutenção da unidade com seus filhos. Aumenta a tensão entre duas relações que se opõem: de um lado a unidade de *siblings* (reforçada pela presença dos pais) e de outro a obrigação parental. Um calon buscará ao máximo conciliar essas duas relações, e terá maior ou menor êxito conforme sua capacidade de agregação e liderança.

Essa tensão é admiravelmente descrita por Elisabeth Tauber,⁴¹ antropóloga alemã que realizou pesquisa de campo entre os Sinti no norte da Itália. Sua história é singular: durante o trabalho de campo, ela se apaixonou e se casou com um cigano sinti. Ela descreve a relacionalidade sinti como unidades familiares cujo ideal é não se misturar com as outras famílias. Os Sinti conceituam suas relações em termos de suas relações de respeito com os mortos. Assim, cada família tem “seus” mortos e se vê mais

vertiginosa na taxa de fecundidade afetará as estratégias de vida das novas gerações. Enquanto a geração de ego (+1), entre 50 e 70 anos em 2006, se caracteriza por uma média de 8 filhos, a geração de ego, entre 30 e 45 anos, varia entre 4 e 6 e a geração de ego (-1) e (-2) varia entre dois e quatro filhos (note-se, seguindo a tendência nacional, que, segundo o IBGE, era de 6,3 nos anos 1960, 4,4 nos anos 1980, e diminuindo para 2,3 em 2000). Talvez a aliança ganhe peso em detrimento das relações de *siblings*. Sobre a taxa de fecundidade, é interessante notar que, enquanto no Brasil, os Calon adotaram métodos contraceptivos (pílula, injeção e ligadura de trompa depois do segundo ou terceiro filho) em continuidade com a população nacional, em outros contextos, como na Eslováquia, a alta taxa de fecundidade foi usada como traço identitário: um alto número de filhos caracteriza uma família roma, tanto para “dentro” como para fora. Autoridades da Tchecoslováquia socialista anterior a 1989 cuidaram de fazer planos de esterilização em massa, chegando a oferecer salários para esterilizar mulheres roma (ver Sokolova 2002; Edit Szenassy, PhD student da Charles University em Praga, comunicação na Romani School, Budapeste, 2009).

⁴¹ Conferência realizada em 25 de junho de 2009, na Romani School, em Budapeste.

respeitosa a eles do que a todas as demais: “Nenhuma família é mais respeitosa com os mortos do que nós”. É, portanto, a relação com os mortos que produz pertencimento e relacionalidade. O casamento de um filho impõe uma relação indesejada com outra família, e a chegada dos filhos do casal dá início a uma disputa para saber a que lado pertencem as crianças, ou em outras palavras, quais mortos serão objeto de respeito dessas crianças. O *gadje* aparece nesse contexto como categoria neutra, pois “não têm relação com seus mortos”. Logo, a disputa para estabelecer quem é mais sinti é interna.

A tensão que ocorre como consequência do casamento possui, entre os Calon, natureza distinta conforme a categoria de cônjuge. A decisão sobre que direção adotar (casamento entre primos, conhecidos, desconhecidos, inimigos, *gadjes*) vai depender de como a família de origem entende as estratégias de alianças, e de como os filhos agem por conta própria, eventualmente antecipando uma ruptura. Essas estratégias estão ainda sujeitas à experiência. Separação e abandono são muito comuns, o que mostra o papel dos afetos e da sexualidade na decisão pessoal da vida de uma pessoa.

A maneira que os Calon adultos encontram para minimizar a tensão entre a relação da unidade de *siblings* e a nova família que se forma é casando seus filhos com os filhos de um de seus irmãos quando estes ainda são “crianças”, revelando a forma preferencial de casamento. Em geral, essas uniões são enunciadas muito cedo, quando nasce uma prima ou um primo da mesma idade de um bebê recém-nascido, as famílias dos dois irmãos se mostrarão orgulhosas de dizer que seus filhos vão se casar, ou mais precisamente, que um “vai dar a filha” para o outro, ou que um “pediu a filha” para casar. Por volta dos treze anos, depois da primeira menstruação da menina, começa-se a falar mais intensamente do casamento, até que um pedido oficial estabeleça um “trato”. A disputa de controle sobre a vida dos filhos jovens é acirrada. O casamento, mesmo aquele em que os noivos escolheram viver juntos porque se gostavam,⁴² é negociado entre os pais. Durante o período que precede a cerimônia, as duas famílias intensificam suas relações. Quando moram em cidades diferentes, uma delas se muda para o acampamento ou terreno da outra. Passam a se frequentar

⁴² Os casamentos “tratados” desde a infância têm certa chance de fracassar, sendo desmanchados antes da cerimônia ou numa separação posterior. Apesar da pressão estabelecida pelos pais para o casamento, a realidade vivida pelo casal é que decidirá o destino. O número de separações é bastante alto. Trato dessas concepções a seguir.

mutuamente com extrema assiduidade, e assim experienciam a convivência no dia a dia. Em determinado momento, o pai da noiva se encontra com o pai do noivo para firmar o *trato*. “Tratar” um casamento significa não apenas “pedir a mão da moça” ou consentir, mas definir como será a vida dos jovens casados. A residência do casal é objeto especial de negociação. A tendência pela residência virilocal será contrabalanceada por interesses econômicos e políticos no momento do *trato*. É possível *tratar* uma residência mista, por exemplo, seis meses com a família do marido e seis meses com a família da esposa. Dado que o casamento é entendido como o momento em que o noivo é quem passa a “mandar” na moça, no lugar do pai, outra função do *trato* é definir os limites desse poder e por extensão o limite do poder dos sogros sobre a nora ou o genro.

Esse tipo de casamento se dá no contexto de um grupo de irmãos homens, que tende a se manter solidário, sobretudo enquanto seus pais estão vivos, como uma *turma*, em que o pai ou um dos irmãos desempenha o papel de “chefe”. Durante um bom tempo, primos convivem intensamente, nessa socialidade criada pelo grupo de irmãos. À medida que o tempo passa, os avós morrem e a conexão entre os parentes colaterais se esgarça em proveito da relação com os filhos. É provável que cada irmão venha a formar ou se associar a outra *turma*, produzindo um afastamento espacial. Ainda assim, os irmãos buscarão morar próximos, criando renovadas oportunidades de festejo comum para juntar os parentes. Nesses casos, o casal de primos, que até então viveu “em família”, deverá negociar para que “lado” optar. Uma série de fatores entrará em jogo nessa nova decisão.

Tive a oportunidade de acompanhar a negociação de dois casamentos. Em um dos casos, o processo já dura quase um ano.⁴³ O casamento foi *firmado* e desmanchado quatro vezes. Sempre há um motivo de discórdia sobre o *trato*, então ele é rompido, e algum tempo depois *refirmado* em outros termos. No exemplo em questão, o pai da noiva é o chefe da *turma*, o mais rico dentre os oito irmãos que vivem na cidade ou nos arredores. Ele vai casar sua filha mais velha com o neto (criado como filho) de seu irmão mais velho. A preferência pelo casamento entre primos aqui se deve muito

⁴³ Restrinjo minha análise aos eventos que tomaram parte enquanto estava em campo (até março de 2008), já que não tenho detalhes sobre os subsequentes episódios que ocorreram depois e que levaram, até onde sei, ao cancelamento do casamento (julho de 2009).

à coesão sobretudo econômica do grupo de irmãos e irmãs, que viajam juntos com suas respectivas famílias.⁴⁴ Mas, se o casamento reforça esse vínculo, uma eventual ruptura pode igualmente afastá-los definitivamente. Nessas negociações tomam parte diversos elementos. Embora a tendência seja pela residência virilocal, aqui o chefe faz valer seu poder para ganhar vantagens no trato do casamento de sua filha. É difícil imaginar sua filha controlada pela família do irmão. Ao contrário, aqui é o genro que, de certo modo, se vê submetido à família de sua esposa. Ao mesmo tempo que ele tem acesso aos bens e à casa do sogro, ele deve realizar serviços, e mostrar-se prestativo. Ele usufrui da moto que o sogro dispõe, mas deve atender às demandas dessa família. O “chefe da *turma*” exerce evidentemente coerção sobre o genro e tem prerrogativas em relação aos irmãos, já que foi o primeiro a se instalar na cidade. Se as negociações para o casamento não derem resultado, dizem alguns, é seu irmão que terá de se mudar dali. Os parentes mais próximos do noivo apoiam sua recusa a se submeter à família da noiva, e acirram a tensão entre as duas famílias ao alimentar seu desejo de “ir para o lado de suas irmãs em São Paulo”. De um lado, o líder de Jaboticabal joga com seu poder econômico e político local para manter seu genro sob sua direção, em sua *turma*; por outro lado, o vetor de independência que permite ao genro viajar “para o lado” das irmãs, ou para uma associação que lhe seja conveniente se mantém presente. É nesse jogo que se constroem as relações calôn. As idas e vindas desse *trato* mostram a relevância da negociação para a vida futura dos jovens e das famílias. Não por acaso são vividas com um alto grau de dramaticidade. Gritarias e choros, promessas de abandono e súplicas tomam parte na performance.

O casamento entre primos de certa forma mascara, ou mitiga, a tendência virilocal, e suas implicações. Como indica o enunciado, um pai e uma mãe “dão a sua filha” para casar; ou seja, está implícito que a filha sai de sua família de origem para viver entre os parentes do marido. A intensidade do contato que a moça manterá com seus pais dependerá da “força” política de seus pais em relação à dos pais do noivo, e em alguns casos da área de circulação de cada família. O casamento entre filhos de irmãos diminui ou posterga essa “perda”, na medida em que todos fazem parte, pelo

⁴⁴ A presença da mãe, que faleceu no ano passado, deve ter contribuído para mantê-los aglutinados.

menos temporariamente, da mesma *turma*.⁴⁵ Essas contradições foram enunciadas numa curiosa conversa gravada por Luciana Sampaio a respeito das expectativas quanto a ter um filho homem ou mulher.

[André pergunta sobre o bebê de Coié que vai nascer]

A: é homem ou mulher?

Coié: Tanto faz, homem ou mulher...

Ramon: Homem! Coié! Completar o casalzinho!

Coié: Não quero homem não!

Neusa: Menina tá bom!

Coié: A mulher faz o comezinho pra mim.

Ramon: Se não fosse as filhas do Ademar, onde é que ele ia ficar?

Marquito: Uma filha mulher, e 2, 3, 4 homem. Sem eu, o pai (Ademar) ali não é nada não!

Coié: Deixa ela crescer. As mulheres não vão “pra rua”? Então, você pede: “Ô filha, eu quero um comezinho...” O Mateu [criança] passa o dia de bicicleta. Duas, três filhas mulher e um homem.

Marquito: Homem também olha a gente!

Fabinho: Olha o quê? Arrumar briga pra gente, só isso!

Coié: O ruim dela é quando crescer, casar, arrumar marido, o duro é isso.

Nete: E quando ainda pega de casa, ainda vai, mora pertinho, tudo.

Coié: Só isso é que é contrariado, um pouquinho.

Fabinho: Filha mulher é bom! Vai cuidar de fazer um *rabenzinho* [comidinha] pra tu.

Filho na hora que tu precisa...

Cole: O duro é na hora que tiver pra casar.

Cole: A regra é 2 mulherzinha, 2 ou 3.

Fabinho: 2 mulheres, Coié, e um homem. (Marquito concorda)

Nete: E mulher também, [tem que ser] solteira. Casou, já era. Igual eu, abandonei.

⁴⁵ Nesse sentido, o casamento de filhos de irmãos do sexo masculino seriam ideais, já que reforçariam a tendência à virilocalidade, sem tensionar o grupo de irmãos. Mas esta não é a única solução possível. Por exemplo, o chefe de Itapecerica casou sua filha caçula com o filho da irmã de sua esposa. Sua filha iria normalmente “para o lado” dos parentes do pai do rapaz, se este não fosse falecido. Nessas circunstâncias, dizem: “Ela [a noiva] vai ficar perto, que ele [o noivo] não tem pai”, isto é, o pai dela continua liderando o casal. Não há, portanto, uma “regra”; diversos fatores permitem que um pai consiga manter não apenas seus filhos homens, mas também as mulheres “perto”, ainda que sempre por um tempo indeterminado.

O imaginário sobre o que é ser um homem calon e uma mulher calin, e quais as expectativas em torno dos direitos e deveres de cada um deles, revela a imbricação entre questões de gênero e de parentesco. A conversa sintetiza uma série de problemas que constituem a própria concepção e expectativa de futuro, além de explicitar regras da organização social. De início, todos enunciam uma complementaridade dos papéis masculino e feminino, ainda que esteja implícita uma assimetria que descreve a filha submetida a deveres (preparar *rabens* [comida], lavar uma roupinha) e o filho gozando de direitos (andar de bicicleta). Falam também do ideal de procriação: entre 2 (“casalzinho”) e 5 filhos, embora 3 seja o consenso, com uma certa proporção entre homens (1) e mulheres (2). A família é formulada em termos da relação de gênero, *no tempo*. O pai quer uma menina, mas sabe que as vantagens têm duração determinada: até o casamento da filha (“o ruim é quando ela crescer, arrumar marido, só isso que é contrariado”). Nete, corrobora: “Quando ainda pega de *casa*, mora pertinho”. Não é possível entender como as pessoas se relacionam sem considerar questões de gênero, temporalidade e espacialidade. Nete se refere a casamento entre parentes, em que a probabilidade de permanecer próximo ao longo da vida é mais alta do que quando é “de fora”. Ela dá seu próprio exemplo: se casou e “já era” (temporalidade) “abandonou” (espacialidade) a família de origem, para viver inteiramente com os parentes de seu marido. A conversa explicita assim a complexidade que implica o casamento entre parentes segundo se considera um homem ou uma mulher, e permite situar o domínio “doméstico” no seio de uma trama mais ampla de relações políticas e econômicas, na medida em que ter uma filha ou um filho oferecem diferentes estratégias de vida.

O casamento com um “conhecido” cria possibilidades de outra natureza. Homens não parentes (às vezes afins de afins) podem se associar num negócio de compra de cavalos, ou outras mercadorias, acampando juntos ou próximos, e a relação pode se estender por muitos anos. Quando os pais “dão” uma filha a um calon conhecido, as alianças respondem a interesses econômicos e ao sentimento de amizade. A convivência facilita a predisposição para que um casamento seja “tratado” pelos pais. Se um primeiro casamento com um conhecido der início a outros, é provável que a residência seja negociada em bases mais simétricas: duas *turmas* associadas por interesses econômicos darão possibilidade que um casal acampe seis meses com a *turma* de parentes do marido e seis meses com a dos parentes da esposa. Esse é o caso

no interior de São Paulo, em que os Soares de Jaboticabal se casaram com os Galvão de Amoreiras. Há uma circulação constante entre as duas *turmas* e promessas de casamento na geração das crianças. No entanto, essa categoria pode ser evitada, por não se ter laços estreitos com o “conhecido” e por ele representar o risco de ruptura da convivência com o parente casado.

Casamentos entre Calons desconhecidos (“estranhos”) produzem uma ruptura mais clara em relação à família de origem da mulher, já que as duas *turmas* não se visitam. A mulher por força das circunstâncias deixará de conviver com seus parentes para adotar relações com seus afins. Esses casos apontam para um papel maior da pessoa como agente de suas escolhas, em contraste com o que sua rede de parentes esperaria dela. O mesmo, de forma mais radical, ocorre quando um casal jovem reage às interdições impostas pelos respectivos pais para se casarem com “inimigos”. Nesses casos, a “fuga” é a maneira que esses indivíduos encontram para impor sua agência. Um futuro de contínua negociação ou ruptura é o que podem esperar.

Finalmente, o casamento com *gadjes* é o que parece mais neutro em termos de residência. Não há duas famílias calon competindo pelo casal. Do ponto de vista dos Calon, o *gadje* é “extraído” de seus parentes para viver como calon na família do cônjuge. Paulinho, o marido calon de Maria, nossa protagonista do capítulo 3, conta-me sua versão de seu casamento com uma *brasileira*.

O pessoal diz que não pode casar com *gajin*, mas o que é que tem?⁴⁶ Não tem nada a ver! Já tinham aparecido outras calins pra eu casar, mas eu não quis. Eu já queria casar com brasileira, que brasileira é mais calmo, mais sossegado. Mulher cigana é muito *coisada* pra casar.

– Como assim, ‘muito *coisada*’? – pergunto.

– Ah, é muito *coisada*, tem muita pessoa que manda, algum sogro que quer mandar, dá uma briga, quer tirar, quer ir embora; é que cigano é muito complicado.

Paulinho deixa claro que o casamento com uma calin envolve muito mais do que a relação entre ele e a mulher. Um calon (o exemplo é masculino, mas o mesmo serve

⁴⁶ Apesar de Paulinho enunciar uma visão genérica coletiva que condena o “casar-se com *gadje*”, não se pode afirmar que os Calon instituíam uma “regra” contra esse tipo de casamento. Ao contrário, vimos que o casamento com *gadjes* se dá no “centro” do sistema, sendo muito comum entre os líderes ou filhos de líderes.

para uma calin) vê seu casamento como uma união com a família de sua mulher calin, num sentido mais marcado do que ocorreria num casamento com um *gadje*. O casamento com uma calin traz a reboque um mundo de relacionalidade que implica, entre outras coisas, relações econômicas e de poder. Ao dizer “mulher cigana é *coisada*”, Paulinho pinta uma imagem impressionista, propositadamente imprecisa, do emaranhado que constitui a relacionalidade calon. Não é que Maria, sua mulher *gajin*, seja desarraigada, sem família. Muito pelo contrário, não só ela tem família, como esta é bastante presente no cotidiano do acampamento. Mas sua presença é de natureza diferente daquela que marca a de uma família Calon. Não há uma real disputa, pois Maria vive sua condição como uma escolha individual; ela foi agente de seu destino. O local de residência está fora de questão, já que Maria decidiu viver como calin. Entre as duas famílias não há propriamente um *trato*, pois que a família de Maria não se vê no direito de legislar sobre sua vida. Do ponto de vista da família de Paulinho, ao casar-se com uma *gajin* abre-se mão de estabelecer uma aliança com outros Calon. As vantagens de ter uma família Calon como aliada, porém, são neutralizadas pelas desvantagens da tensão constante imposta ao grupo. Aparentemente, para Paulinho a relação com uma *gajin* é mais conveniente.⁴⁷ Sua vida é menos conturbada pela ostentosa presença do sogro e da parentela calon de sua esposa, e tem a oportunidade de estabelecer uma relação particular com o mundo *gadje*, através da família de Maria.

Na prática, o casamento com Maria permite a essa família calon usufruir de um conhecimento *gadje*, de um circuito de mercadorias que a mãe traz do Paraguai, da relação privilegiada que o padrasto tem com os *garçons* da polícia local, enfim, de um apoio político e econômico *gadje*. A isto se soma a vantagem dessa família não exercer o poder dentro da lógica calon, isto é, sem criar a tensão dentro dos moldes políticos calon, reivindicando controle da vida da filha. Pois, do ponto de vista da família *gadje*, a separação não é vista tanto em termos da rede de parentes, mas antes em termos de estilo de vida. A mudança de uma filha ou um filho para um

⁴⁷ Essas afirmações devem ser entendidas no registro mais “abstrato” do que significa para Paulinho se casar com uma *gajin*. No entanto, na prática há o elemento emocional do desejo e da atração sexual que foge ao quadro. No caso específico de Maria, creio que o desejo sexual desempenha um papel fundamental. Devo explorar a *agência* dentro da estrutura de parentesco mais adiante.

acampamento calon deve-se ao desejo individual, mais do que ao resultado de uma tensão conflituosa entre famílias. Maria, por sua vez, se ressentida de um isolamento ao se ver só entre a avidez de controle dos Calon e a omissão de sua família nessa disputa. Ela se dá conta do que implica ser *gajin* entre os Calon: “Quando a família não tá por perto, eles judiam, abusam mesmo”, desabafa. Aproveitando esse vazio, a família calon ocupa espaço. Sendo as relações dos *gadjes* com seus parentes de natureza menos assertiva, parece razoável que os Calon vejam vantagem no casamento com *gadjes* sob esse aspecto, o que evidentemente não elimina problemas e contradições futuras decorrentes das relações cotidianas.⁴⁸

A esse cenário de possibilidades de casamento – formas de conceber a “relacionalidade” –, somam-se variáveis que contemplam o poder político e econômico, não menos importantes nas decisões cotidianas das pessoas, presentes no momento crucial do casamento. Um líder manipulará privilégios para exigir de seus genros um comprometimento que, não fosse por sua “força”, estaria fora da competição pelo poder sobre a filha. Um homem calon, que não seja ele mesmo um líder, vai desejar se alinhar a um chefe importante que tenha uma rede de negócios rentável. Ele pode fazê-lo, lançando mão da acepção mais ampla de parente, que inclui sua parentela e a parentela de sua mulher. De fato, o que ocorre é que as *turmas* são formas provisórias, que congelam por momentos efêmeros um contínuo fluxo de relações carregadas de intenções e emoções. Certa estabilidade só é alcançada sob a grande habilidade de um líder, capaz de fazer o maior número de parentes e conhecidos se reunir em torno de si.⁴⁹ Esse ideal é a imagem que contrasta com a de “estar sozinho”.

⁴⁸ Por exemplo, o fato de a mulher-*gajin* ter dificuldade de adotar com consistência todas as práticas que fazem uma calin calin, tornando-a vulnerável a fluxos de fofocas. O sentimento de exclusão pode se tornar insustentável. As forças contrárias que estão em jogo não cessam com o casamento. Este em si se constroi no tempo, algo que, acentuo, não é específico dos Calon.

⁴⁹ De todos os contextos que presenciei, o de Rio Branco do Sul é o mais “estável”, cuja configuração se mantém na base bastante similar há alguns anos. Trata-se de um grupo de oito irmãos com suas famílias, com o casal de pais vivos. Mazinho, o “chefe”, tem boas relações com o poder local, e nos últimos anos vem crescendo como liderança mais ampla. Viajou a Brasília como representante dos ciganos do Paraná. Abriu uma associação cigana, recebeu um prêmio da Cultura Cigana (que Luciana e eu gravamos para o Ministério da Cultura) para fazer uma “barraca-escola” no acampamento etc. Aqui parece que a

Dessa complexa teia de relações é possível extrair uma conclusão preliminar: a organização social é produzida no presente, por meio de um constante jogo de negociações. O fato de as *turmas* – que são as unidades que transcendem a família nuclear à qual os indivíduos se associam – se formarem com base na parentela já sugere, no caso dos Calon, um caráter não definitivo. Pois a parentela focada em ego indica que as condições de negociação de pertencimento variam em função de ego ser uma criança, um homem, uma mulher, um idoso, uma pessoa “ativa”, que observa o valor da vergonha, ou uma pessoa “parada”, “vergonhosa”, e conforme se case com primos, conhecidos, estranhos ou *gadjes*. Há um grande peso na escolha e iniciativa individual. A qualidade de ego, e de toda sua parentela, varia ao longo de sua vida, e com ela os laços de pertencimento a uma família e a uma *turma*, no *presente*. Uma criança se verá parte de um grupo de descendência cognática, definido pelos descendentes de seus quatro avós. O casamento instaura uma nova fase, em que a parentela se expande incluindo a parentela da esposa, mas ao mesmo tempo, o sentimento de ser “parente” que se compartilhava com os primos se altera. Uma série de direitos e obrigações passa de uma rede de parentes para outra. Por exemplo, a circulação no acampamento, que para as crianças é livre entre todos os parentes, depois do casamento se restringe à família nuclear do casal. A visitação à barraca dos parentes passa a ser condicionada por um convite “para entrar na barraca”. O conceito de “parente” é, portanto, relacional e contextual, podendo ser entendido não como um dado, mas como algo construído, e potencialmente gradual (“parente, mas nem tanto”). A relacionalidade será “intensificada” ou “diminuída” em função da performance que as pessoas sejam capazes de realizar. Um luto demorado, com grandes restrições (sem som, sem carne, sem roupa colorida, sem festa) e com muito choro e demonstração de tristeza, produz “mais” relacionalidade, “mais parente”. Todavia, o que vale para o luto, de forma mais radical, vale também para práticas cotidianas. Logo, as noções de pertencimento e relacionalidade se constroem no dia a dia, e ao longo da vida. As tensões entre famílias para agrupar parentes fazem parte de um ideal de “estar junto” – comendo, lavando roupa, tomando café, uma conversa

coincidência do grupo de irmãos com uma liderança que traz vantagens a todos foi decisiva na manutenção de certa unidade.

trivial⁵⁰ –, que é a própria forma de produzir “parentes”. É nessa trama afetiva de relações de parentesco e aliança que uma nova família vai criar pertencimentos, fazendo-se calon “entre parentes”.

D) Casamento como ponto de virada

O casamento é um momento de inflexão na vida de um calon, e mais especificamente de uma calin. Sob diferentes perspectivas, é como se o casamento fizesse convergir e magnificasse todas as questões que envolvem o fazer-se calon, tornando-o um objeto privilegiado de análise. Embora não haja nenhuma regra positiva de casamento, há como vimos uma preferência dos pais por casamentos “de casa”, entre primos de primeiro e segundo grau. O casamento ideal será portanto entre um primo e sua prima *virgem*. Os Calon tratam o casamento de uma “moça virgem” com clara distinção. Todas as festas de casamento que presenciei ou acompanhei os preparativos se caracterizaram pelo casamento entre primos, bastante jovens (entre 13 e 19 anos),⁵¹ em que a moça era virgem. Já vimos (cap. 4) que a virgindade se insere no universo cosmológico da vergonha como um valor a ser *mostrado* para todos por meio da “prova”, o tecido branco manchado na noite de núpcias. A festa de casamento celebra o ideal calon de relacionalidade envolvido pelo valor da vergonha. A “festa cigana” – a festa de casamento que dura vários dias⁵² – é exclusiva a esse tipo de casamento que provê um poderoso arsenal de símbolos, manipulados ritualmente, no qual se tem a oportunidade de explicitar os valores da pessoa calon bem como a trama de conflitos com a qual a nova família terá de se haver. O fato de a maioria dos casamentos

⁵⁰ Ver a noção de *relatedness*, de Janet Carsten (2000: 17), como construída em práticas cotidianas.

⁵¹ Na edição VII, de 2010, a revista *Reportagem* faz uma matéria com ciganos Calon na cidade de Caldas Novas, em Goiás com o título: “Ciganos da comunidade Kalom têm casamento a partir dos 12 anos como principal tradição”. Uma das calins afirma na entrevista: “As ciganas querem mesmo é casar logo e viver bem”.

⁵² A mãe do noivo em Santa Fé do Sul define a festa de casamento de seu filho: “Festa de cigano, é três dias de festa. Essa festa foi muito boa, teve André e Andrade [dupla sertaneja]. Não teve briga nenhuma, foi tudo calmo. Veio família e os convidado. [...] As despesas, divide: eu e o pai da moça, mas só que tem ajuda das outra turma também”. Um dos chefes dessa turma ressalta sobre a mesma festa: “Saiu o casamento agora, três dias de festa, graças a Deus sem briga nenhuma, fartura em tudo. Teve evento de fora, teve banda sonora de fora; teve uns amigo de fora que ficaram esses dias com nós. Cigano que veio de Espírito Santo, de Tatuí, perto de São Paulo.”

realizar festas mais simples, para os parentes mais próximos, em que os noivos, mais que seus pais, tomaram as rédeas de seu próprio casamento, reforça ainda mais o caráter prototípico dessa “festa cigana”.

Casamento, gênero e vergonha

Desde a primeira menstruação a menina é reconhecida como agente de “vergonha”, perdendo a neutralidade que a condição de criança lhe dava (ver cap. 4). A vergonha *aparece* na mudança do vestuário (saías em lugar de calças), e uma série de cuidados é introduzida. O *trato* de um casamento entre duas famílias calon radicaliza essa condição.⁵³ Uma menina *noiva* passa a ser objeto de vigilância cerrada dos parentes e sua virgindade é alvo de preocupação, especialmente dos pais, que estão sujeitos à contaminação de atos vergonhosos da filha. O beijo e o contato físico antes do casamento são proibidos: “A diferença de vocês *gajons* é que nós cigano não namora”. Uma noiva deve se comportar de modo apropriado a uma calin, exercendo cuidado redobrado, sob o risco de ficar “falada”. Busca-se conter o desejo sexual até o momento crucial do casamento. Beijar, abraçar e demonstrar intimidade corporal são “vergonha”: são formas de relacionamento tipicamente *gadje*. Noivos, especialmente; mas casais calon, em geral, não se tocam em público. A mão dada, ou a proximidade física sem toque, identifica o casal.⁵⁴ A filha do chefe em Jaboticabal sofreu uma transformação radical quando seu casamento foi tratado por seu pai e o irmão deste. Linda adotou imediatamente um vestuário chamativo, tamanco de salto, maquiagem, flor no cabelo, fazendo *aparecer* sua nova condição de “mulher calin”. Além disso,

⁵³ Tive a oportunidade de acompanhar quatro casamentos, em diferentes estágios. Três deles entre primos de 1º e 2º grau (Deiga e Charles, em Santa Fé; Linda e Carlito, em Jaboticabal; e Diana e Djavan, em São Paulo) e um deles entre um calon e uma *gajin* (Maria e Paulinho, cap. 1). Todos os exemplos apontam para a importância do casamento na constituição da pessoa calon, especialmente de uma calin

⁵⁴ Essa “decência” contrasta com o contato corporal na dança, em que o casal, e por princípio qualquer dupla, tem a chance de ficar com os corpos encostados. Contudo, mesmo na dança é possível demonstrar “mais respeito”, justamente descolando o corpo do parceiro. A distância adotada na dança falará, portanto, da relação entre as duas pessoas (parente, conhecido, *gadje*). Márcio Vilar observa na Bahia: “Há todo um jogo de dançar junto (sem respeito) ou mais afastado (com respeito): com ciganas se dança forró com respeito, a não ser que seja parente muito próximo (o pai, por ex.), com as brasileiras e/ou baianas se dança ‘arrochado’. Por outro lado, as ciganas se dançam com brasileiros, então dançam bem afastadas, ‘mantendo o respeito’” (com. pessoal). Abre-se um campo de estudo futuro para a análise da relacionalidade na dança.

abandonou totalmente a vida que tinha até então com suas irmãs e primos: deixou de ir à escola (“nós ciganos não se forma”) para ir ler a mão com sua mãe e outras calins, deixou de “andar na rua” com o bando de crianças em visitas a parentes nos vários acampamentos da cidade, deixou de andar de bicicleta, pois essas atitudes são “laje”, “vergonha”. O processo pelo que ela passa não é tão diferente do que ocorreu a Maria, descrito no capítulo 3. A diferença é que a criança não o experimenta como um “choque cultural” ao qual tem que dar sentido, mas antes vivenciar em seu corpo, uma condição que conhece por observação desde pequena em outras calins, e com a qual já está familiarizada. Em todo o caso, ambas, uma calin criança e uma *gajin*, têm que “se fazer calin” por meio de práticas associadas à manutenção da “vergonha”. A festa de casamento é o ritual em que se dá a performance pública e paradigmática dessa passagem, pois envolve uma moça virgem.

Simone é madrinha de casamento de Diana, uma menina de treze anos que está prestes a se casar com o filho da irmã de seu pai. A madrinha, que “era” *brasileira*, expõe a Luciana Sampaio o que está em jogo no casamento calon.⁵⁵

Hoje ela vai ter relação, daí amanhã tem que mostrar a honra. Coloca uma colcha branca na cama pra ver se ela é virgem ou não. Tem que mostrar pro pai, pra mãe e pros pais do moço. Aí tem uns que soltam foguete, uns que dão tiro pra cima. Aí aquele pano é guardado toda a vida.

Casamento calon é diferente assim: a brasileira casa, mas não casa virgem. Hoje em dia é raridade casar virgem. Muitas ficam grávidas em cima dos pais. Isso daí pra cigana é uma vergonha muito grande. Por isso que a maioria das vezes cigana casa cedo, 12, 13, máximo 15 anos. Já pra não passar vergonha nos pais. Não ter risco de ficar beijando. Não pode. Beijar e abraçar só quando casar. Se não, fica falada. Cigano nenhum quer pegar pra casar. Se os noivos beijam antes do casamento, vai que acontece de os pais desmanchar, aí ela fica falada, aí pros ciganos não tem *valor* mais.

A “festa cigana” marca ritualmente o que se considera o ideal do casamento entre calons: além do casamento entre primos e a virgindade da moça, a festa deve ter comida e bebida em abundância (“fartura”), para a qual parentes vêm de longe e convivem intensamente durante vários dias, em que vestidos e barracas são

⁵⁵ Ver similaridade deste ritual com a festa que presenciei em Santa Fé do Sul em 2001 (grupo de calons não aparentado com este), sobre a “prova” da virgindade da moça (cap. 4) e sobre a “entrega” (cap. 5).

especialmente enfeitados, coloridos e brilhantes, e em que a música em alto volume começa às 9 da manhã e não termina antes da meia-noite. A alta carga de dramaticidade marca momentos de alegria e tensão no reencontro de parentes que moram longe. A temperatura dos afetos se eleva ao longo dos dias de bebedeira, e chega ao apogeu no final da festa, com o “entregue” (ou “entrega”).

O caráter performático desse ritual *mostra* o valor calon, “o bom comportamento da pessoa”, em última análise a “vergonha” que se espera desse casal. Aqui, analisarei outro exemplo, o do casamento de Diana e Vavan,⁵⁶ chamando a atenção para o drama social que ele envolve, e de que modo o ritual explicita conflitos (Turner 1969).⁵⁷ O casamento implica a união de duas famílias, mas também a desagregação de uma: o pai “dá sua filha” para a outra família. Um padre realiza o casamento,⁵⁸ mas este só é válido para os Calon se ratificado pela “entrega”. “Ele casou, mas não manda nela ainda.” “Tá casado legalmente, mas o pai num entregou ainda.” “Só tem entrega depois de 12 horas de casado. Ele não é dono dela ainda, só depois que entregar.”

Diana está morando na casa da irmã de seu pai há alguns meses, desde que esta e seu pai *trataram* seu casamento com seu primo Vavan. Vieram para a festa, em São Paulo, parentes de vários lugares. Depois de dois dias de festejo com churrasco e

⁵⁶ Luciana Sampaio fez um documentário sobre esta festa *Diana e Djavan – casamento cigano* como resultado do prêmio do Etnodoc 2008. Minha análise não se restringe ao filme editado, mas se alimenta antes do material bruto filmado por Luciana. Embora eu não estivesse presente no casamento, conheço a família de outras visitas, por ser aparentada aos Calon de Itapeperica.

⁵⁷ Não creio, no entanto, que o ritual em questão crie de fato um sentimento de *communitas*, que “resolve” os conflitos, como conceitualiza Turner. O ritual dá um lugar para negociá-los, mas na realidade parece-me aqui bem o contrário: o casamento é onde se estabelecem quem serão, ao longo da vida, os jogadores nessa competição. A família da moça está em desvantagem, mas somente o tempo dirá de fato o que ocorrerá com esse casal. Por exemplo, se morre o pai do rapaz e o pai da moça está bem de vida, é um “chefe com força” é muito razoável pensar que o casal se mude “para o lado” da família dela. Esse é o caso de um casamento em Santa Fé do Sul, em que o pai do noivo havia falecido, e o pai da noiva era “chefe”. O casal passou a morar numa casinha comprada pelo pai da noiva, e o genro fazia rolo com ele e sua *turma*.

⁵⁸ Em Santa Fé do Sul, os noivos eram maiores de idade e o casamento foi realizado na igreja. O casamento que estou descrevendo foi conduzido no acampamento por Padre Rocha, da Pastoral de Nômades, que realiza um trabalho com ciganos há muitos anos, mostrando-se sensível às suas demandas. Padre Rocha realiza batizados e casamentos em todo o estado de São Paulo e fora dele.

cerveja à vontade, finalmente anunciam a “entrega”. As famílias de Diana e Vavan se preparam. “Chegou a hora.” O casal se senta em duas cadeiras, a família da noiva se amontoa de um lado; e a do noivo, do outro. Combina-se ali mesmo como serão as falas, sob um enorme alvoroço: “Eu vou falar a favor dos dois”, diz um velho, “eu vou falar a favor da noiva”, diz o padrinho. O mais velho começa perguntando: “Você deu sua filha de gosto?”. “De goooosto”, respondem o pai e a mãe. O irmão do noivo confirma: “O gosto deles é o gosto meu”. O pai do noivo conclui: “Aqui eu acho que foi o gosto de todo mundo... meu e da minha mulher, foi a maior vontade do mundo... porque além do que, sobrinha é tudo na vida, sabe?!”. O padrinho então pede a palavra. Ele está tenso, e seu tom é bastante grave. Ele se dirige a Sandro, o irmão mais velho do noivo, que é “quem tem responsabilidade”, o “chefão do acampamento”, e aos pais, Ocride e Preta.

Padrinho: O seu menino casou com uma menina. Você sabe a idade que ela tem, seu Sandro? Ocride, Preta [pais do noivo], vocês sabe?

Ocride: Sei, treze anos – murmura.

Padrinho: Treze anos! E se no dia de amanhã ela não fazer o comer certo pro menino? O que acontece? O menino pode bater nela? Você vai botar pro menino comer e não vai botar um prato pra menina comer não?

Ocride: Tem que dar. [com riso ambíguo]

Padrinho: Deixa o menino bater nela no dia de amanhã?

Ocride: Não, de jeito nenhum.

Padrinho: Tem que fazer o quê?

Ocride: Tem que ter responsabilidade por ele. [diz Ocride]

Padrinho: Tem que *tampar* o erro dela. Que ela também é uma criança. Ela fez o comer errado, vocês ‘vem aqui, vamos fazer um comer aqui...’. Entendeu o que eu falei contigo? Porque aqui é tudo criança. Se eles briga e bate na minha filha, não pode fazer isso não! (fala em direção à mãe do noivo)

Preta: Não, não pode não. [responde Preta rindo]

Padrinho: Se ela correr pro seu lado, você vai dar um prato pra comer?

Sandro: Se for de nossa parte, nós quer que eles vivam felizes e contentes. Se precisar de nós e tiver algum defeito, nós vamos *tampar*, ué, ele é irmão, ela é sobrinha, mais do que tudo pra nós da vida, todo mundo sabe que que é o erro, qualquer coisinha a gente *tampa*!

Ocride: Eu sou o pai do noivo e acho que ninguém tem que reclamar com o que nós fizemos aqui. O que eu pude fazer, de pobre, eu fiz tudo... São cinco dias de festa, e eu

acho que o galho não caiu hora nenhuma. E nem hoje vai cair, vamos continuar a festa!
Tá entregue!

[...]

Sandro: Não quero uma confusão gente, vamos passar alegre, satisfeito, nós tamos cinco dia farreando, nós nunca brigamos, agora pro fim nós não vamos brigar.

[a festa se dispersa, e uma calin fala para a câmera: “Aqui é tudo família! Não é estranho!”]

Toda a cena é densa de emotividade e relacionalidade. Na entrega negocia-se o próprio conceito do que é se relacionar entre parentes. A fala do padrinho toma como pressuposto o fato de a nora ser uma pessoa “de fora” da família de origem, e que não raro passa por situações de exclusão e humilhação. A família do noivo busca acentuar sua relação de parentesco: “É sobrinha”, “é família”. O ritual explicita o ideal de casar entre parentes, ao mesmo tempo que ressalta as contrariedades intrínsecas ao drama social que constitui todo o casamento, com a formação de uma nova família. A tensão é perceptível e a ameaça de conflito iminente (“não vamos brigar agora”).⁵⁹

Particularmente interessante nesse diálogo é a noção de “tampar” um erro ou um defeito da moça. Se todo o ritual da entrega se baseia na performance da vergonha (abundância, exuberância, virgindade), é consistente pensar que algo que ameace a vergonha deva ser “tampado”. Se a vergonha deve *aparecer* (caps. 4 e 5), sua falta deve ser *tampada*. O padrinho usa um exemplo muito trivial, sobre uma comida malfeita, que levaria o marido a bater na moça. Creio ser possível dizer que o exemplo que ele dá é propositalmente banal por ser metafórico de outras atitudes que configuram ameaça à vergonha de sua nova família. O preparo da comida é, como vimos (cap. 4), um entre muitos outros aspectos do fazer-se calin, que incluem modos de limpar, de arrumar, de vestir, de sentar, de (não) depilar a perna, de olhar/não-olhar, de evitar determinados espaços, de estar acompanhada para circular ou sair do acampamento etc. Esses modos de ser calin não são fixos, mas diferem de uma *turma* para a outra, de uma família para a outra. O que é ou não vergonha é negociado em determinado contexto, e espera-se que a nora recém-chegada se submeta a ele.

⁵⁹ De fato, a briga em festa de casamento é mais do que esperada. É o que revelam as precauções de recolhimento de armas, e as falas das pessoas sobre um casamento “bom”, como um casamento sem briga (ver nota 38, acima).

O casamento mostra-se, desse modo, um divisor de águas na vida de uma calin. Com a primeira relação sexual, a mulher assume definitivamente seu papel de agente de vergonha. Sua conduta será examinada por todos ao redor, e seu marido será especial alvo de vergonha, passível de ser causada por um comportamento inadequado de sua mulher. Em outros termos, a preocupação com a manutenção da vergonha passa, com o casamento, da família de origem para a família de casamento. Embora seja a mulher que sinta em seu corpo e na obrigação de suas práticas cotidianas o peso de mostrar vergonha, os homens dependem igualmente dela para fazer-se calon. Não se pode ser um “bom calon” se sua mulher não é ela mesma uma “boa calin”, nos termos que descrevi no capítulo 4, fazendo “aparecer” a vergonha na forma correta de limpar, lavar, vestir, arrumar a barraca, oferecer comida, usar o espaço etc. Assim, não é por acaso que Renata (cap. 1), que se vê como “diferente”, almejando a liberdade de uma vida de *gajin* e agindo fora dos padrões de vergonha, seja casada com um calon malsucedido em negócios, visto como mais tolo; tampouco é por acaso que o casal não possa ter filhos. Seu status como “boa calin” fica comprometido e contamina a performance de calonicidade de seu marido, em certo sentido, somente um calon “fraco” se conforma com uma tal postura imprópria de calin. Há portanto um “acordo” entre o casal, já que ser casado com uma “boa calin” é parte da performance masculina de calonicidade, que inclui a capacidade de o marido de providenciar o comportamento correto de sua mulher. As negociações que ocorrem dentro da barraca são relevantes para fazer-se calon fora dela. Vemos como questões de gênero guardam uma dimensão política, atravessando o que chamaria de domínio doméstico para impregnar a relacionalidade calon como um todo.⁶⁰

A vida como ela é

O casamento “ideal”, que “é tudo na vida”, terá que se haver entretanto com o cotidiano. O fato de ser um casamento *tratado* pelos pais lhe confere um caráter institucional, que deverá ser posto à prova pela experiência dos noivos. “Tem que ver como eles vivem.” De fato, separações e segundos casamentos são muito comuns. Mas isto não retira a singularidade do primeiro casamento. Os Calon fazem distinção entre o casamento “verdadeiro” e o segundo relacionamento, ao qual se referem como

⁶⁰ Ver Stewart 1997 e comentários Carsten (2004) sobre Stewart a respeito do lugar (similar ao dos Calon) das questões de gênero na relacionalidade Rom.

“amigado”, ou usam o verbo “juntar”.⁶¹ “E a mulher do seu marido, ela mora onde?”, me pergunta Tata, quando eu conto que meu marido tem uma filha mais velha. Igualmente, ela classificou como legítima minha irmã de mesmo pai e mãe, distinguindo-a de meu irmão por parte de mãe e meus irmãos por parte de pai. Renata refere-se à ex-cunhada como “a mulher do meu irmão, a “verdadeira”, esta não, a outra”, “essa daí [a nova mulher] é amigada”. A presença de filhos parece relevante nessa distinção, que, tenho a impressão, será atenuada no tempo, conforme o novo casamento se estabeleça e permaneça. Mas ligações anteriores não se apagam. Fala-se que “fulano era genro da minha mãe”, “fulana foi minha cunhada”, tanto para indicar proximidade como desavenças, pois a separação é um grande fator na produção de inimizade.

Os filhos são marca do primeiro casamento e sofrem por isso consequências bastante dolorosas. A maioria das mulheres que tinham filhos do primeiro casamento, e se separaram para se casar com outro calon, o fez sob a condição de “abandonar” os filhos. A explicação que os Calon dão é: “O marido dela não ia aceitar os filhos”.⁶² Compartilha-se a ideia de que um filho do primeiro casamento será maltratado pelo novo pai, e por isso é melhor deixá-los com os avós ou a família do pai biológico. Samanta abandonou dois filhos quando “fugiu” com Masinho, Carla deixou seu filho quando “fugiu” com Dirceu. Os filhos do primeiro casamento de Poneis foram criados por sua mãe e seu pai. Estes, hoje adultos, dizem ter mágoa da mãe que os abandonou. A neta de Lalô é criada como filha, porque o novo marido da filha “não ia aceitar”. Renata conta como a situação da irmã grávida de um bebê, cujo pai não é o atual

⁶¹ Se lembrarmos que uma calin usou a noção de “ilegítimo” para se referir a um filho de calon com brasileira que não se comporta como calon, e que um chefe categorizou como “original” o seu filho com uma brasileira, já que a família vive como calons, a noção de “verdadeiro” bem pode estar ligada a um ideal de calonidade, ligada à prática. O (primeiro) casamento desempenha melhor esse ideal do que uma união “amigada”.

⁶² Como consequência, os filhos ficam com o pai, ou com a família da mãe. Há também o caso de um calon que abandonou sua mulher para casar-se com outra, mas suas filhas do primeiro casamento vivem com ele. O gênero parece então ser definidor: o novo marido é quem decide quanto à aceitação dos filhos do primeiro casamento. Esse cenário contrasta radicalmente com o descrito por Stewart na Hungria, onde enteados recebem os mesmos tratos de filhos “legítimos”: “Espera-se que os homens gostem de seus enteados como gostam de seus próprios filhos, e os tratem todos juntos como um conjunto de irmãos. Em muitos casos, cada uma das partes da adoção informal refere-se à outra como pais e filho(a) (*dej/sav, sej*) (Stewart 1992: 10).

marido, a levou a adotar a criança, e como essa história de adoção dentro da família repete um padrão da geração anterior:

Ela não quer ficar com ele [bebê], porque é de outro pai e ela tem medo de dar pro outro pai e [a criança] sofrer. Daí a Fátima não quis, minha mãe não quis. Minha mãe falou: “Dá pra Renata, é melhor, que ela cuida direitinho”. Lucélia é filha da Fátima, a minha mãe é que pegou ela pra criar. A Fátima é irmã minha. Quando a Lucélia nasceu, a Fátima era mãe de um menino muito pequeno. Então a minha mãe pegou e nós criamos. Ela não trata a Fátima de mãe, nada não, mas ela sabe que a Fátima é mãe dela.

[falando do bebê que vai nascer] É sobrinho, como é que deixa dar pros outros? Dá pros outros daí nunca mais vê. Aí minha mãe falou, então pega, Renata, você cria.

A história dessa família está longe da imagem ideal que vem associada a um casamento exitoso com um primo, formando um casal estável. Diferentes experiências obrigam a uma negociação de relações. É notável a flexibilidade da estrutura para dar conta de distintas configurações. A ideia de que é possível abrir mão da guarda de um filho em prol de sua criação pela família não é muito distante da realidade brasileira, como aliás aponta uma das calins quando diz que “*brasileira* fica grávida nas costas dos pais”. Essa atitude tem, contudo, um valor negativo, na medida em que rompe com o ideal de relação. Por outro lado, esses casos não são apresentados como tabu, mas antes são francamente conversados, e sobretudo muito comuns. Os Calon demonstram com isso que os indivíduos gozam de uma considerável agência dentro de uma estrutura de controle de relações e que a questão silenciada da paixão e do desejo sexual que movem essas relações amorosas desempenham um papel fundamental na produção de relacionalidade.⁶³

⁶³ Comentários sobre jovens casais passando horas no banheiro do *pouso*, ou sobre o marido “bem safado” de um calin, abrem uma pequena fresta para esse mundo íntimo calon sobre o qual muito pouco se fala, especialmente em público, mas do qual se pode ter ideia diante dos grandes esforços que homens e mulheres fazem para estar juntos a despeito de imposições do entorno. Paloma Gay y Blasco (1999, cap. 4) descreve um universo de conversa bastante sexualizado com suas amigas gitanas. Considero que meu relacionamento mais próximo com mulheres mais velhas, e menos com mais jovens, tenha contribuído para minha visão, parcial, de decoro.

Casando com gadjes

A trama de relacionalidade e as implicações que vimos neste capítulo permitem abordar de outro ângulo a questão que esta tese vem procurando cercar: como os Calon conceitualizam suas relações com o *gadje*? Nos capítulos anteriores, explorei a ideia de produção de calonidade fundada em práticas cotidianas, e não dada por nascimento. Fazer-se calon é mostrar *vergonha*, realizar práticas que tornem a vergonha *aparente*, fazendo-se diferente do *gadje*. Neste capítulo, mostro como “ser calon” está associado ainda a “ser parente”. Embora exista uma dimensão biológica do parentesco, esta não é suficiente para definir um “parente”.⁶⁴ É possível ser “parente, mas nem tanto”, e é possível acentuar laços por meio de ações que demonstrem afeto, respeito e vergonha.

Como situar então o casamento com o *gadje*? A aparente contradição que a prática de casar-se com uma categoria que se define por excelência pela falta de vergonha revela, na verdade, que os Calon conceituam a calonidade e a vergonha como um processo de *fazer-se* calon. Algo similar ocorre com a concepção de parente. Se o *gadje* é visto como “sozinho”, o modo de “torná-lo calon” é fazendo-o parte de uma rede de parentes, compartilhando uma vida comum: comendo e oferecendo comida em fartura, visitando os seus, convidando para sua barraca, indo junto para a rua, respeitando o luto etc. É como se o casamento com o *gadje* fosse estratégico para definir e reforçar a calonidade mais como uma prática relacional do que como uma essência corporal. Ao mostrarem que o *gadje* pode ser incorporado por meio de ações, os Calon revelam a lógica e o modo de ser de sua calonidade. Mas, se de um lado, vemos o *gadje* sendo incorporado, de outro, são claros também os limites dessa inclusão. Pois o *gadje* será sempre um afim de seu marido e sua família de origem. Somente com filhos e netos será membro de uma parentela calon de seus descendentes.⁶⁵ Aos poucos, o *gadje* irá se enredando nos múltiplos anéis de

⁶⁴ Ver crítica de Carsten (2004: 18-19), baseada nas ideias pioneiras de David Schneider (1980), a modelos de parentesco que formulam o biológico como dado e o cultural como construído, sendo os diferentes sistemas de parentesco variações de construtos culturais sobre um natural dado. Essa formulação seria própria da ontologia euro-americana e, assim, não deveria ser aplicada como pressuposto universal.

⁶⁵ Aqui novamente a importância da noção de parentela focada em ego para a constituição de parentes: um *gadje* casado com ego (geração 0) tenderá a ser visto pela geração 0, +1, e +2 como *gadje*. À medida que essas pessoas vão morrendo e ele atinge a geração +2 de um novo

relacionalidade. Supondo que uma *gajin* aja como uma “boa calin”, e seus filhos sejam eles mesmos “bons calons”, é possível imaginar que sua identidade como *gajin* se desbote, especialmente passada a menopausa, quando sua natureza de *gajin* terá muito pouca importância para os demais, uma vez que ela deixa de ser agente de poluição.⁶⁶ Vergonha e parentesco estão imbricados.

De todo o modo está claro o lugar do casamento na dinâmica do “virar *gadje*/virar calon”. Não é possível conceber um *gadje* “virando calon” sem passar pelo casamento, ou seja, pela ideia de inclusão na rede de parentes. “Virar calon” implica moldar-se ao modo de ser calon englobado pelo valor da vergonha, e isto só se dá “virando parente”. Elisabeth Tauber narra sua própria experiência entre os Sinti,⁶⁷ quando se casou com um deles. Ela conta como sua relação no acampamento passou de total liberdade de circulação entre todas as famílias como pesquisadora *gadje*, para uma claustrofóbica reclusão quando se tornou parte da família. Como antropóloga, ela sentia de início que o impedimento ao acesso a outras famílias atentava contra sua pesquisa, ficando restrita a uma visão apenas parcial da vida no assentamento. Com o tempo, ela conta que percebeu como sua visão parcial lhe ensinava a própria forma de relacionalidade sinti. Ela vivia a relacionalidade da perspectiva de sua família, seguindo padrões de visita e evitação que respondiam ao modo como os Sinti se relacionam.⁶⁸ O exemplo de Maria (cap. 3) é muito similar nesse ponto, mas no caso dela não é a relação respeitosa com os mortos (Tauber 2006) que é objeto de disputa

ciclo, é provável que sua condição de *gadje* se atenua (desde que realize a performance corretamente), na medida em que passa a ser “pai/mãe”, “tio(a)”, “avó(ô)” de calons. Ainda assim, há um resíduo de sua identidade *gadje*, que poderá ser lembrada em situações de fofoca e conflito. Seus filhos, porém, não carregarão nenhum atributo *gadje* intrínseco.

⁶⁶ É interessante notar o relativo alto número de *gadjes* jovens no acampamento, e de histórias de pais e avós *gadjes* já falecidos, em contraste com *gadjes* velhos: não fui apresentada a nenhuma pessoa idosa que fosse chamada de *brasileira* ou *gadje* no acampamento. Essas pessoas teriam tornado-se parentes, fazendo inútil a diferenciação? Seria desrespeitoso chamar uma “boa calin” de *gajin*?

⁶⁷ Depoimento em conferência Romani School, Budapeste, 2009.

⁶⁸ Em meu caso, guardadas as devidas proporções, sucedeu algo similar. Enquanto Luciana circulava por todas as barracas com a câmera, eu me mantive sob a lógica de visita de “minha” família. Se por um lado tive menos oportunidade de explorar outras histórias familiares, por outro isso me deu um lugar de pertencimento na “minha” família. Na verdade, não havia muita opção, pois de fato eu estava constantemente sob suspeição de “levar fofoca” para outros lugares, então eu evitava ao máximo alimentar essa desconfiança. A avó fez notar várias vezes: “ela não vai lá nas outras barracas, ela fica aqui com nós”.

entre as famílias, mas a noção de vergonha. Maria-*gajin* tem que mostrar *vergonha* nos termos de sua família, condição para se fazer “parente” dentro dessa rede.

A relação inversa, de um calon que “sai”, está igualmente ligada à relação com a rede de parentes. Um calon que se casa com uma *gajin* e vai morar como *brasileiro* será pensado como “sozinho”, mesmo que casado e com filhos, pois está fora da rede de parentes que se “apoia”. Passando de carro por um bairro, um calon aponta, “aqui que o fulano casou com a *brasileira*. A muié acabou com a vida dele”. O casamento e a adoção do estilo de vida farão uma pessoa se engajar no processo de se fazer calon ou se fazer *gadje*.⁶⁹ No caso de Renata (cap. 3), ela foi viver entre os *gadjes* por dois anos, mas seus irmãos “não deixaram”, foram buscá-la. A rede de parentes impede que ela se destaque e se construa como indivíduo no mundo *gadje*. Enquanto ela for parte da rede, ela será uma calin (“nunca livre sozinha”). Por isso talvez ela projete seus desejos em suas filhas, planejando mandá-las para a escola e casá-las com *gadjes*, única forma eficaz de transformação. O casamento permitirá a adoção de um estilo de vida “descompromissado”, “livre”, para “ser alguém”, um *gadje*.

No próximo capítulo analisarei concepções de tempo e espaço, diretamente ligadas à relacionalidade calon. Devo explorar como ideias de fazer-se no presente, de silenciar o passado, do espaço do acampamento, viagem, passeio e morar produzem a dinâmica da vida calon entre parentes, num tempo-espaço próprio.

⁶⁹ Acompanhei o caso de uma *brasileira* que viveu três anos casada com um calon, com quem teve um filho. Após uma série de circunstâncias, que envolviam fofocas e tensões da rede de parentes, e diversos vaivéns da moça entre o acampamento e a casa da mãe, ela acabou “largando” o marido, conforme me contaram as calins. Como resposta sobre se eles viam a criança, a sogra me respondeu: “Não. Com nós cigano é assim: largou, acabou”. O ex-marido, por sua vez, me disse: “Agora não dá pra ver ele, talvez mais pra frente”. Do outro lado, a *brasileira* me contava com certa indignação que a família não ligava para saber do menino, não tinha ido ao aniversário, e o pai não contribuía com uma pensão. A concepção de pessoa calon depende de se estar imerso na rede de relacionalidade calon.

CAPÍTULO 7 – MORTE, NOMADISMO E PRESENTE

*O cigano desliza por encima da terra
Não podendo acima dela, sobrepassado;
Jamais a toca, sequer calçadamente,
Senão supercalçado: de cavalo, carro.
O cigano foge da terra, de afagá-la,
Dela carne nua ou viva, no esfolado;
Lhe repugna, ele que pouco a cultiva,
O hálito sexual da terra sob o arado.*

João Cabral de Melo Neto, *A educação pela pedra*

Este capítulo abordará concepções de tempo e espaço calon que, como veremos, não podem ser pensadas separadamente. Ideias de temporalidade estão intimamente relacionadas com as de espacialidade, e meu objetivo aqui é mostrar etnograficamente como essas conceitualizações se interrelacionam. Minha abordagem corrobora as indicações de Nancy Munn, em seu conhecido ensaio crítico sobre a antropologia do tempo, no qual a autora afirma que “num mundo vivido, o espacial e o temporal não podem ser desenredados” (1992: 94). Com a noção de “temporalização” [*temporalization*],¹ ou melhor, “espaço-temporalização” [*spatiotemporalization*], ela enuncia a noção de tempo como um “processo simbólico sendo constantemente produzido nas práticas cotidianas” (id. *ibid.*: 116).

As ideias calon sobre tempo-espaço ganham expressividade em dois campos que se interconectam: a relação com os mortos e a *viagem*. A partir da descrição de como os Calon lidam com os mortos é possível depreender concepções sobre passado, presente e futuro. A morte de um parente marca o limite de um ciclo espaço-temporal e a abertura de um novo ciclo em direção ao futuro. Por outro lado, o ideário da *viagem* que inspira a nossa noção de “nomadismo” se desdobra em concepções nativas de espaço e deslocamento que demandam descrição. O conceito de nomadismo, que em nosso imaginário alia o deslocamento espacial ao deslocamento no tempo, deve ser objeto de crítica, e só poderá ser usado sob a condição de ser reformulado, afetado por noções *nativas* de tempo-espaço.

¹ O conceito é tomado de Fabian 1983.

A) Morte, silêncio, apagamento, abandono

Luto, aparência e índice

O irmão de Tata, a velha mãe de Chalaque, morreu em dezembro de 2008. O cenário do acampamento empalideceu. As barracas perderam o colorido de suas colchas, cortinas e tecidos, os enfeites desapareceram, os vestidos das mulheres ficaram desbotados, velhos, rasgados. [fotos 19, 38, 94] A música em altíssimo volume deu lugar ao silêncio das atividades domésticas. O “trabalho”,² como chamam o luto, dura vários meses. “Vai *guardar* até São João”; “Quando a filha dele vestir roupa bonita, nós veste também”. Tata explica: “Tem que botar roupinha velha, que não tem jeito de botar roupa bonita, por causa do meu irmão que morreu. Nem carne nós tá comendo”. Chalaque cuida de esclarecer: “As barracas não são assim não, são arrumadas”. Tata conta que Chalaque comprou um monte de “trem” novo pra barraca do neto, mas “nós tá no *trabalho!* *trabalho* é duro!”. Rosa diz que quando sua mãe morreu *guardou* um ano sem comer carne, sem pôr roupa bonita, sem ouvir som: “Tem que mostrar respeito”. Joana ressentida-se de ter comprado uma colcha nova para o colchão e não pode usá-la; só tem uma colcha, que deve lavar e pôr de novo; não raro o colchão fica descoberto, com a espuma à vista. As mulheres comentam repetidamente que só podem usar “essas roupas feias”, chamando a atenção para o fato de essa forma desleixada de se vestir ser motivada e excepcional. Na frente de outros Calon, parentes ou conhecidos, essa mesma preleção sobre roupas, carne e som é empenhada com maior emotividade, buscando intensificar o significado do respeito com o morto.

Em Itapecerica ocorre uma conversa reveladora sobre a relação entre luto e parentesco. Rosa e a irmã Pacau são o elo entre as duas *turmas* que estão no *pouso*.³

² A categoria trabalho é usada em diversas acepções pelos Calon. Aqui ela equivale ao luto, e implica uma série de ações e abstinências que apresentarei a seguir. Em outros contextos *trabalho* pode se contrapor à “viagem”, significando o “trabalho do gadje”, o emprego, a submissão a um horário e um chefe. Mas também ouvi de um chefe que ele foi “toda vida um caboclo trabalhador”, no sentido de ser um cigano que faz rolo. O termo é portanto polissêmico e sua acepção só pode ser depreendida no contexto.

³ Rosa é mulher do chefe de uma turma e sua irmã Pacau é sogra da irmã do chefe da outra turma, que se mudou recentemente (ver genealogia 2). O exemplo mostra que a busca de um novo *pouso* lança mão das relações de parentesco: há pelo menos um elo entre elas que permite a negociação do *pouso* e a convivência.

93

94

Trabalho do luto

93 - Barraca em outubro de 2007, em Itapeccerica da Serra. Colchas e cortinas de cores chamativas. A caminhonete fica coberta por um tecido, e tem lugar reservado sob a lona.

94 - Mesmo *pouso*, em janeiro de 2008, durante o luto. Panos velhos e de cores pálidas substituem o colorido habitual das barracas e vestimentas. Do lado esquerdo, minha barraca de camping.

As duas irmãs e suas noras, Maria e Cilena, comentam o luto. Rosa aponta para sua nora Maria, e se queixa: “Tadinha, ela só tem essa e mais uma roupa pra *bater*. Tá cheia de vestido, saia, mas ‘elas’ [Tata e Joana, respectivamente irmã e sobrinha do morto] não deixam usar. Elas querem que *guarda* que nem elas. Assim não dá, meu Deus!”. Maria complementa: “Diz que vai mais dois meses”. Cilena, a outra nora, olha e concorda: “Com essas duas saias só não vai dar”. Cilena argumenta: “Cor-de-rosa pode”. “Elas não deixam, porque é novo”, explica Rosa, aproveitando a oportunidade para mostrar às mulheres da outra *turma* os vestidos recém-feitos de sua nora. Maria traz um enorme saco de cetim, de onde vai retirando e mostrando os conjuntos de blusa e saia, um por um: “Tem cor de cravo, cor de alface...”. Comentam os tecidos, as fitas, as rendas, os modelos. Rosa continua criticando a regra imposta por sua sogra e cunhada: “Quando minha mãe morreu, nós *guardamos*, mas as noras não precisavam não”, “ela (Maria) é de fora”. A outra nora concorda: “É, é de fora”. “Os vestidos dela é tudo *gardiero* [bonito], mas não pode usar”.

A submissão de Maria ao luto permitiu que se entabulasse uma discussão acerca do comportamento calourosos perante os mortos, especificamente a respeito da regra sobre que tipo de roupa usar e a que parentes ela se aplicaria. A cena revela, sobretudo, como a regra é negociada entre as diferentes partes. A liderança também é testada, na medida em que uma pessoa mais afetada pela morte pode, segundo a *força* que exerce, impor seu luto a um âmbito mais expandido da parentela, como fez Tata com a mulher de seu neto. O limite desse raio é o que se considera de “não parente”. No contexto mencionado, Cilena e as mulheres da outra *turma* (afins de afim) vestem roupas chamativas. Tata explica: “Não é parente, o que é que nós vamos fazer?”. Assim, a morte de uma pessoa “empalidece” a parentela mais próxima, e o contraste entre parentes e não parentes se explicita visualmente. Não por acaso, o período do luto gera desavenças entre parentes quando a imposição das regras do *trabalho* se vê frustrada. Em Jaboticabal, as relações entre duas famílias casadas entre si estremeceram porque alguns afins, considerados “parentes” na maior parte das situações, não “mostraram respeito” na morte de um parente comum, mantendo o colorido das roupas. Vemos, assim, como a performance do luto é tanto uma *expressão* de conduta adequada de um parente, quanto a própria *produção* da relação de parentesco. Por meio do luto, é possível criar relações de parentesco, como no caso do *trabalho* realizado por Maria-gajin, e, inversamente, é possível produzir graus

mais afastados de parentesco, optando deliberadamente por não seguir o *luto* de parentes.

“Escutar som” é, como vimos anteriormente (cap. 5), parte importante da vida calon. Fazer festa, cantar e dançar são modos de motivar a calonidade por meio da emoção. Mas o silêncio, isto é, a negação do som, é igualmente uma performance emotiva, na medida em que o não fazer também produz calonidade – por meio tanto das relações entre parentes e o morto, como das relações entre calons. Chalaque “ficou *sozinho* no *trabalho*”, diz Maria, “porque outras *turmas* não quiseram ficar sem escutar som por tanto tempo”. Tata xinga a família de Wando (irmão de seu marido falecido, logo, parente de afins do morto), “ele sabia que a gente tava no *trabalho* e ligou o som”. Houve um desentendimento entre eles e as duas *turmas* se separaram. O silêncio deve ser respeitado não apenas pelos parentes do morto, mas por todos os calons em torno de uma pessoa “no *trabalho*”. A *turma* de Cilena, que mantém o colorido no acampamento, sob nenhuma hipótese escuta música ali.

A visita de um calon enlutado a um acampamento obriga igualmente a que se desliguem os aparelhos de som. Quando nos preparávamos para uma visita a parentes em um *pouso* em São Miguel, Tata mostrava-se preocupada por não conseguir avisar por telefone que ela e sua filha estariam chegando: “Se não conseguir falar, tu vai na frente e, se eles estiverem ouvindo som, avisa que estamos chegando”. É significativo que o aviso seja da “chegada” delas, e não da necessidade de abaixar o som: o código é compartilhado, e espera-se que os outros calons saibam respeitá-lo. Como o luto de Tata durou grande parte de minha permanência em campo, nos primeiros três meses de 2008, tive várias oportunidades de testemunhar esse “silenciamento” imposto por sua presença, ou situações em que o silêncio era negociado. Por exemplo, quando chegamos a Rio Branco do Sul para uma visita, escuto que um dos irmãos do chefe previne os demais: “Elas não escutam são”, informação suficiente para que todos saibam seu significado implícito. Tata estava pousando em um terreno no morro, onde não era possível escutar o ruído das barracas de baixo. Mas, ao passar de carro na frente da barraca da sobrinha, que ouvia som em alto volume, esta acode à janela e diz: “Tia, me desculpe! Me perdoa! A senhora me dá permissão, que o meu filho veio passear?”. Tata diz: “Não tem problema!”, a sobrinha: “Jura?”, “Juro”, “Jura

mesmo?”, “Juro pelo meu pai”. Ainda assim a sobrinha manda abaixar o volume do som.⁴

Há ainda outras gradações. Rosa e suas filhas, num exemplo já citado (cap. 6), usa roupa velha, não escuta som, mas não está sob a proibição de comer carne; esta se aplica apenas aos consanguíneos imediatos: “Nós é parente, mas nem tanto”. Tata, quando chega a Rio Branco, enfeita a descrição: “Chalaque chora dia e noite a morte do tio. Nós não tá comendo carne”, vira-se pra mim e pede confirmação: “Nós tá comendo carne, Florencia?”. Eu assinto, não estão. Eles não explicam por que não comem carne, dizem apenas que “é o costume nosso”. A narração de Tata sobre o dia em que seu irmão morreu acrescenta um elemento para pensar a relação entre o consumo de carne e a morte.

Eu tava na minha barraca almoçando. Coloquei um pedaço de carne na boca. Tava doce. Joguei fora e continuei comento arroz e feijão. Daqui a pouco levantou uma ventania. Era a hora que ele tinha morrido. Depois, tocou o celular do Chalaque, pedindo urgência. Eu falei: “Que urgência é essa? Chalaque tá na cidade”. Daí ele falou e eu não vi mais nada. Larguei o telefone no chão e sai gritando.

A carne doce na boca de Tata anuncia a morte. Seria o gosto da própria carne do morto? O ambiente em que ela se encontra se altera, uma ventania é o prenúncio. Esses sinais indicam a capacidade de o morto afetar o mundo dos vivos, há uma continuidade entre eles. Será preciso, com o luto, interromper esse fluxo. Tudo se passa como se houvesse uma *conjunção* eminente com o morto que deve ser evitada. Não comer carne é uma das formas de impedir essa conjunção, mas todo o luto parece um esforço para introduzir uma descontinuidade.

Quando um parente morre, se cuida logo de queimar suas roupas, objetos, cobertas, lonas de barraca. “Toca fogo na barraca. Fica só a roupa do corpo dos parente, e só, o resto nós toca fogo.” Com exceção de um objeto ou outro, como um relógio ou uma corrente de ouro, todo o resto desaparece. O morto é enterrado com “seu ouro”

⁴ Aqui se vê claramente uma negociação entre atitudes prescritas, mas contraditórias, se confrontadas: a visita de um filho requer uma recepção calorosa, regada a comida, bebida e som, como mostrei anteriormente (cap. 5); igualmente, a presença de alguém enlutado demanda silêncio e interrupção de festa. Essa contradição é negociada entre as partes e, ao que parece, o importante é que a transgressão da regra não seja entendida como desdém deliberado; por isso o pedido de perdão da sobrinha.

(dentes e alguma corrente), e as eventuais riquezas são vendidas sem a intenção de ganhar vantagem. “Vende a corrente e dá o dinheiro pras crianças.” Os adultos não se beneficiam da riqueza deixada. Se o morto tinha uma propriedade – uma casa, um terreno –, esta deve ser alugada para *gadjes* por vários anos antes que se faça algum negócio com ela. Busca-se apagar qualquer índice da pessoa. Os filhos evitam comer as comidas preferidas de seus pais falecidos: “A Rosa não come mais feijão-de-corda, que traz muita recordação [da mãe]”.

Não se guardam fotografias de uma pessoa que morreu.⁵ “As fotos do meu marido eu joguei tudo fora.” “Não pode mostrar! Foto de finado a gente não gosta de ver não!”. Diversas conversas a esse respeito tiveram lugar em função de Luciana Sampaio ter um acervo de fotos dos últimos dez anos dessa família extensa. Em uma de suas visitas no início de 2008, Luciana traz um conjunto de fotos antigas. Todos se amontoam para vê-las: comentam a roupa, riem das situações retratadas, falam de pessoas que acamparam junto. Chalaque reconhece um garoto que se matou, irmão do chefe da outra *turma* ali acampada. “Esta você não mostra não.” Cilena pede para ver foto do menino (seu irmão). Ela olha e fica perturbada. “Dá impressão na gente.” Um calon pede a Luciana que traga fotos “do Noronha”, um *pouso* em que estiveram por alguns anos. Mais tarde, a mulher deste segreda a Luciana, junto a outros calon: “Não traz essas fotos não, se ele vir a foto do pai e do irmão morto ele bebe e não para mais!”. Há uma grande preocupação em evitar que se vejam fotos de parentes consanguíneos imediatos (pais, irmãos) já falecidos. Tata pede a Luciana que mostre as fotos a ela antes de compartilhá-las. Ela as repassa, e as classifica: “Essa aqui não mostra não. É a do pai dele”. Pacau pede para Luciana não trazer fotos da mãe: “A gente não aguenta ver, não aguenta ver a ausência”.

A relação que se estabelece com a foto do morto apresenta novos elementos para pensar a ideia de “aparência”, já discutida em outros contextos (caps. 4 e 5). Como ficou claro nas práticas e formulações calon, a *aparência* não se opõe a uma “essência” escondida, mas é ela mesma concebida como agente, na medida em que produz efeitos, conecta pessoas e coisas. Assim, o colorido do vestido, a limpeza e a

⁵ Não guardam fotos da pessoa quando era *viva*, mas, curiosamente, observei duas fotos de parentes *mortos*. O irmão de Tata tem as fotos dos velórios do pai e da mãe. Seria preciso investigar mais a recorrência desse fato para se arriscar uma interpretação.

arrumação dos objetos devem *aparecer* na foto; a aparência *produz calunidade*. Como já argumentei anteriormente (cap. 4), os Calon mostram-se muito preocupados quanto à fixação de sua imagem na fotografia ou no vídeo. Não deixam ser fotografados *sujeitos*, pedem um tempo para tomar banho a fim de aparecer limpos na filmagem; as mulheres se arrumam e se pintam para sessões de foto corriqueiras e reclamam se se deparam com uma foto na qual não se consideram apropriadamente apresentadas. Há um grande cuidado em controlar o destino das fotos: “Pode dar para parente”, mas não “para quem a gente não conhece”. Dizem que foto de menina moça não pode circular, porque alguém pode fazer feitiço para casar. Essas são algumas indicações de que a foto, isto é, o que *aparece* no papel, está em continuidade com a pessoa retratada. Em certo sentido, a foto *é* a pessoa – em relação metonímica –, pois a pessoa *é* o que ela *“aparece”*. Se aceitarmos essa conceitualização, podemos entender melhor porque se evita o contato visual com a foto de um consanguíneo já falecido: ver a foto significa ver *a pessoa*, e essa conjunção com o morto deve ser impedida.

Há ainda outro trabalho de disjunção. Após a morte, evita-se pronunciar o “nome efetivo”, isto é, o nome calon, pelo qual o finado era conhecido. Usam-se, para se referir a ele, circunlóquios e termos de parentesco. E, eventualmente, seu nome “oficial”, o “nome pra *gadje*”. Um calon conta que não conseguiu dormir porque “ficou falando o nome” do morto. Tata reage: “Eu fiquei com o Chalaque até 11 horas falando o nome dele! Eu não tenho medo”. Mas apesar de dizer isso, Tata fala sempre do “finado seu irmão”, do “tio do Chalaque”, do “Claudemiro”, mas nunca pronunciou na minha presença o apelido “Caldeirão”. Do que se teria medo? Uma menina não quer tomar banho nem ficar na barraca à noite sozinha porque tem medo de “assombração”. Eu pergunto se é de alguém que morreu. Ela assente com a cabeça. “Quem?”, insisto. E ela responde: “Não posso falar o nome”. Pronunciar o nome “atrai” o morto para perto, por isso a criança tem medo. Somente quando voltei do campo e comecei a organizar a árvore genealógica é que percebi que não havia registrado os nomes das pessoas que haviam morrido há mais de um ou dois anos. Nem dos “antepassados” (G+2), nem dos falecidos jovens (G1, G0, G-1). Uma trágica briga entre parentes havia resultado na morte de um rapaz. Embora a narrativa sobre esse episódio se repetisse em diversos contextos, o nome da vítima era evitado, preferindo-se usar os termos de parentesco: “Filho do Ica”, “ex-marido de Lira”, “finado da Sueli”, “um primo meu”.

Patrick Williams – antropólogo que viveu entre os Manus no Maciço central francês e cuja obra é referência nos estudos ciganos – é autor de um livro notável acerca da relação dos Manus com os mortos: *Nous, on n'en parle pas*⁶, *os mortos e os vivos entre os Manouches*. O título é em si um resumo da escatologia manus: os mortos devem apagar-se do mundo dos vivos. Todo o esforço é para “fazer desaparecer qualquer traço ou lembrança do defunto” (1993: 5). “Não se guarda nada”, dizem os Manus. A caravana é queimada com todos os objetos que pertenceram ao morto, e às vezes até mesmo seu carro ou caminhão.⁷ Esses objetos se tornam *mulle* [de *mulo* = relativo aos mortos]. As joias e o dinheiro que ele deixa acompanham-no no túmulo ou são gastos com o funeral. Eles afirmam: “Não se deve falar dos mortos, nós não falamos [*nous on n'en parle pas*]” (id. *ibid.*: 7). O lugar da morte será evitado pelos parentes próximos por um longo período, e mesmo aqueles que ocuparem o terreno cuidarão de deslocar sutilmente a caravana do local preciso em que vivia o morto: “O espaço dos mortos se parece a um lugar abandonado” (id. *ibid.*: 23). Williams descreve como determinadas comidas serão evitadas por serem associadas aos mortos: “Disso eu não como *mais*” é a expressão artilosa de que se valem os Manus para demonstrar aos demais o respeito pelo morto sem, no entanto, mencioná-lo. O *romeno lap* [nome manus], de uso cotidiano entre eles, se extingue junto com o morto. Essa vigilância constante, sem a qual o silêncio e o apagamento não se efetivam, é explicada pelo “medo da volta do *mulo*”. Teme-se o retorno do morto ao mundo dos vivos porque ele pode tornar-se incontrolável. O silêncio é para Williams garantia de incorruptibilidade da identidade, da perenidade do grupo. “A exploração do passado não interessa” (id. *ibid.*: 62).

O tema não é exclusivo aos ciganos; foi, aliás, muito difundido por etnografias ameríndias, em particular a yanomami, na qual também se observa uma forte preocupação com o desaparecimento dos mortos:

[Do morto] não se pronuncia mais o nome, e empenha-se em apagar todo o traço material: desenterram-se as plantas mágicas dele, recolhe-se e destrói-se tudo o que ele

⁶ O equivalente à expressão seria: “A gente não fala *disso*”.

⁷ Okely (1983) e Thompson (1924) também dão exemplos da atitude dos Traveller-Gypsies perante o morto e os objetos e lugares a ele ligados antes de morrer. Trailers que abrigaram o convalescente e carroças que levaram o morto ao funeral devem ser queimados por terem se tornado impuros.

pode ter jogado de sua rede e, sobretudo, na floresta, os caroços que poderiam brotar; também se cortam em pedaços os abrigos temporários onde ele pode ter dormido. Toda marca que pode recordar sua presença deve ser suprimida. (Clastres & Lizot 1978)

Não será possível apresentar aqui uma análise mais detida das conexões e diferenças entre a escatologia cigana e a de povos ameríndios, no entanto, identificamos nesses exemplos atitudes semelhantes diante dos mortos: tudo o que lembra o morto deve desaparecer. Nesse sentido, podemos tratar as “coisas” (os objetos, o lugar, a comida, o nome, o som) que recordam o morto como *índices*, no sentido semiótico de Peirce (1931), recuperado por Alfred Gell (1998). É necessário apagar traços que guardam uma relação metonímica com o morto, isto é, que são índices de sua agência. O índice, na definição de Gell, é ele mesmo o resultado e/ou o instrumento da agência social (1998: 15). Ao queimar objetos, silenciar o nome, recusar uma comida particular, os Calon parecem empenhar-se para combater a *agência* do morto, da qual esses objetos, sons e sabores são índices. A falha nesse procedimento permitira que o defunto seguisse agindo entre os vivos, imagem que imprime medo, por ser a ação do morto incontrolável.

A morte requer da sensibilidade calon um cuidado especial para manter essa disjunção por um período de *trabalho*,⁸ após o qual se volta a certa normalidade: a conjunção com o morto deixa de ser iminente e volta-se a comer carne, ouvir som e “vestir roupa”. “Morreu, acabou, não tem mais nada”, dizem. O luto é, assim, o *trabalho* de disjunção, de separação do morto do mundo dos vivos, para sempre.⁹ Algumas restrições, entretanto, permanecem atuantes: a viúva não usará mais roupas coloridas. Além disso, ela e os filhos evitarão para sempre comidas, lugares e objetos que lembrem o falecido. Mas resta essa “visão da ausência”, que dá “saudade”, uma memória pessoal que é cultivada calada, não transmitida para outras gerações.

⁸ O período varia segundo o parente e as circunstâncias. Uma calin diz: “Pro pai eu fiquei seis meses sem comer carne, sem vestir roupa, sem nada; agora pra mãe, só ela é que vai dizer, ela e Deus”. Em geral ficam entre quatro meses e um ano.

⁹ A categoria analítica de “trabalho do luto” foi estabelecida por Freud em 1915, no ensaio “Luto e melancolia”, consistindo em eliminar toda a libido dos enlaces com o objeto perdido, mediante um trabalho custoso em termos de tempo e energia investidos: “Cada uma das lembranças, cada uma das expectativas nas quais a libido se liga ao objeto são clausuradas, superinvestidas e nelas se consoma o desfazimento da libido” ([1915] 1976).

O trabalho com os mortos e a vergonha

No caso calon que testemunhei, todo esse trabalho deve *aparecer* – pelo silêncio, pelas roupas velhas, pela ausência de carne, atitudes realçadas repetidamente na fala dos abstêmios – para que todos saibam que estão agindo “com respeito”. Numa conversa entre Tata e uma *brasileira*, a filha da dona do terreno,¹⁰ fica claro que o luto opera dentro do universo da *vergonha*.¹¹ Tata explicava que, com a morte de seu irmão, não fariam mais a festa prometida porque, dizia ela, “nós tem *vergonha*”. A moça, estranhada com o sentido de “vergonha” nesse contexto contesta: “Não precisa ter vergonha, vergonha é matar ou roubar”. Ao que a velha Tata replica: “Nós tem vergonha de fazer uma festa e não oferecer comida e som”. Embora a explicação de Tata sirva para remediar a dúvida da moça, ela também sugere uma leitura do luto calon como *vergonha*. Uma imagem feita por Luciana em uma visita ao cemitério é reveladora. Um grupo de mulheres vai armada de baldes, rodos, vassouras e sabão em abundância. Deixam o túmulo brilhando, mas não se incomodam com a sujeira que está em volta dele, tal qual lidam com a sujeira de fora das barracas. *Vergonha* envolve atitudes apropriadas em relação aos mortos. A boa performance a esse respeito, como outras práticas, engendra calonidade.

A descrição do luto como *vergonha* aproxima esta etnografia a alguns aspectos da etnografia de Elisabeth Tauber entre os Sinti no norte da Itália.¹² A antropóloga defende que entre essas famílias é o “respeito aos mortos” que informa a noção de pessoa e produz sentimento de pertença. A morte de um parente impõe aos Sinti uma série de práticas: queimam os bens do morto, durante quarenta dias não escutam música nem assistem à TV, homens não se barbeiam, não podem fazer espuma quando lavam a louça, e até deixam de tomar banho por um ou dois dias. Os parentes mais

¹⁰ Passagem transcrita anteriormente para analisar o mal-entendido entre o sentido calon e o brasileiro da palavra *vergonha* (cf. cap. 5).

¹¹ Para outro exemplo etnográfico da escatologia manus, em especial sobre a ideia do morto como “impureza”, e os cuidados prescritos para evitar a contaminação, ver Aparna Rao 1975, in Rehfish 1975.

¹² Não pude ler a tese de Tauber (2006), escrita em alemão, mas tive acesso a um artigo (in Jacobs (ed.) 2009) em que ela associa o respeito aos mortos à prática de pedir na rua (*manghel*) e sobretudo à conferência que ela proferiu na Romani School de 2008, em Budapeste, em que apresentou boa parte das informações que reproduzo aqui.

próximos devem “imitar” as atividades realizadas naquele dia pela pessoa que morreu. Tauber argumenta que a definição de “sinti” depende da atitude de respeito aos mortos, e há uma competição constante entre as famílias em torno de quem age com mais respeito: “Nenhuma família é mais respeitosa com os próprios mortos do que nós”. Nesse contexto, o *gadje* se define como alguém que *não* tem relação com os seus mortos: “Eles não sabem nada”.

Morte e deslocamento

A morte do irmão de Tata ocorreu em outro acampamento. Quando o velho calon morreu, queimaram todas as suas coisas: cobertas, roupas, sapatos, lona da barraca.¹³ “Num dia enterraram, no dia seguinte se mudaram.” “Eles não ficam mais no lugar que morreu.” Partiram para o Santa Juliana, outro *pouso* perto dali. O lugar da morte é evitado para sempre: meses depois, quando íamos para Santo Amaro, Tata me guiou por um longo desvio para esquivá-lo: “Eu não aguento passar ali”. Em outro momento ela diz: “Nós não fica no lugar que alguém morreu. Faz trinta anos que eu não volto pra lá (em Minas Gerais, onde seu marido morreu). Eu não sei como é que o Dirceu tá lá, eu não sei como ele aguenta”, referindo-se ao chefe de Jaboticabal que não se mudou de sua casa após a morte da mãe. Outros casos confirmam esse costume. Ronilda permaneceu vários anos no *pouso* do Branca Flor, onde sua mãe faleceu há um ano. Hoje em Jaboticabal, ela evita passar por ali: “Tem muita recordação, eu não aguento ir lá”. Sua irmã também diz que não voltou para aqueles lados em que a mãe morreu. Uma terceira irmã me conta que, quando a mãe morreu, todos os irmãos e irmãs que estavam juntos se dispersaram: “Cada um foi para um lado, Pitangueiras, Francisco Morato, Itapecerica, Jaboticabal”. Nenhum voltou àquele *pouso*, que foi ocupado por outros Calon “não-parentes”. Mas pode haver nuances, no entanto: quando a casa ou o terreno é próprio e a família não tem intenção de vendê-lo, deixam o local por “um ano, um ano e meio”, e depois voltam.

Esses Calon se dizem “mineiros”, “nascidos em Minas”. Tata me conta: “Eu nasci em Minas, mas os parentes foram morrendo pro lado de cá, nós não voltamos mais”. Essa fala esclarece um ponto fundamental: a morte não só não estabelece uma “errância

¹³ Similarmente, uma calin me explica em Francisco Morato (que chamam de “Norato”) porque está queimando peças de roupas dadas por *gajins* que ela não conhece: “Nós não usa calça nem roupa de gente que não conhece, que a gente não sabe se é de alguém que morreu”.

sem rumo”, como receita *proximidade* com o *pouso* abandonado. É preciso deixar o local da morte, mas, por outro lado, tende-se a ficar perto de onde o parente foi enterrado. Um calon em Jaboticabal diz que não vai mais *viajar*, “agora, só 30, 40 dias”: “Depois que a mãe morreu, vai ficar por ali mesmo”. “Ali mesmo”, não é necessariamente a cidade de Jaboticabal, mas uma região bem explorada por eles, que inclui diversas cidadezinhas do interior, circuitos conhecidos (como a Grande São Paulo) e pousos. Os Calon parecem buscar com isso uma “boa distância” com os mortos. Nem muito perto, nem muito longe. A *conjunção* é um perigo para os vivos, e a *disjunção* total seria tomada como falta de respeito, logo, de *vergonha*.

As implicações dessa escatologia são evidentes: o limite de uma vida impõe o limite de um espaço vivido. A morte de uma pessoa instaura um corte espaço-temporal. É preciso criar um vazio, apagando todos os sinais que lembram o morto. E, todavia, o morto permanece na ausência. A memória constante daqueles que se foram se expressa na recusa mesma dessa rememoração, ao se evitar guardar objetos, fotos ou passar por lugares em que viveram com eles. Concretamente, está-se cercado de lugares que é preciso evitar. Essa dinâmica produz, ao longo do tempo, uma região densa, feita de espaços vividos no passado, espaços evitados, espaços em uso atual e o espaços potenciais, que são aqueles que não entraram nos mapas mentais desses Calon. Ideias de tempo, passado e morte têm consequências diretas sobre as de espaço. O “espaço cheio de recordações” é um espaço da memória das relações pessoais.

B) Nomadismo e pensamento nômade

Origem e nomadismo

Em meus primeiros contatos, costumava perguntar aos Calon de onde eles vinham. Naquela época, entre 2000 e 2002, eu esperava que mencionassem alguma cidade da Europa, Balcãs ou até a Índia. Lembro-me da resposta de um calon numa visita rápida na Ponte do Morumbi em São Paulo: “A gente vem do Egito”. Estava claro que ele me dava a informação que imaginava que eu gostaria de ouvir, como soem fazer em diversas situações com o *gadje*.¹⁴ Mas essa resposta não foi tão surpreendente quanto

¹⁴ Em especial na leitura da sorte, como analiso no capítulo 5.

a de um calon em Santa Fé do Sul, mais fiel a sua própria concepção de “origem”: “Nós vem de Guaíra”, uma cidade a 320 km dali. A “origem” que faz sentido para os Calon remonta ao último lugar de permanência, isto é, não se atribui valor ao que foi vivido “para trás”, e ainda menos aos “lugares dos antepassados”. O depoimento de Milena Mikolovich, cuja percepção é singular (porque filha de pai *gajon* e portanto “entre os dois mundos”), oferece uma leitura crítica da relação dos rom Matchuaia com o espaço, semelhante à atitude calon:

Os mais velhos dizem que quando conversavam com o tataravô e o bisavô, que eles falavam que eram da Bósnia. Mas é muito assim: se eles estão na Bósnia e vão pra Hungria, [alguém pergunta] de onde que vocês são? Da Bósnia, né? Aí da Hungria eles vão pra Espanha, “o quê que vocês são?”. “Ah, somos húngaros.” Eles não falam “eu nasci na Bósnia, eu sou bósnio”, eles sempre falam lugares de onde eles vieram. Por isso é difícil dizer onde eles nasceram, porque não têm registro... Hoje é quase consagrado que a família veio da Bósnia e da Hungria porque eu acho que o pessoal prefere falar assim. Mas talvez se um dia der *status* falar que é da Romênia, a família pode falar que o pessoal veio da Romênia, entendeu? Isso acontece muito assim.

Esses diálogos em que o *gadje* investiga sobre a “origem” mostram-se situações interessantes para explorar mal-entendidos culturais. De um lado, é possível reconhecer certa obsessão *nossa* por traçar o que chamamos de “origem”.¹⁵ De outro, fica evidente que esse conceito de origem, tal como nós o entendemos, é alheio aos Calon, e possivelmente a muitos outros ciganos. Nossa ideia de “origem” associa

¹⁵ Desde os primeiros estudos sobre ciganos, o tema da definição da origem foi sempre um assunto prioritário. A maior parte dos livros de difusão sobre ciganos – com exceção das etnografias – começa com um capítulo sobre as “origens” (Asseo 1994; Bloch 1953; Block 1936; China 1936; Coelho 1892; Fraser 1992; Leblon 1985; Liégeois 1985, Martinez 1986, Moutouh 2000; Vaux de Foletier 1970). Usando as teses desenvolvidas pelos linguistas desde o século XIX, esses estudos reproduziram uma “história consensual” que conta que grupos nômades partem da Índia em direção à Pérsia por volta do século X, permanecendo alguns séculos na região bizantina até se empreenderem nova onda migratória para os Bálcãs no século XIV e espalhando-se por toda a Europa ocidental já no início do século XV. Mais recentemente, pesquisas de genética molecular buscaram dar suportes à teoria linguística da origem indiana, argumentando que os dados moleculares das populações ciganas os diferenciam dos europeus (Iovita & Schurr 2004). A discussão informa sobre a história dos ciganos, mas muito pouco sobre como os Calon vivem hoje, e dizem mais a nosso respeito – nossas concepções de tempo, espaço e pertencimento – do que a respeito das concepções ciganas de tempo, espaço e pertencimento. Sem negar a importância dos estudos históricos, meu interesse é descrever essas concepções calon, mais frutíferas, a meu ver, para entender como os Calon se fazem calons.

hereditariedade e lugar. Nossas origens são os lugares, mais especificamente nações, regiões ou cidades aos quais nossos antepassados, pais e avós de nossos avós, têm suas identidades atreladas. No presente, também nos representamos como “de um lugar”: de um país, de um estado, de uma cidade, e essa “marca de pertencimento” será lembrada e mantida como “fato” pelas gerações seguintes. Nossa identidade é territorializada. Entre os Calon algo diferente parece ocorrer. Quando dizem que são “de Minas” o que querem dizer não é que vivem em Minas há muitas gerações – embora possa ser o caso –, mas apenas que esse foi o ponto de partida para a viagem que empreenderam depois. Não há, por exemplo, nenhuma menção ao lugar de nascimento de seus antepassados, o que impede a obtenção de dados sobre o que *nós* considerariamos sua “origem”. De fato, se levarmos em conta os cuidados que cercam o “apagamento” do morto, não surpreende que as gerações seguintes não estabeleçam qualquer vínculo com aqueles que morreram antes de terem criado uma convivência. Que tipo de relação pode ter uma criança com um antepassado do qual não se pronuncia o nome, não se tem fotos e cujo lugar de existência deve ser evitado? Dificilmente ela dirá que é “de Minas”. A noção de pertencimento a uma linhagem que se estende indefinidamente no passado lhes é portanto estranha. Ao contrário, o pertencimento se dá no presente das relações entre os vivos. O passado calon é o tempo da memória das relações vividas, um tempo curto em relação ao nosso tempo histórico, que se expande graças à capacidade de nos apropriarmos indefinidamente de memórias de outros, por meio de fotos, textos, narrativas. O tempo calon, ao contrário, privilegia o “presente” em detrimento do que nós chamamos “passado”.

É evidente nessas falas a distância entre o que nós entendemos por “origem” e o que pode significar “origem” para os Calon; ela revela conceitualizações diferentes de tempo e espaço. Se a intenção aqui é depreender formas calon de pensar o mundo, será preciso abrir mão de categorias que pressupõem *nossas* conceitualizações de tempo-espaço em favor da descrição de modos de conceitualização calon. Esse princípio mostra-se particularmente relevante para discutir a noção de “nomadismo”, uma categoria analítica largamente aplicada desde, pelo menos, o século XIX¹⁶ para

¹⁶ Vaux de Foletier comenta, em seu livro *Mille ans d'histoire des Tsiganes*, a percepção que faziam as caravanas de ciganos nas cidades europeias. “Vagabundo”, “errante” e “boêmio” são substantivos ligados a uma vida em movimento sem rumo, e são todos sinônimos de “cigano”.

descrever o modo de vida cigano em todo o mundo. Como tive a oportunidade de analisar em outro trabalho, o imaginário ocidental vê no cigano uma figura errante,¹⁷ que se opõe à posição fixa daquele que o observa. Do ponto de vista do *gadje*, as caravanas passam, os acampamentos aparecem e desaparecem; em relação a eles, os ciganos se movem. Esse é o sentido de “nomadismo” implícito na definição do modo de vida cigano. É também baseado nesse sentido que se aponta a tendência, inversa, de “sedentarização” (Moonen 1993; Sutherland 1975), processo ao qual alguns autores atribuem “perda cultural” e descrevem como “assimilação” (Moonen *ibid.*). Nessa concepção, se o cigano se move, ele é “nômade”, se ele se fixa, “se sedentarizou” e está perdendo sua tradição. Mas será essa a melhor maneira de descrever a relação dos ciganos com a terra?

Michael Stewart lembra que apesar de os ciganos Rom do Leste Europeu terem sido submetidos a uma sedentarização forçada por décadas de regime comunista com o intuito de assimilá-los à população nacional (1997: 5), eles continuaram sendo ciganos, o que de partida rompe com ideias preconcebidas de que a ciganidade estaria essencialmente ligada ao “nomadismo”. Stewart mostra, por outro lado, que se os ciganos não podiam mais ser definidos como “nômades”, o lugar em que haviam se fixado estava longe de ser concebido por eles como “sua terra”, “um lugar de pertencimento”. Ao contrário, os Rom se mostravam prontos para deixá-lo a qualquer momento (*id. ibid.*: 72). O caso parece mostrar que o movimento ao que damos o nome de “nomadismo” é apenas uma manifestação – que causa estranhamento ao *gadje* e por isso se torna visível – de uma concepção de tempo-espço mais ampla e profunda, que permanece atuante a despeito da fixidez concreta.

Este é, a meu ver, o problema de classificar ciganos como “nômades” ou “sedentários”: usadas assim, essas categorias dizem muito pouco sobre como essas pessoas pensam e se relacionam com o espaço. Ou pior, ilustram apenas, da perspectiva “territorializada” *gadje*, se os ciganos se movem ou não. O problema do conceito de “nomadismo”, na verdade, não é restrito a ciganos e já foi abordado por

¹⁷ Em minha dissertação de mestrado eu argumentei que as representações literárias de autores de diversas regiões e épocas permitiam afirmar que a errância cigana no imaginário ocidental era não apenas física, mas também metafísica, isto é, o cigano seria uma figura capaz de viajar no mundo e para além dele, por isso o acesso à sorte futura, e também a associação da cigana à bruxa e à pomba-gira. Para uma análise em detalhe, ver Ferrari 2002.

estudiosos de grupos pastoris tradicionalmente classificados como “nômades” na Ásia Central, em especial na região da Mongólia. Em um livro de balanço e análise de mudança cultural sobre sociedade, Estado e meio ambiente na Ásia Central, Caroline Humphrey e David Sneath (1999) sugerem uma pauta que dá título ao volume: “O fim do nomadismo” [*The End of Nomadism*]. Na introdução à coletânea, os autores defendem a obsolescência analítica dessa categoria: “‘Nomadismo’ é uma categoria imaginada pelos que estão de fora e isso acarreta suposições de que a vida pastoril é livre e igualitária, ou de que se baseia num tipo de movimento errante” (1999:1). Em lugar disso, eles entendem a mobilidade “como uma técnica que se aplica a uma série de instituições, mais do que um estilo de vida holístico sugerido pela palavra ‘nômade’” (id. ibid. 16). Ao deslocarem o problema da classificação (nômade/sedentário) para o da descrição de “técnicas”, os autores comprovam a limitação do conceito de nomadismo para a compreensão do modo de vida e da dinâmica cultural.

Na esteira de Humphrey e Sneath, a etnografia calon confirma que o conceito de nomadismo – como um modo de vida livre, sem rumo e igualitário, um ideal romântico forjado pela perspectiva fixa *gadje* – é insuficiente para dar conta da complexa conceitualização calon sobre o espaço-tempo. A relação dos Calon com o espaço não pode ser descrita por meio de *nossas* categorias de espaço. Em outras palavras, se quisermos usar a categoria “nômade” para sugerir uma diferença na relação que os Calon estabelecem com o espaço, será necessário reconceitualizá-la, explicitando, antes de mais nada, como *eles* pensam essa relação, e isto só poderá ocorrer se examinarmos as enunciações nativas acerca do espaço-tempo.

Nomadismo cosmológico

Os Calon que conheci diferenciam alguns verbos para descrever diferentes modos de se relacionar com a terra: *viajar*, *morar*, *andar*, *passar*, *parar*. Cada um descreve um tipo de relação com o espaço. Dessa forma, são categorias nativas relevantes para apreender conceitualizações espaço-temporais. Compreender as diferenças, ou nuances, entre essas formas de se mover nos dá acesso a um modo calon de pensar a mobilidade. Em primeiro lugar, os Calon diferenciam o modo de movimento atual daquele empreendido no passado. Essas famílias se dizem “tropeiros”, de Minas

Gerais. Em geral todas as pessoas acima de quarenta anos se lembram dos tempos em que “andavam de cavalo”. Rosa me conta suas recordações de criança:

Antigamente, a barraca era menor; era barraquinha, que a gente andava de cavalo. Eu, na idade da Luana [sua filha de 13 anos], andava de cavalo. Não tinha geladeira, fogão, TV, nada disso. Era vida difícil; a vida de cigano agora é muito boa. Antes *andava*, não tinha pouso com água, andava de animal. Desde que eu casei com Chalaque eu não ando mais.

Faz aproximadamente vinte anos, segundo essa estimativa, que deixaram de andar de animal e passaram gradualmente a comprar e usar carros ou transportes públicos para se deslocar. Essa mudança está ligada a uma tendência mais geral na sociedade brasileira de substituição de uma vida rural por uma vida urbana, mantendo, no contudo, e como vimos anteriormente, o universo rural presente. As narrativas oferecem elementos para entender como eles experimentam essa diferença entre a antiga vida no campo e a atual vida na cidade. Eis os exemplos de Neusa, uma senhora de cerca de sessenta anos (cuja fala foi citada anteriormente), que esteve acampada em Jaboticabal há cinco anos, e de Nete, uma jovem na casa dos vinte anos, que acabara de comprar uma casa para morar, na mesma cidade:

Pra trás sofria mais. Agora a gente não sofre tanto não. Agora a vida da gente é mais folgada, tem água, tem tudo, né? Agora tem água pra gente lavar, pra usar, quando *andava de animal*, a vida não era tanta como agora. A gente era *tropeiro*. *Andava* a cavalo, tinha lugar que tinha água, tinha lugar que não tinha, a gente passava sede, passava necessidade. Às vezes tinha uma estrada comprida... Agora não, agora a gente tem água de fartura, tudo de fartura. [Neusa]

Viajar pro mundo a gente sofre muito. A gente cansa muito. Agora nós resolvemos *parar* um pouco, dar um sossego. [...] A gente vai ficar apoiado, vai *morar*, não vai ficar assim no chão. Vai ser a mesma coisa, mas só que é mais sossegado, não precisa varrer, tem um sossego pelo menos de *morar*. [Nete]

A percepção da urbanidade se dá especificamente pelo conforto e pela presença da *água* em abundância e com facilidade, graças a um sistema de infraestrutura, cuja rede de tubulação e esgotos permanece ignorada pelos Calon. A água em fartura é aquela que sai das torneiras, das bicas e instalações clandestinas na rede pública, e é essa ideia de uma água ilimitada, de preferência gratuita, que define um *pouso* bom

(ver cap. 4). O mundo em que vivem agora é descrito como lugar com “água de fartura”, em oposição a uma “estrada comprida” sem água, na que se passava sede e fome. Essa fala que atribui valor às conquistas da urbanidade é cortada por outro discurso que parece, à primeira vista, contradizer o primeiro. Neusa, na mesma conversa, continua:

[Luciana pergunta]: É gostoso dormir na barraca?

[Neusa] Ah, é, toma vento, toma ar, não é uma coisa abafada.

Só que tem uma coisa, *quando nós andava, tinha mais saúde*. Tinha tudo saúde, umas *comida mais sadia*, uma comida melhor. Uma *vida mais sadia*. A gente vivia no tempo, a gente cozinhava na lenha; tudo quanto é lugar a gente tava, *correndo aventura*. E a *vida parada, todas as doenças vêm*, todas as coisas vêm pra gente, prejudicar, nervoso, tudo. *Quando a gente vivia pro mundo, a gente tinha muita saúde, uma vida mais tranqüila*, uma vida que ninguém vivia doente, uma *vida mais corrida*, passava o tempo e a gente não via. E agora o *tempo tá passando e nós tamos vendo até a hora dos minutos*, a hora dos momentos. E *quando a gente viajava, não pensava nada disso*. Pra nós o *mundo passava* e nós não víamos a hora chegar.

A fala de Neusa parece condensar um pensamento que envolve concepções de tempo-espço, corpo e o cosmos. Eu não poderia tomar esse depoimento como significativo de uma visão de mundo mais geral se não tivesse me deparado, na etnografia de Patrícia Sulpino na Paraíba em 1999, com formulações e categorias nativas muito similares.¹⁸ Sulpino transcreve as falas do Sr. Luis, um calon de 72 anos, que vive em Sousa, e a de um jovem de 29 anos, Reginaldo:

Eu conheço bem a vida cigana, de quando nós *andávamos pelo mundo de cavalo*, em jumento ou em burro. Nós *andávamos pela Paraíba, Ceará, Pernambuco* [...]. Agora a nossa vida era uma vida só de *troca de animal*, de ler a mão, uma vida aperreada! [...] Nossa vida era uma *vida cansada*, mas era uma *vida alegre*, tinha alegria, nós fazíamos serenata ao luar, e hoje estamos tudo *privados*, morando dentro de casas. (1999: 55)

Olha, essa estadia, morando, modificou a minha vida. Por um lado melhorou bastante e por outro, piorou. Eu mesmo me sentia melhor quando a gente *andava*, mas só por um

¹⁸ Seria possível cogitar um “fundo cosmológico comum” aos ciganos Calon no Brasil? Uma tal hipótese só poderia ser testada mediante o acúmulo de dados etnográficos, que comprovem ou contestem sua abrangência.

lado, entende? Olha, Patrícia, a gente levava chuva, sol, terra quente, sereno. Sofria, passava fome, isso era ruim, mas a saúde era outra, tinha mais *saúde*, era uma *saúde fresca*, uma *saúde certa*. Hoje em dia tem vários ciganos operados de apêndice e antigamente não tinha isso. Cigana nunca tinha filho em hospital, no meu conhecimento nunca eram operadas de cesáreo, nunca morreu de doença leprosa. (id. *ibid.*: 60)

A antropóloga recolheu ainda vários outros depoimentos que opõem o “tempo de atrás”, de vida “mais sofrida” (: 65), “mais alegre” (: 55, 61), de “mais liberdade” (: 66), do “ar puro” (: 60) à vida atual de “morar” em casas, por um lado, “muito melhor” (: 65), por outro, vivendo “trancado” (: 61, 66), “doente” (: 55, 61) “privado” (: 55). Sulpino interpreta que o “nomadismo” – definido por ela como o “período de andanças dos grupos” (: 56) –, graças à memória social, “possibilita o reordenamento no presente das referências simbólicas do passado”. Com uma crítica certeira a Franz Moonen, antropólogo que realizou pesquisa na mesma cidade anos antes que ela,¹⁹ a autora revela uma visão *nativa* da mudança, como “coisa do tempo”. Sulpino sustenta que os Calon de Sousa constroem um “nós coletivo” a partir das ideias ligadas ao “nomadismo” passado, enquanto pensam o “morar” em casas do presente como sinônimo de viver trancado, mas também como “conforto, proteção e acesso a valores e bens de consumo do ‘mundo juron’” (: 67). Sulpino reduziu as conceitualizações calon do *andar*, *parar*, *morar*, ao par “nomadismo” do passado / “sedentarização” do presente, categorias que evidentemente empobrecem a complexidade conceitual que sua etnografia tão bem ressalta. Além disso, acaba por prover uma explicação de viés funcionalista, entendendo a memória da andança como função da coesão social, do nós coletivo. Parece-me que, nas falas de seus informantes, o *andar*, se não é atual, está presente, por contraste, nas concepções da relação “negativa” com o espaço fixo, e certamente permanece “potencial”, ecoando aliás as falas dos Rom húngaros estudados por Stewart (*loc.cit.*), cuja “sedentarização” não implicou uma identificação com o espaço. Se o *morar* é “coisa do tempo”, é preciso dar status para o imprevisível, a “vontade de Deus” que é como se define a relação do cigano com o lugar.

¹⁹ Moonen afirmava que “os ciganos de Sousa, ao que tudo indica, esgotaram sua capacidade de invenção e adaptação” (Moonen 1993: 26 apud Sulpino 1999: 63).

Melhor do que classificar esse universo de conceitos calon entre categorias de “nomadismo” e “sedentarismo”, prefiro explorar em mais detalhe que mundo é esse, pensado e vivido pelos Calon. Volto à minha etnografia, me apropriando, contudo, das falas colhidas por Sulpino em um contexto bastante distante (há dez anos na Paraíba), que sugerem pontes entre dados de meu campo aparentemente não conectados. Neusa descreve o tempo “pra trás”, em que se “andava”, se “vivia pro mundo”, uma “vida de correria”, “correndo aventura”. Era uma vida com saúde, uma “vida sadia”, de tomar “vento”, tomar “ar”, uma vida “mais tranquila”, mas que “o tempo passa sem ver”, “o mundo passa e você não vê a hora chegar”. A “vida de correria” é, por contraditório que pareça, “mais tranquila”, pois a correria e a tranquilidade se referem a diferentes aspectos do modo de vida. Uma tabela pode ajudar a organizar essas categorias e a compreender o que significam:

Categorias de Neusa em Jaboticabal		Categorias de calons de Sousa (Sulpino 1999)	
Antes	Agora	Antes	Agora
vida de andar	vida parada	viajor	morador
antes andava	agora mora	antes andava pelo mundo	agora mora
vivia pro mundo			
quando viajava			
sofrimento	vida tanta	vida cansada,	conforto, proteção
sede, fome	água de fartura	vida sofrida, dormir no chão	
	vida mais sossegada	vida aperreada	
vida de correria	vida parada	mais liberdade	parado
correndo aventura		vida mais alegre	sem vida
vida sadia	todas as doenças vêm,	saúde de antigamente,	doenças: apendicite,
saúde	todas as coisas vêm	saúde fresca	lepra, cesáreo, hospital
vida mais tranquila	pra prejudicar, nervoso,	saúde certa	
	tudo.		
toma ar, toma vento	abafado	ar puro	trancado
			dentro de casa
			privado
a tempo passa e a gente não vê	agora o tempo tá passando e nós tá		
o mundo passava e nós não via a hora chegar	vendo até a hora dos minutos, a hora dos momentos		

Note-se de imediato que a categoria para “passado” é uma categoria relacional: *antes*. O tempo passado não se pensa como uma “coisa” passível de ser apreendida (“o passado”, ou “o tempo dos ancestrais”); ele é concebido como um tempo *em relação* com o *agora*. As concepções nativas mostram que a comparação entre a vida de antes e a de hoje, entre a vida de *andar/viajar* e a de *morar*, é complexa. O julgamento sobre a superioridade de um em relação ao outro omite a riqueza das contradições que

esses dois modos implicam. Melhor seria explorar como esses dois modos de existência são pensados, e como atuam no imaginário calon. No tempo em que “viviam pro mundo”, andando, viajando, na vida de correria, o tempo passava sem ver; o mundo é pensado como um contínuo, um fluxo de movimento, ar e tempo. Esse fluxo parece se interromper quando passam a *morar*. Embora se exaltem as vantagens do *morar* em casa, com fonte de água e luz e as facilidades de limpeza, esse modo de vida é pensado como “vida parada”, isto é, chama-se atenção para a ausência de fluxo. Essa vida “mais sossegada”, no que diz respeito à carga de trabalho doméstico, é no entanto experimentada como um modo de vida que atrai doenças, prejudica a saúde, que deixa “nervoso”.²⁰ O mundo parado é abafado, fechado, trancado; o ar não corre, o tempo não passa. Em diversas ocasiões de meu campo, a recusa do “fechado” foi enunciada. Uma menina calin em São Bernardo me dizia que “*cigana* não usa sapato fechado”,²¹ “a gente não gosta, não parece *cigana*”. Outra garota sugeria a Luciana, em Jaboticabal: “Porque você não tira o tênis e põe o chinelo? Não sei como você aguenta com essa calça fechada, sem buraco pra nenhum lado”. Em geral, todos os que vivem em barracas assumem não gostar de morar em casa porque não “aguentam viver fechados”. Conversas a respeito de morar em apartamento geravam reações de incompreensão: “Mas como? Você mora com tudo fechado e não tem nem como ir pra fora, assim no jardim?”. A ideia de morar em um edifício de vários andares, com elevador, surpreendia alguns deles: “E como é que sobe lá? E se quiser descer?”. As falas de Neusa e dos calon entrevistados por Sulpino oferecem uma interpretação de base cosmológica para essa aversão ao “fechado”. Nesses depoimentos, os Calon associam o fechado à falta de ar, ao parado e à doença. Essa descrição parece opor o

²⁰ É recorrente o autodiagnóstico de “nervoso” em vários acampamentos. Não pude investigar em que consistiam esses estados, apenas testemunhei suas consequências: falta de vontade de trabalhar, escusa para deixar de ir à escola e constantes brigas domésticas. Luiz Fernando Dias Duarte publicou sua pesquisa sobre o “nervoso” nas chamadas “classes trabalhadoras”, tratando-o como um “nódulo ideológico estratégico para a compreensão das formas culturais específicas em que se constituem esses grupos sociais” (Duarte 1985: 11). Um estudo específico sobre tipos de “doenças” entre os Calon em relação à questão da saúde no contexto brasileiro é um campo fascinante, mas ainda inexplorado.

²¹ Essa afirmação não vale para todos os Calon que conheci. Na festa de casamento que acompanhei em 2010, várias das mulheres e crianças usavam botas de cano alto e salto fino no baile. Como venho buscando demonstrar, as categorias nativas se expressam de formas diferentes segundo o contexto e, portanto, para seguir o exemplo dado aqui, não há nada intrinsecamente “fechado”, o “fechado” é, antes, uma categoria que pode se apropriar de coisas cujas propriedades são favoráveis para pensar uma oposição ao *gadje*.

fluxo da vida à putrefação. Quase como uma metáfora da água, ou do sangue, a vida que corre é a vida sadia, e a vida parada é “sem vida”. O “parado” cria a imagem de um mundo podre, abafado, doente. É um imaginário forte, que permanece presente mesmo para aqueles que estão *morando*. Não é o movimento em si que caracteriza os Calon, 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. Novamente, a cosmologia calon opera como *negação* de um não valor. Contudo, a perspectiva fixa e exterior *gadje* só reconhece o sinal diacrítico do movimento, chamando-o de “nomadismo”, tomando o “parado” por sedentarismo e “perda cultural”.

Essa argumentação nos leva a compreender o movimento calon sobretudo como *decorrência* da recusa de se fixar.²² É apenas nesse sentido que o cigano pode ser definido como *nômade*. Se quisermos usar a noção de *nomadismo* para descrever a relação dos ciganos com a terra, devemos lançar mão da noção tal como reconceitualizada por Gilles Deleuze e Félix Guattari (1980) em seu “Tratado de nomadologia”: “O nômade tem um território, segue trajetos costumeiros, vai de um ponto a outro, não ignora pontos (de água, de habitação etc.). Mas a questão é diferenciar o que é princípio do que é somente consequência na vida nômade. [...] É falso definir o nômade pelo movimento” (1980, v. 5: 50, 52). O nômade, ao contrário do migrante, não vai de um ponto a outro, “os pontos são para ele alternâncias num trajeto” (id. *ibid.*: 51). A escatologia calon explicita a renúncia da ligação com a terra. O modo pelo qual os Calon se relacionam com a terra remete ao que Deleuze e Guattari chamam de “desterritorialização”. Não são “nômades” no sentido comum analisado no início deste capítulo, 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-no dentro de si, mesmo que parados. Neusa resumiu

²² É importante lembrar que “fixar”, no contexto calon, também está associado ao “trabalho *gadje*” – assalariado, com carga horária determinada, marcado pela subordinação – que se opõe à “viagem”, como vimos enunciados por calins anteriormente (cap. 1). Virgínia Bueno, em sua pesquisa sobre espacialidade e territorialidade entre calons em São Paulo, colheu o seguinte depoimento, que dá suporte a essa analogia com o trabalho: “Eu hoje trabalho, estudo, e sou *morador*, mas antes de ficar velho abandono tudo para ser feliz”, Luiz Soares Nogueira – “calon sedentário”, Tatuí, setembro de 1990 (Bueno 1990: 69)

essa ideia quando disse que, em viagem, “o mundo *passa*”, ou seja, não é o calon que está em movimento, mas o mundo em torno dele. Na formulação dos filósofos: “Só o nômade tem um movimento absoluto, isto é, uma velocidade” (id. *ibid.*: 53). A vida só pode ser pensada como um fluxo, uma “vida de correria”, e se eles estão, vistos de fora, “parados”, a recusa de ligação com a terra permanece atuante. Como diz João Cabral, “O cigano desliza por encima da terra/ Não podendo acima dela, sobrepairado/ Jamais a toca, sequer calçadamente, Senão supercalçado: de cavalo, carro”.²³ Estar “parado” não significa tornar-se “sedentário”, mas antes configura um “movimento em velocidade zero”. Do mesmo modo, o “sedentário” não se define como alguém que está “parado”, mas como alguém que se *territorializa*, que cria uma relação com a terra, uma relação de propriedade, de pertencimento.²⁴

Modos e velocidades: categorias nativas

Os Calon fazem distinção entre diferentes modos de se relacionar com os lugares. *Viajar, andar, morar, passear, parar, pousar*, são categorias que descrevem “velocidades”, são modos de se desterritorializar. Diferentes velocidades implicam diferentes estilos de vida, dificuldades, oportunidades de negócio. Os Calon opõem o *andar/viajar* ao *parar/morar*, mas mesmo essas categorias contêm múltiplos significados. Rosa diz que faz mais de vinte anos que não *anda* mais. Ela se refere a um tipo de viagem em lombo de animal, sem um período de pouso mais longo, “de

²³ João Cabral de Melo Neto tem uma série de poemas dedicados a ciganos, e mesmo um volume inteiro, *Andando Sevilha* (1989), inspirado por sua estada como diplomata em Sevilha. O trecho citado é parte de *A educação pela pedra* (1965).

²⁴ Monografias sobre mobilidade guarani guardam diversos paralelos com a etnografia calon. Elizabeth Pissolato argumenta que as andanças resultam de um conjunto de fatores ligados: “à fase de vida do indivíduo em foco, aos movimentos anteriores de seus parentes, às oportunidades concretas de mudança de vida que se lhe colocam. A impressão que se tem é que ‘mudar’ está no horizonte de toda e qualquer pessoa mbya, e que a decisão sobre o assunto [...] não é matéria previsível” (2006: 108). A tese de Evaldo Mendes da Silva (2007) revela uma espantosa semelhança entre a organização social das aldeias e os pousos calon, tendo em comum o parentesco como base da formação de unidades de consumo e liderança, a mudança como algo intrínseco ao *ethos* guarani e calon, e a imprevisibilidade como modo de se relacionar com o tempo. É claro que há diferenças cosmológicas significativas: os Calon não possuem nada semelhante ao mito da Terra sem Mal, aos rituais, à concepção do sobrenatural, mas me interessam as conexões possíveis. Nesta comparação podemos identificar elementos que “andam juntos”, isto é, parecem ter afinidades eletivas nessa “equação nômade”: as soluções de transporte, as formas de morar, a negação da ideia de território, a relação com o branco/*gadje*, o papel do parentesco nos deslocamentos, um conjunto de traços se associam em torno desse “nomadismo cosmológico”.

barraquinha”, carregando o mínimo necessário, acampando precariamente sem geladeira, fogão ou televisão. O *andar* nesse contexto se opõe ao *parar*, que ela qualifica como “uma vida muito boa”, em barraca grande, bem arrumada, com água e luz, eletrodomésticos novos, parando por um tempo.²⁵

Já em Jaboticabal, os Calon dizem que “*pararam* um pouco” “*estão morando*”, e opõe essa vida à “viagem”. *Parar* é aqui equivalente a *morar*. Empregado como verbo intransitivo, o conceito de *morar* significa “viver em uma casa”, pensado como uma vida parada. O chefe da *turma* de Jaboticabal, que comprou uma chácara e construiu uma casa, esclarece as diferenças entre essas “velocidades”:

Eu sou o chefe da *turma* aqui, então, se eu sair pra *viajar*, a *turma* sai, se eu não sair, a *turma* fica tudo *parado* aqui comigo, eles não vai sozinho sem eu. [...] Se sai assim, é passageiro: 30, 60 dias, e tá de volta, mas quando tem uma *viagem* longa mesmo, tem que ter um chefe no meio, pra rebater alguma coisa, pra combater isso aí.

Eu não tenho plano de sair daqui. Meu destino é morrer aqui na minha casa. Já cansei de *viajar*, já sofri muito na *viagem*, já tomei muita chuva, muito sol, já passei muita fome, então agora, graças a Deus, eu não vou sair daqui mais. A ciganada tá mudando de vida.

Ao mesmo tempo que o chefe opõe o *viajar* e o *parado*, apresenta elementos para compreender uma noção de *parado* dissociada da imagem de fixidez, que estabelece uma relação de identificação com o espaço. Viagens “passageiras”, de 30, 60 dias, são comuns, mas não são consideradas “*viagem*”, pois há um ponto de referência ao qual se retorna. Embora ele diga claramente que “não vai mais *viajar*”, o imaginário e o discurso da *viagem* como algo potencial se mantêm presentes: “Se eu sair pra *viajar*, a *turma* sai”. Por outro lado, se fica evidente que o *morar* “muda” a vida da ciganada, também se comprova que a desterritorialização se expressa em outras modalidades: viagens “passageiras”. A jovem calin que está *morando* em Jaboticabal imagina sua situação como provisória: “A gente sai pra *viajar* alguns tempos, *mora* de novo, daí sai de novo, aí depende o quanto a situação dá pra *morar*, e quanto não dá. Aí sai pra

²⁵ A família de Rosa e Chalaque permaneceu no pouso de Itapecerica por dois anos (de meados de 2007 a meados de 2009), depois se mudaram para Jundiaí, onde compraram uma casa; depois de três meses ali, voltaram ao pouso de Itapecerica, onde estão até agora (jan. 2010).

viajar. Não é tudo que a gente quer que a gente pode conseguir”. Há, assim, uma abertura para o imprevisível, que torna dinâmicas as concepções de *morar* e *viajar*.

A *turma* que se instalou no pouso de Chalaque dizia que estava “viajando”, e que seus “trens”²⁶ estavam todos guardados em Jaboticabal. Os Calon de São Bernardo, que estavam acampados havia cinco anos naquele terreno, contaram que tinham casas alugadas para *gadjes* em Itapetininga, para onde se mudaram um ano depois de minha estada. Chalaque também comprou uma casa em Jundiaí, mas como o prefeito não deixou que outros parentes pousassem em terrenos vagos do município, acabaram voltando para o *pouso* de Itapecerica da Serra, deixando a casa alugada para *gadjes*.²⁷ Em Santa Fé do Sul, os Calon haviam formado um bairro, conhecido na cidade como “baixada dos ciganos”.²⁸ E justamente esses Calon, que em 2001 viviam em casas havia mais de quarenta anos, é que concebiam o *viajar* como o principal atributo distintivo do *cigano*, definindo o *gadje* como aquele que “não viaja”.²⁹ A compra da

²⁶ Referiam-se a colchas, cobertores, cortinas que fazem as barracas ficarem “bonitas”, “arrumadas”.

²⁷ Uma das grandes dificuldades enfrentadas pelos Calon é justamente a de encontrar *pousos*. O exemplo de Jundiaí mostra como se dá a exploração de espaços novos. Chalaque avaliara que essa região de Campo Limpo Paulista era um bom lugar para fazer rolo de cavalo, sua grande paixão. Comprou então uma casa ali. Mas para que esse projeto se desenvolvesse, seria preciso encontrar *pousos* ao redor da casa, para atrair familiares e formar uma *turma* ali, tal como Dirceu fez em Jaboticabal. O projeto esbarrou, porém, nas relações com as autoridades locais, que no caso em questão falharam. Ao contrário, em Itapecerica, Chalaque diz “conhecer todo mundo”. No casamento de sua filha compareceram vários policiais, amigos da família há muitos anos. Um deles de origem rom. A permanência em uma região se estende em razão das boas ligações com as autoridades (prefeitos, polícia) locais.

²⁸ A situação dos Calon de Santa Fé pode ser aproximada à etnografia de ciganos Rom na cidade de Barvale, Califórnia. Anne Sutherland (1975) mostra a crescente preferência por casas na virada dos anos 1960 para os 1970. Usando a palavra *tsera*, barraca, para casa, os Rom revelam uma continuidade na percepção do espaço de ambas. A *tsera*, unidade econômica e residencial básica, se mantém nas casas. Famílias extensas de três gerações, de doze a quinze pessoas, na média, compartilham refeições, tarefas domésticas e o dinheiro recebido. A noção de *kumpania*, palavra rom associada ao grupo de famílias que viajam juntas, se reproduz na cidade. Há uma preferência por viver em casas que estejam próximas umas das outras. Os constantes reagrupamentos e a chegada de parentes criam um “bairro”. Sutherland acompanha a ocupação de uma área ao longo de quatro anos, no cruzamento de duas avenidas principais da cidade. Mas o fato de morar em casas não impediu uma extrema mobilidade. Parte das famílias tem trailers. Muitos usam a casa como base e empreendem viagens constantes.

²⁹ Entre as etnografias sobre ciganos, a de Judith Okely sobre os Traveller-Gypsies da Inglaterra é uma das que mais se dedica ao tema dos deslocamentos. Ela observa os padrões sazonais, as recorrências históricas e os aspectos como a oportunidade de trabalho, que

casa e mesmo o *morar* não podem ser tomados irrefletidamente como índices de “sedentarização”, pois a relação que se estabelece com ela e o modo de pensar o espaço se mantêm desterritorializados.

Há ainda entre o *morar* e o *andar* outros conceitos que descrevem deslocamentos intermediários. *Passear* significa um movimento que pode durar de algumas horas a vários dias, e que é considerado de curta duração. *Passeia-se* nos pousos de parentes em outras cidades ou zonas da metrópole. A irmã de Rosa, que estava pousando na Zona Norte de São Paulo, vem visitá-la em Itapeverica no domingo, ela veio “*passear ta a Rosa*”.³⁰ A viagem de quatro dias que fizemos com Tata para visitar seu irmão em Rio Branco do Sul também se considera um *passeio*.³¹ Comparando a antiga vida em São Paulo e a atual em Jaboticabal, uma jovem calin diz que “sente saudade de *passear*, fazer compra, mas de *morar*, não”. Finalmente, *pousar* tem a acepção específica de “passar a noite” na barraca ou na casa de alguém. Portanto tem uma curta duração. O *passear* e o *pousar* são movimentos *relativos* ao lugar em que estão suas casas e barracas, mas, como este não é concebido como um “lugar fixo”, essas formas de se movimentar são desdobramentos da desterritorialização, pois criam

definem os percursos dos Travellers. O acesso a terrenos mostra-se com frequência um foco de conflito com locais *gorgios* (*gadjes*), moradores ou autoridades. A disponibilidade de locais de acampamento é imprevisível. De modo geral, os terrenos possíveis de acampar estão mapeados, já que as viagens ocorrem sempre dentro de uma área. Segundo a autora, essa área tem sido a mesma nos últimos 150 anos. Há entre eles um forte discurso da viagem – se autodenominam Travellers – em oposição ao sedentarismo: “Eles nunca vão conseguir nos impedir de viajar. Sempre haverá Travellers na estrada, não importa quantos alojamentos eles construam”. “A viagem está em nosso sangue.” “Um cigano tem que se manter viajando. Se não, não é um cigano”, são algumas das falas reproduzidas por Okely (1983: 128-29).

³⁰ “*Ta*” é uma contração que significa “para o lado de”, “na direção de”, muito difundida entre os Calon em diversos contextos: “Vem passear cá *ta* mãe”, “vai *ta* o Lolô?”, “foi *ta* os parentes do pai dele”.

³¹ Em um passeio busca-se confirmar o estado de saúde de um parente ou a situação doméstica de uma filha. Atualizam-se informações sobre parentes em outras cidades, compartilham-se receitas médicas. Em particular, circulam embalagens de remédios, revelando um circuito de automedicação que se transmite por parentesco. O sobrinho de Tata faz propagando de dois medicamentos: “Este aqui (Frotax) é bom pra reumatismo, dor de cabeça, dor de corpo, dor de coluna, pra tudo o que você pensar nesse mundo”; “Esse Jaracá (Arajacá? Janaca? Anagá? NH? – a pronúncia variante não me permitiu identificar a que medicamento se referiam) 3 é um por dia. Se tomar uma caixa dele, dá uma força que vou te contar! Urina de cor verde. Vitamina do sangue. Ela é muito boa. Vich! Você, Joana, devia tomar esse aí. O menino era magrinho e agora tá encorpado”. Tata fica com a caixa de remédio e em outra oportunidade mostra-a a parentes que a visitam em seu pouso. As receitas circulam, prescindindo de consulta médica.

trajetos que não estão atrelados a espaços físicos, mas à rede de parentes. Trata-se de uma *espacialização afetiva*, ditada pelas relações entre pessoas.

Há ainda exemplos radicais de calons que “não *param*”, isto é, não se estabelecem sequer por alguns meses em um *pouso*. Uma calin, sobrinha do chefe de Jaboticabal e prima-irmã de Rosa de Itapecerica, estava pousando com seu marido e seu filho bebê em Mané Feio, na zona norte de São Paulo, havia um mês. Ela relata: “Nós tava em Suzano. Antes nós tava em Morato; Morato nós mudamos pra Suzano, Suzano nós mudamos pra cá. Nós quase num para em muito lugar assim, não. Sempre a gente vive mais andando”. Preta, calin “do Sul” que vive, casada, entre os “mineiros”, diz que seu irmão “não para; viaja o tempo todo, não aguenta ficar parado, não dorme mais de um dia”. O resultado desse panorama é um constante trânsito de pessoas em diversas “velocidades” (*andando, viajando, passeando, pousando, parando, morando*) dentro de um circuito mais ou menos conhecido.

Restaria ainda investigar os motivos da “aceleração” ou “desaceleração” dessas velocidades. Não será possível desenvolver uma análise detalhada desses modos de se movimentar, que por si só constituiria o tema de uma pesquisa, “seguindo os atores”. Limito-me a levantar alguns pontos que parecem relevantes na decisão de *parar, viajar* ou *passear*. Os Calon de Jaboticabal que estão comprando casas e *morando* apontam como principal motivo dessa escolha o fato de ser um lugar “bom pra rolo”, onde tem muito “*garron* conhecido” na cidade, na prefeitura, onde têm uma cartela de clientes “certos”, enfim, onde criaram uma rede de negócios rentável com os *gadjes* da região. Isto não impede que viajem constantemente (usando barraquinhas ou *pousando* com parentes) a cidades pequenas nos arredores, ou mesmo a São Paulo, para buscar mercadorias, visitar parentes, consultar-se com médicos ou assistir a festas de casamento ou enterros.

Outros fatores podem, no entanto, interferir nessa “estabilidade”. A morte de um parente pode desencadear a mudança, embora no caso do chefe de Jaboticabal isso não tenha ocorrido. O conflito com outros calons ou com *gadjes* é também motivo de deslocamento. A mudança repentina de uma *turma* ao pouso de Itapecerica devia-se

ao fato de a polícia os ter acusado de porte de armamento,³² ainda que nenhuma arma tenha sido encontrada no acampamento. Visada, a *turma* mudou de pouso. Mas não permaneceu muito tempo, pois logo correu o boato de que um calon inimigo estava prestes a sair da cadeia com a intenção de matar o chefe dessa *turma*. O motivo estava subentendido, e negavam-me uma explicação a respeito.

Em circunstâncias como essa, evita-se a região, mudando-se para longe, onde o inimigo não tem parentes, e portanto não fica “apoiado”. Renata conta, em conversa gravada por Luciana, que os irmãos se mudaram de um *pouso* porque “chegou muito goiano. E o Deuzinho como é bebo...”, Luciana pergunta: “Deu briga?”, e ela responde: “Briga não!! Deuzinho caiu fora antes do tempo! Minha filha, tu acha que meu irmãozinho ia esperar?!”. Um velho calon dá conselhos a seu sobrinho, que está procurando um novo pouso para explorar economicamente: “Pro lado de Ourinhos não! Tem muito inimigo nosso por lá! Por aqui [Curitiba] você não topa com Loro, Ribem, não vai pro lado dos inimigo nosso, não!”. Essa concepção de uma região “de parentes” versus uma região “de inimigos”, ou de “ciganos estranhos” (ex. goianos) cria “áreas políticas” que devem ser consideradas nos deslocamentos. Áreas política, é preciso reforçar, não se confundem com “territórios”, pois tanto parentes como inimigos são desterritorializados. Se o *parar/morar* não significa fixação, o *viajar/andar* tampouco significa “errância”, o movimento, sendo absoluto, não se define com relação ao espaço físico, o território, mas sim à rede afetiva de relacionalidade – parentes, inimigos, estranhos, *gadjes*.

C) Um presente extraído

A escatologia calon e, sobretudo, o *trabalho* (o luto) que se realiza para erradicar o morto do mundo dos vivos revelam uma máquina calon de supressão do passado em nome do presente. Esse labor cuidadoso de apagamento de rastros – que inclui queima

³² Soube da acusação pelo próprio delegado, quando eu acompanhava dois calons à delegacia para liberar o carro apreendido na noite anterior. Depois de várias horas de espera, o delegado me chamou e solicitou que eu advertisse os “ciganos” que havia uma denúncia de que eles portariam armamento pesado, ligado ao tráfico de armas. Seu discurso diferenciava “ciganos” de “marginais”, buscando minha cumplicidade para esclarecer aos “ciganos” a gravidade de se envolver com o tráfico de armas. Pessoalmente, embora eu saiba que a maioria dos Calon tem pequenas armas guardadas nas barracas (nunca portadas com ostentação), jamais vi movimentação de armamento pesado nos acampamentos em que vivi ou visitei.

dos objetos do morto, abandono do lugar, silêncio e evitação do nome, recusa em ingestão de alimentos que lembram o morto e destruição de fotos – indica para um modo de historicidade que nega o passado. Nesse sentido, poderíamos aproximar o modo calon de *se pensar no tempo* da clássica noção levistraussiana de “sociedades frias”, definidas pelo antropólogo como resultado de “uma maneira subjetiva de se relacionar com a história [...], ignorando-a e buscando neutralizar seus efeitos”, em oposição à de “sociedades quentes”, cuja atitude é antes de “se inclinar diante da história, sucumbindo a ela” (Lévi-Strauss 1993: 9). Não se trata de criar grandes divisores, mas de compreender diferentes atitudes diante do passar do tempo. Caberia, contudo, uma observação sobre esse ponto, pois, se as sociedades frias são aquelas que “acalentam o sonho de permanecer tais como imaginam ter sido criadas na origem dos tempos” (id. 1998: 108),³³ isto é, aquelas que lançam mão da mitologia para pensar sua relação com ancestrais fundadores, a atitude calon diante da história propõe um desafio ao modelo de Lévi-Strauss.

Os Calon não falam de seus ancestrais, não contam histórias míticas, não exercitam sua memória individual de modo a torná-la uma memória coletiva. Quando se pergunta a um calon idoso como viviam seus avós, dizem “não lembro mais”, “a gente não guarda isso”. As crianças de hoje não sabem nada da vida daqueles que já morreram; os mais velhos não relatam as histórias de vida deles, não pronunciam seus nomes, não guardam fotos. Os eventos passados não são incorporados como memória coletiva pelas gerações seguintes. Isto explica porque, além de negarem um passado, os Calon também recusam a noção de origem. Como vimos nas respostas dos Calon à questão “de onde vieram”, a origem é entendida como o ponto de partida da última parada. Pensada como “colada ao presente”, a “origem” não passa de um acontecimento passado próximo ao tempo presente, em continuidade com as pessoas por meio de sua memória pessoal e limitada à duração de sua experiência de vida. O fato de os Calon não elaborarem uma explicação para “sua origem”, no sentido que nós lhe damos – de “fundação”, ou mesmo de “procedência” – coincide com a concepção que eles têm do “fazer-se calon no presente”. Como é possível extrair um

³³ Para uma análise das concepções de Lévi-Strauss sobre a história, ver Goldman 1999 e Schwarcz 2005.

presente significante de um fluxo de tempo contínuo? Buscarei a seguir explorar essa questão a partir de categorias calão de temporalidade.

Vivendo para o presente

O tema da “ênfase no presente” foi objeto de uma coletânea organizada pelos antropólogos Michael Stewart, Sophie Day e Evthymios Papataxiarchis (1999), na qual reúnem, sob a rubrica “populações marginais que vivem para o momento”, etnografias de contextos tão díspares como prostitutas em Londres, free-lancers japoneses, ciganos húngaros, camponeses gregos, caçador-coletores amazônicos e pescadores de Madagascar. Na introdução ao volume, os autores levantam algumas características comuns da vida dessas pessoas que demonstram “desdém pelo futuro e desinteresse pelo passado” (1999: 2), argumentando que um presente atemporal só se realiza mediante uma inversão excepcional das práticas do *mainstream*. Liberdade e autonomia são valores em contraponto a outros institucionalizados e presentes na sociedade mais ampla, que organizam a reprodução social a longo prazo e ao mesmo tempo produzem relações hierárquicas (id. *ibid.*). “Em resposta a isso, pessoas [ou “povos”] que vivem para o presente tentam desvincular-se dessas instituições”, fazendo de sua concepção de tempo uma “ferramenta poderosa de resistência” (id. *ibid.*: 3). Os exemplos considerados mostram o que os autores chamam de “processos de encapsulamento” – e que eu entendo como “socialidades no interior de sociedades” – em situações muito diversas, indicando que o “viver para o presente” é uma resposta ativa, e não passiva, a condições de marginalização. Os pesquisadores enfatizam a *agência* dos atores, contra os sentidos de passividade e “vitimização” que cercam o senso comum sobre eles.

A ideia de uma “orientação para o presente” se aproxima do conceito de “retorno imediato” introduzido por James Woodburn (1979, 1982, 1991) para descrever o modo de vida dos Hadza, caçador-coletores do leste africano. Entre as práticas apontadas como próprias desse modo de vida constam a caça e coleta de alimentos, o comércio ambulante,³⁴ a mobilidade, o consumo imediato de comida, a fruição do

³⁴ Os autores fazem uma aproximação interessante entre a atividade de coleta de alimentos na Floresta Amazônica pelos Huaorani (cf. Rival in Day *et alii* 1999) e a atividade dos Rom da Hungria, que reviram e coletam lixo, comercializam, esmolam e leem a sorte. Ambas teriam em comum o princípio de “colher sem semear” (Day *et alii*. 1999: 4).

tempo, a satisfação (alegria), uma cultura da abundância para gasto imediato e alto grau de compartilhamento e afetividade em atividades como beber, cantar e apostar.

Sob essa perspectiva é possível recuperar alguns aspectos da etnografia calon apresentada até o momento, propondo uma interpretação mais ampla. A negação da ancestralidade se expressa tanto na escatologia calon e no trabalho do luto, como nas concepções de língua e nome. Como vimos anteriormente (nos caps. 5 e 6), a língua – o *chibi* – e o nome efetivo são pensados não como “dados” pelos pais, mas como construídos na experiência do presente.³⁵ A língua é concebida como um conhecimento a ser adquirido, e não, tal qual a língua materna, uma “língua dada”. A língua dada para eles é o português. Igualmente, o nome dado no nascimento será depois substituído por um apelido inventado no presente, este sim individuante.

A relação dos Calon com o consumo de alimentos também é significativa de uma “orientação para o presente”. Não se cultivam roças, pois “não adianta plantar pra largar depois”. O consumo não depende da espera de frutos do trabalho. Em resumo, não se trabalha no presente para desfrutar do rendimento no futuro. Essa máxima se comprova na ostensiva recusa de ingerir comida “amanhecida”. Como já foi dito (cap. 4), a comida preparada para o almoço não é reaproveitada para o jantar, e de modo algum consumida no dia seguinte; jogam-se fora todos os restos, às vezes panelas inteiras de arroz: não importa o desperdício. A imagem da abundância, ou como dizem os Calon, da “fatura”, que caracteriza vários dos exemplos citados por Day e outros (op. cit.), remete à ideia de uma vida compartilhada no presente, indiferente ao futuro. Nesse sentido, o futuro, tanto quanto o passado, é negado como foco da ação.

Inúmeras situações demonstram que a atitude calon em relação ao futuro é marcada pela imprevisibilidade. Maria conta que a decisão de mudança do *pouso* em São Miguel, onde estavam antes de Itapecerica, foi anunciada ao amanhecer de um dia, com a chegada do caminhão, sem qualquer aviso prévio por parte do chefe. “Não deu tempo de arrumar nada, tudo foi decidido de um dia para o outro.” Uma velha calin de Jaboticabal soube de nosso retorno a São Paulo e pediu alguns minutos para juntar suas coisas e nos acompanhar. Ela chega sem avisar ao acampamento de Itaim

³⁵ Michael Stewart observa a relação dos Rom da Hungria com o passado: “Para os Rom, aspectos essenciais da identidade de cada um não derivam do passado mas são aprendidos em conjunção com seus contemporâneos” (1991: 58-59).

Paulista, onde vive sua irmã. Lembro-me dos primeiros contatos com os Calon de São Bernardo, quando eu buscava combinar uma ida com as calins à cidade. Era impossível marcar um dia e horário sem ver frustrado o acordo. Uma vez haviam viajado, outra vez resolviam ficar lavando roupa nas barracas, outra, ainda, tinham de levar a mãe ao médico. Em uma entrevista, o Padre Rocha, da Pastoral de nômades, descreve experiências similares:

Padre Rocha: Eu tive agora uma coisa inédita, porque eles pedem em geral as coisas de hoje pra amanhã. Hoje é dia 1º de março e os ciganos de Suzano marcaram um casamento para o dia 24 de março. Lá em Suzano. Já tem uns três dias que marcaram. Então, com quase um mês de antecedência marcaram um casamento, pra mim, é inédito!

Florencia: Normalmente é de uma hora para a outra?

Padre Rocha: Amanhã ou na semana que vem, no máximo uma semana de antecedência. E depois daqui uma semana, você descobre que se atrapalharam no dia – era sábado, mas não era, era no domingo e vai no sábado.

Na virada de 2009 para 2010, quando telefonei para desejar feliz Natal, Chalaque aproveitou para me convidar e solicitar que eu filmasse o casamento de sua filha Luana, no dia 19 de janeiro. Aceitei de pronto. No dia 4 de janeiro fui visitá-los. Mostraram-se surpresos quando lhes disse que faltavam duas semanas para o casamento. “Não é esta semana, é a outra?”, “Não! É duas semanas e uns dias, que vai cair na semana”, corrigiam-se mutuamente. Eles não haviam ainda contatado o padre, e me pediram para telefonar-lhe ali mesmo. A data e o horário foram fixados com a minha mediação. Quando, no dia 19, chegamos à igreja, numa carreta de camionetes, carros e ônibus, o padre Rocha me disse aliviado: “Eu estava atrás do seu telefone, aquele foi o único contato; com cigano, nunca se sabe!”. O caráter imprevisível dos eventos, viagens, passeios e atividades do cotidiano é flagrante. Há uma grande abertura e maleabilidade para decidir no instante presente sobre o futuro. Um futuro imediato, isto é, um futuro que é decorrência direta do presente.

Há, entretanto, uma atividade que burla o imprevisível. Os Calon, além de fazerem rolo, emprestam dinheiro a juros. Essa prática está mais ligada ao “retorno demorado” do que ao “retorno imediato” do rolo e da leitura da sorte. Esses Calon “mineiros” emprestam dinheiro com juros de até 10% ao mês, que “fica preso um, dois anos”. “Nós empresta 20 mil, fica 39, 40 mil”, conta um rapaz. “Chalaque tá com dinheiro

emprestado até São João”, motivo pelo qual não devem mudar-se antes dessa data. “Eu empresto 2 mil pra dar 700, se não, não empresto não; 6 meses tá bom”. Quatro calons trocam informações acerca do empréstimo, em conversa gravada por Luciana:

Coié: O *garron* falou: “Tô indo pra Tereza Barreto e não sei o dia que eu volto, então eu vou te pagar. Fico três meses e dez dias. Falta três meses pra São João. Me deu R\$ 500 de juros. Era seis meses pra ele me dar R\$ 800.

Ramon: Ah, mas levou uma cara boa! Três meses pra te dar 500 conto? Tu tinha que esperar mais!

Coié: Daí já fui e emprestei pro Ronaldo de novo, a 15%. Ele não quis, aí eu falei assim: você dá 200 e eu vou comprando aí. Eu tava devendo 100 [no mercado]. “Você me desconta 100, e 100 você me dá em compra”.

Ramon: O picado é que dá mais lucro: é nós que não calcula. Você empresta 2 pra um, 2 pro outro, 2 pro outro, é picado.

Marquito: Daí não é picado! 2 [R\$ 2 mil]? Picado é 100, 200 conto por seis meses. Depois tu vai fazer a conta, sai o mesmo dinheiro.

Coié: Olha pra tu vê que cacetada: eu tava emprestando pro Pio, a 5% ao mês. Com um ano! Ele fala que seis meses não dá, que ele tá girando com o dinheiro.

Fabinho: Então tu não tem que emprestar, não. Tu tem que dizer assim, em seis meses cê me dá os juros; aí depois tu continua com o dinheiro de volta.

O empréstimo envolve uma relação com o *gadje* que se desenrola no tempo. Mas novamente o ganho não se dá às custas de um “*trabalho* no tempo”, já que a vantagem do empréstimo é justamente o fato de o dinheiro “trabalhar sozinho”, sem necessidade de produção ou troca. Logo, é uma estratégia econômica que se molda perfeitamente ao ideal de vida calon, alimentando esse tipo de situação em que um grupo de homens parece estar jogando conversa fora, enquanto o dinheiro está com o *gadje* “trabalhando sozinho”. A agiotagem pode, nesse sentido, ser pensada no campo semântico do engano, cujo objetivo é extrair vantagem do *gadje* “tolo”. Esse modo de “fazer dinheiro” dirigido para o futuro subordina-se, no entanto, à orientação da “vida no presente”, lugar privilegiado da socialidade. Pois, se os Calon “esperam” pelo dinheiro que está por vir, sua “vida” não é projetada *lá*, no futuro, mas intensamente vivida no presente, que se faz às expensas do *gadje*.

As conversas mostram como o cálculo é estimado de forma imprecisa, por intervalos de tempo mais ou menos constante (seis meses, até São João), levantando algumas

questões referentes à relação com o conhecimento *gadjé* (a matemática) e a temporalidade calon. De fato, o tempo *gadjé* é “contado”, “acumulado”, como se conta e acumula o dinheiro. Mas os Calon não se relacionam com o tempo, nem com o dinheiro, da mesma maneira que os *gadjés* o fazem. Isto deve ficar claro se analisarmos os contextos em que aparecem as conceitualizações calon sobre o tempo em relação ao calendário *gadjé*.

Calendário calon

Um pesquisador que se aventura entre calons pela primeira vez terá logo a oportunidade de notar a dificuldade de adequar sua lógica temporal à deles. Exemplo dessa situação foi o diálogo que se seguiu quando eu buscava estreitar laços para estender minha pesquisa de campo em São Bernardo do Campo, no final de 2006. Era dia 16 de dezembro, e eu perguntava a uma calin se poderia voltar em janeiro, em visitas diárias por algumas semanas. “Pode vir sim.” Então ela fez uma pausa e indagou: “Janeiro? Quando é janeiro? Demora?”. Em seguida, falamos do Natal que se aproximava, e ela perguntou: “Quanto falta pro Natal?”. E eu respondi: “Nove dias”. A calin mais velha se interessa e repete, “quanto falta?”, “nove dias”, repito. Então a primeira arremata: “Sem ser esta semana, a outra, né?”. As crianças dessa *turma* perguntam: “Que horas são?”, eu digo “12h15”. “Falta muito pra uma hora?”, ela continua. Eu esclareço: “45 minutos”. “E isso demora?”. Claro que há uma relação entre esse desconhecimento e a não-escolarização, especialmente entre as crianças. Mas em vez de formular o problema como carência em relação a nosso conhecimento, é mais interessante acumular dados e tratar de compreender a conceitualização calon do tempo de forma mais ampla.

Em uma oportunidade acompanhei Baú, uma velha calin dessa *turma*, a um médico indicado por parentes. Fomos até a clínica e o médico não estava. A recepcionista então deixou marcada uma consulta para a semana seguinte, numa terça-feira. Passados dez dias, quando voltei ao acampamento indagando sobre a consulta, me contam que a haviam perdido: “Ah, esqueceu o dia”. O marido *gajon* de uma das filhas de Baú, que havia anotado o número do médico, me pede para remarcar e conduzir a sogra à clínica. Essas primeiras impressões de campo se confirmaram em diversas ocasiões durante o campo que realizei em Itapeverica. De fato, a vida calon não tem agenda. Crianças e adultos não mostram desenvoltura para manipular o

calendário *gadje*, a sucessão dos meses, e até a dos dias da semana. É comum perguntarem: “Em que mês estamos?”, “Que mês vem depois deste?”, ou “Que dia é hoje? [quarta] Faltam quantos dias pra sábado?”. Há, sem dúvida, diferenças de aptidão entre as pessoas. A velha Tata tem certo domínio de soma³⁶ e sucessão dos meses, ela diz: “Hoje é 25 de janeiro, faltam seis dias pra acabar o mês”, enquanto sua filha, de cerca de quarenta anos, parece lidar com a contagem de maneira muito rudimentar pois, ao ouvir isso, vira-se para mim e pede confirmação: “É?”. Mas de modo geral, homens e mulheres não têm o calendário *gadje* incorporado, e têm dificuldade de segui-lo em eventos em que o conhecimento dele se faz necessário. Por outro lado, não se pode dizer que há um desdém absoluto em relação ao calendário *gadje*. Ao contrário, parece-me que os Calon retêm dele o que lhes interessa. As calins têm total clareza quanto à diferença entre o começo e o final do mês. Nos últimos dias do mês não vão à cidade (ao centro) para ler a mão, porque “ninguém tem dinheiro”: “Tem que ser dia de pagamento, daí vai num cantinho e faz direito, consegue R\$ 50, R\$ 60, de aposentado, empregado”.

Mais significativa é, entretanto, a concepção da passagem do tempo marcada por dois eventos fundamentais: São João (24 de junho) e Natal (24 de dezembro).³⁷ O tempo é pensado em períodos sazonais de exatos seis meses. Uma calin, falando das dificuldades de limpar a barraca, revela esse balizamento: “Nessa época de São João é mais ventoso, tempo mais de vento, mais sujo, agora, tempo de Natal não tem vento, não tem nada, as coisa para mais limpa”. Chalaque tem um dinheiro emprestado

³⁶ Também assisti à cena em que uma velha manipula um montinho de notas de R\$ 2 para contar. Ela as folheia, enquanto eu conto, de longe, cinco notas. Ela as folheia novamente e pergunta: “Quanto tem aqui?”, e entrega o bolinho de notas ao marido, o velho Lolô, irmão de Tata e antigo chefe dessa turma. Ele as conta cuidadosamente, depois as repassa e diz: “Dez reais”. Caso similar é o gravado por Luciana, em que o chefe da turma de Jaboticabal pede a ela que leia um papel onde estão anotados os valores e as datas dos empréstimos concedidos a um *gadje*. Estes que poderiam ser considerados exemplos da ignorância e incapacidade calon não impedem, contudo, que os sujeitos ganhem e façam circular grandes fortunas. Um estudo aprofundado que “siga o caminho” da riqueza (dinheiro, carros, empréstimo, ouro etc.) entre os Calon pode contribuir para o conhecimento de modos calon de cognição. Minha pesquisa deixa a desejar nesse ponto, em função de contar com um acesso restrito às transações comerciais, exclusivas ao mundo masculino.

³⁷ Note-se que as datas praticamente correspondem aos solstícios de inverno e verão. A informação é relevante, pois indica que, dada a possibilidade de compreender os ciclos temporais baseados na “natureza”, os Calon “escolhem” uma linguagem alternativa, oferecida pelo calendário *gadje*.

“preso” até São João. Seu tio Lolô diz que não pode se juntar a ele agora, “só depois do Natal, porque não tem dinheiro pro caminhão”. O casamento de uma menina em Jaboticabal foi marcado “dois meses pra frente do Natal”, e o de outra, “em São João”. O luto, independentemente de quando se inicia, é provável que termine em São João ou no Natal, sempre durando mais de quatro meses. Assim, se a morte ocorre em novembro ou dezembro, o luto dos parentes consanguíneos durará até São João ou até o Natal seguinte, e assim sucessivamente.

Esses enunciados permitem extrair uma concepção calon de tempo. Natal e São João são duas datas do calendário católico *gadje* que servem aos Calon como marcas periódicas, associadas a duas “estações”, a do tempo “ventoso” e a do tempo “mais calmo” que se sucedem repetidamente. O calendário calon é, portanto, circular, qualitativo (tempo “do luto”, “da festa”, “do dinheiro”, “dos antigos”), construído pela alternância de dois eventos, extraído de um calendário cumulativo, quantitativo, *gadje* dado. A ideia de que a cada Natal transposto se “acrescenta” um ano (2008, 2009, 2010), não parece a cara aos Calon. É possível ouvir de um calin que “faz mais de vinte anos” que não *andam* mais, mas certamente essa informação não será oferecida como uma data precisa (1989) de nosso calendário.³⁸ Antes, ela será concebida em termos da reprodução social: “Eu, na idade da Luana (sua filha de 13 anos), ainda *andava* de animal. Quando casei é que parei”. O tempo percebido é o tempo do ciclo de vida, um tempo circular, que se renova a cada geração, e orienta a ação para o presente. A negação do passado tem como contrapartida um trabalho constante de performance cotidiana, na qual os Calon se fazem Calon no presente. O corte com o passado permite que o mundo do presente seja percebido como mundo dado, “inato”, e não como um mundo construído pelas ações do homem no passado e recebido pelas novas gerações. Em outras palavras, quando os Calon dizem que fazem determinadas coisas “porque é a tradição”, não estão se referindo a uma noção de tradição histórica que remonta a gerações e gerações. O passado a que se referem é o passado da geração anterior, com quem se compartilhou parte da vida. A negação da ancestralidade, expressa claramente no apagamento do morto bem como na abdicação

³⁸ É igualmente muito comum, sobretudo entre os mais velhos, que não eram registrados na infância, a ignorância da data de nascimento. Em resposta à pergunta sobre a idade, Tata diz: 67, 69, 73. Os registros normalmente têm datas inventadas, por exemplo, 12 de outubro, dia de Nossa Senhora Aparecida.

da herança, tem como fundamento uma concepção de tempo que se mostra chave para compreender a inventividade na construção de uma vida calon no presente.

D) O espaço-tempo Calon e o ambiente *gadje*

O mundo do presente é percebido como um mundo *gadje* dado, a partir do qual se cria calonidade. As cidades, as fazendas, os terrenos para acampar, o mundo em que circulam os Calon é um mundo *gadje*. Os Calon não cultivam roças ou qualquer outro tipo de atividade que se configure dentro de um ideal de autossuficiência. Pelo contrário, do ponto de vista econômico, os Calon vivem dos *gadjes*, da compra, venda e troca de mercadorias em uma rede comercial que inclui ciganos e *gadjes*. Essa heteronomia, ou “dependência do outro”, se estende ao uso do “ambiente *gadje*”. Os Calon não reivindicam um território próprio, exclusivo e alternativo ao território *gadje*; o espaço em que circulam é o próprio espaço *gadje*. Embora calons e *gadjes* compartilhem o mesmo espaço, os primeiros o usam e o conceitualizam de uma forma particular, que cabe descrever. A primeira característica que chama a atenção é a facilidade com que o Calon se movimentam pelas estradas e grandes cidades sendo analfabetos. Para chegar a um lugar desconhecido, nós procuramos nos informar a respeito do nome da rua, lançando mão de um guia de ruas, e em seguida localizando placas indicativas que nos auxiliam a encontrar o local. Como fazem os Calon para se localizar em uma metrópole como São Paulo, movendo-se de carro, ônibus e metrô sem utilizar a sinalização, já que não sabem ler? Há de haver uma lógica nativa para lidar com esse espaço. A questão não pode ser posta diretamente aos Calon, que tampouco saberiam dizer *como* fazem. Alfred Gell analisa um problema similar quando se interroga sobre os processos mentais utilizados por navegantes da Micronésia para percorrer centenas de quilômetros, “sem recorrer a bússolas ou compassos” (Gell 1985: 272). O nativo não pode nos ajudar nessa investigação, argumenta Gell, pois ele mesmo não sabe como realiza a empreitada – tudo o que sabemos é que ele a realiza, só não sabemos como (id. *ibid.*: 276). O processo mental é similar ao do falante de uma língua em relação a sua gramática: ele pode falar a língua independentemente de conhecer as regras que a governam (id. *ibid.*). Somente será possível apreender a lógica e as ferramentas usadas se seguirmos seus deslocamentos e atentarmos para os modos de enunciar a relação com o espaço.

Uma visita ao médico

Saindo de São Bernardo do Campo, por duas vezes conduzi Baú e parte da família de carro a uma clínica médica. Na primeira ocasião, cheguei cedo ao acampamento com a intenção de acompanhar as mulheres à cidade para ler a mão. Logo me disseram que eu havia perdido a viagem, pois tinham de levar a mãe ao médico. Eu me ofereci para levá-las de carro. Um bom tempo se passou, todos foram tomar banho. Presenciei uma longa discussão sobre quem faria o trajeto. Estavam prontos para entrar no carro Baú, a mãe doente, seu marido, Oripe, as duas filhas, Joana e Vanusa, e o filho Xexéu. O marido de Joana não queria que ela fosse ao acampamento do Itaim Paulista, onde buscariam informações acerca do médico que havia curado uma velha calin “com o mesmo problema”. Xexéu logo desistiu (soube mais tarde que o motivo era o “ciúme” que sua mulher tinha de mim). Oripe quis ficar, mas Joana fez um escândalo, que não iriam “só as mulheres pra falar com os homens de lá!”. O pai cedeu, e foi se arrumar. Depois de muita gritaria e caras emburradas, entraram no carro e partimos. Do meu lado, Joana, e atrás os outros três. Não sabiam bem por onde ir, eu sugeri consultar o guia de ruas: “Você ouviu Baú? A *garrin* disse que vai olhar ali no livro o caminho pra chegar lá, hahaha”. Primeiro sinal de que meus instrumentos eram inúteis para compreender sua relação com o espaço. Impensável e risível a leitura de uma representação gráfica. Resolvi deixar-me guiar sem mais preocupações. Saímos de São Bernardo do Campo, zona sul da Grande São Paulo, e tomamos a Estrada Índio Tibiriçá, um anel viário. Passamos por Ribeirão Pires, até Suzano [foto 95]. Joana e Oripe conhecem bem o caminho, Joana aponta: “A caixa da manga ali é R\$ 2,00”. Oripe vai pontuando: “Aqui eu vim buscar a kombi que eu comprei; nesta favela aqui que o fulano veio morar com a *garrin*”. Percorremos um trajeto de 60 km até chegar ao Itaim Paulista, na zona leste, ao longo da qual marcações desse tipo foram enunciadas. Sem ler nenhuma placa, indicam: “Entra aqui”, “segue aquele Uno vermelho”, “vai por debaixo da ponte ali”, “cuidado com o radar”. O co-piloto demonstra destreza e familiaridade com o espaço em que circula.

Chegamos ao Itaim Paulista quase uma hora depois. O terreno, de cerca de 60 mil metros quadrados,³⁹ tinha mais de 35 barracas. Passamos ao largo de toda uma fileira

³⁹ Cálculo aproximado a partir de imagens do Google Earth. Ver imagens de satélite do terreno em questão em diferentes datas. [fotos 94-98]

95

Legenda

- Itapeceira - Santo Amaro: 15 km.
- Itapeceira - Francisco Morato: 63 km
- Itapeceira - Itaim Paulista: 78 km
- Itapeceira - Praça da Sé: 36 km
- Itapeceira - São Bernardo do Campo: 53 km
- Itapeceira - Jaboticabal: 360 km
- Itapeceira - Rio Branco do Sul: 415 km
- São Bernardo do Campo - Itaim Paulista
(visita ao médico): 212 km

Trajetos comuns

Os Calon se deslocam na cidade e entre cidades do estado de São Paulo, onde vivem seus parentes. As calins de Itapeceira leem a mão em Santo Amaro e no Embu. As do Itaim Paulista ficam na Praça da Sé. Todos eles (inclusive os de Jaboticabal) *passseiam* no norte da cidade, onde há vários *pousos* (Itaim Paulista, São Miguel Paulista, Mané Feio) e onde mora a costureira.

de barracas até o final da rua, onde estava acampado o compadre de Oripe e sua família.⁴⁰ Só havia homens na barraca, o que explica a recusa de as filhas irem sozinhas com a mãe a esse pouso.⁴¹ Apresentaram-me como familiar de Flávio, o marido *gadje* de uma das filhas.⁴² Ao solicitarem a informação sobre o médico, os homens começaram a se manifestar todos ao mesmo tempo, aos brados; um grande alvoroço para explicar o caminho do hospital “em Guaianazes”. Não tinham o nome do hospital, nem da rua, nem do médico. As explicações eram totalmente incompreensíveis para mim, contraditórias e complicadas. Citavam lugares conhecidos para todos, mas não chegavam a um acordo se tinham que pegar a rua “tal” “para cima” ou “para baixo” e assim sucessivamente. Finalmente, decidiu-se que a única solução seria que nos guiassem. Fomos seguindo a caminhonete de Euclides. Oripe mandou que parássemos num posto e deu R\$ 20 ao filho de Euclides, dizendo: “Põe R\$ 15”. O lugar era a 10 km dali, em Guaianazes, um trajeto tortuoso que nos tomou 25 minutos, impossível de ser descrito por meio de “marcações visuais” em uma única explicação verbal linear. Quatro horas depois de ter deixado o terreno em São Bernardo, finalmente nos deparamos com a constatação de que o médico não atende nesse dia da semana. Oripe reclama que Euclides ficara com R\$ 5 do troco e Baú dizia “perdemos o *radens* [dinheiro] do dia de rua”.⁴³ Na volta, confirma-se a

⁴⁰ O compadre de Oripe é Ocride, sogro de uma das irmãs de Rosa, e avô da noiva de Paulinho, para mostrar as conexões a partir de Itapecerica.

⁴¹ Como já foi discutido anteriormente (caps. 1 e 4), os espaços do acampamento são ocupados segundo um código genderizado muito preciso e invisível ao *gadje*. Homens e mulheres podem circular livremente entre as barracas de seus parentes consanguíneos imediatos, mas devem ser extremamente cautelosos na aproximação a barracas de outras turmas, como é o caso em questão. A transgressão desse código compartilhado demanda performance adequada (evitação de olhar, certa rispidez) que restitua o sentido de *vergonha*, caso contrário servirá de matéria para um fluxo de fofocas, cujas consequências podem ser até mesmo fatais (ver. cap. 5, *Performance, emoção e vergonha*).

⁴² Como eu estava com vestido “de calin”, ao dizer que eu era da família *gadje* de Flávio, justificavam o fato de eu dirigir, identificando-me como uma calin-*gajin*. De todo o modo, chama a atenção que quisessem mentir aos outros calon do Itaim.

⁴³ Um “dia de rua” para essas calins se define pelas horas que ficam no centro da cidade lendo a mão, entre 10 e 16h. No caso de Oripe, que é aleijado, uma das formas de ganhar dinheiro é pedir esmola na rua. Flávio me orientou a cumprimentar Oripe de longe quando o visse na rua, porque “às vezes o *garron* acha ruim, percebe que ele não precisa...”. No final de um dia, Oripe trocou as moedas que havia ganhado: R\$ 170. “Até que foi bom, não perdi o dia”, avaliou Oripe. Sua principal fonte de dinheiro, entretanto, provém sobretudo de rolos de carro, ouro e aparelhos eletrônicos.

96

97

Itaim Paulista

Vistas de satélite entre 2007 e 2010.

95 - Data aproximada: outubro de 2007.

96 - Data aproximada: março de 2009.

97 - Data aproximada: janeiro de 2010.

98 - Contexto urbano do *pouso* de Itaim Paulista, data aprox. março de 2009.
Todas as fotos de satélite foram extraídas do Google Earth.

98

99

obsessão por caminhonetes: “Olha aquela branquinha”, “aquela verde”, “S10”, “Ranger”.⁴⁴ No final do dia eu havia dirigido 200 km (marcados no odômetro do carro) dentro da cidade, para uma visita frustrada ao médico.

Duas semanas depois, Tereza me telefonou solicitando que a levasse ao dito médico. Decidi marcar eu mesma a consulta, Flávio-garron me forneceu os telefones e confirmei o horário para o sábado seguinte. Fui buscá-los às 8 horas da manhã. Começaram as negociações de quem iria. Depois de uma longa discussão, decidiram finalmente que iriam Baú, Oripe e um dos netos deles. Eram 9h30. Sempre insistindo em pagar a gasolina, como fizeram com os parentes que os guiaram ao hospital da última vez.⁴⁵ Oripe diz: “Vamos por ‘baixo’”, isto é, passando por Santo André.

O percurso parte de São Bernardo, atravessa Santo André, São Mateus, até chegar a Guaianazes. Como da primeira vez, Oripe vai comentando os lugares e as caminhonetes: “Ali embaixo nós ficamos acampados”. “Olha essa aí: eu faço rolo com esse *garron* aí.” “Baú, você viu aquela bichinha?”, referindo-se a uma caminhonete que passou. “Esse é do novo?”, pergunta ao neto sobre o modelo do carro Santana. “Não”, declarava o rapaz, de 14 anos. Repete a pergunta várias vezes, até que um dos carros que passam é do tal modelo. “Eu quero pegar um desses pra mim”. “Aqui que o fulano mora” (aponta para uma favela). “A mulher acabou com a vida dele.” “Aqui no Palanque tinha muito cigano, nós já ficamos aí.” “Esse terreno que era bom, hein, Baú?” (apontando para um descampado). “Aqui é a Feira do Rolo:

⁴⁴ A paixão por carros e, em especial, caminhonetes pode ser verificada entre todos os Calon que conheci. Em Pitangueiras, um dos chefes chegou a promover a “festa da Hilux”, para a qual convidou todos os parentes, oferecendo comida e bebida à vontade em homenagem à caminhonete Hilux que havia comprado zero-quilômetro em uma concessionária, e que estacionara ao lado da varanda da casa, enfeitada com balões de festa. No que diz respeito à forma como se dirigem às caminhonetes, de modo carinhoso e no feminino (uma “dezinha” é uma caminhonete Chevrolet S10), cabe fazer um paralelo com o modo rom de tratar os cavalos “como mulheres” (Stewart 1997: 168-72). A analogia do cavalo com o carro pode ser argumentada ainda por serem ambos ao mesmo tempo modos de locomoção e mercadorias a serem negociadas.

⁴⁵ Os Calon que conheci sempre se mostram prontos a recompensar o “favor” de conduzi-los com o pagamento da gasolina ou oferecendo um salgado e uma bebida em um bar ou padaria no caminho. A recorrência desse traço em diversas ocasiões revela um código de conduta. De um lado, não se quer “ficar devendo”. Também não se quer ficar mal falado pelos demais. A recusa em aceitar qualquer pagamento permitiu que eu lançasse mão do transporte como moeda de troca no campo: em pouco tempo ficou claro que o que eu poderia oferecer em troca de me estabelecer no acampamento era dispor meu carro e servir de motorista.

daqui até lá embaixo é lotado de gente fazendo rolo. Todo domingo nós tamos aí”. Chegamos a Guaianazes perto das 10h30.

Mapas mentais, percepção espacial e o “ambiente gadje”

Esse “estudo de caso” é apenas um entre vários outros que vivenciei na qualidade de “motorista”. Ele nos serve para desdobrar uma análise sobre a conceitualização calon do espaço. Em primeiro lugar, tomemos a decisão de Oripe por adotar um caminho alternativo para chegar ao hospital, na segunda jornada. Embora Oripe não conhecesse o local do hospital antes de ser guiado até lá por seu compadre, ele logo identificou outras “marcas” ao redor desse ponto, permitindo que “se localizasse” na cidade e optasse por um percurso diferente daquele realizado da primeira vez. Esses dados oferecem uma oportunidade para refletir acerca de dois modos de pensar o espaço, analisados por Alfred Gell (1985) com respeito à lógica inerente à navegação na Micronésia. Gell analisa o debate de teorias que, de um lado, reduzem a conceituação do espaço a uma capacidade puramente cognitiva (Hallpike 1979) – a qual restaria saber se é aplicável a toda a humanidade ou não –; e, de outro, as “teorias da prática” (notadamente a de Bourdieu 1972), segundo as quais a relação com o espaço se dá mediante uma percepção subjetiva, ligada apenas à experiência do sujeito com seu ambiente. Gell propõe uma via intermediária.⁴⁶ De imediato, afirma que a concepção espacial depende de um processo cognitivo, defendendo sua universalidade entre os humanos. Mas, em vez de opor a cognição à prática, Gell argumenta que os mecanismos baseados em “mapas mentais”, isto é, concepções abstratas de espaço, operam juntamente com mecanismos baseados em “imagens”, isto é, percepções subjetivas do ambiente, num processo que se retro-alimenta: “A ‘navegação’ consiste num processo cíclico, no qual imagens geradas por mapas são casadas a informações perceptivas, e imagens perceptivas são identificadas com as coordenadas equivalentes em um mapa” (Gell 1985: 280). Assim, voltando ao caso calon, a teoria de Gell indicaria que os Calon possuem tanto um mapa mental da

⁴⁶ A opção de Gell parece se filiar à formulação levistraussiana de pensamento selvagem versus pensamento científico. Lévi-Strauss (1962) adverte com clareza que não se deve tomar o pensamento selvagem como equivalente ao pensamento *do* selvagem, isto é, não se trata de um pensamento exclusivo a uma parcela da humanidade. Pensamento selvagem ou científico são lógicas de compreensão do mundo que operam de modos diferentes – segundo categorias abstratas ou categorias sensíveis – comuns, embora com diferentes ênfase, a toda a humanidade.

região em que circulam, quanto um arsenal de imagens, “marcas visuais”, que permitem que eles, a cada ponto, atualizem o mapa mental.

Gell levanta ainda uma questão referente às *técnicas* usadas para a navegação, igualmente pertinentes para pensar processos mentais calon. Segundo o autor, populações da Micronésia estariam acostumadas a viajar em pequenas canoas por distâncias que superam as 400 milhas; proeza realizada mediante uma combinação de técnicas envolvendo cálculo estimado, o controle da posição das estrelas durante a noite, e o uso de um conhecimento minucioso das condições encontradas no mar – de padrões de ondas a movimentos de pássaros. O mapa mental, isto é, o mapa abstrato, do Oceano Pacífico não consistiria em um desenho do oceano, mas em uma lista de pares de ilhas, associados ao curso das estrelas, que seria memorizada “em terra” e transmitida de geração para geração. Com isto, Gell distingue sistemas que dependem de informação impressa – como tabelas, gráficos e mapas e coordenadas, produzidos com lápis e papel –, daqueles que dependem de uma rotina exaustiva de memorização, que envolve cálculos mentais de menor ou maior dificuldade (Gell 1985: 286).

O episódio da ida ao hospital se dividiu em dois momentos: o primeiro consistia em lançar-se no desafio de alcançar um local aparentemente desconhecido; o segundo fazia-se uso do mapa mental da cidade para retornar ao mesmo ponto. A primeira situação oferece um exemplo de como se transmite conhecimento sobre o ambiente circundante. Não se usam mapas desenhados, nomes de lugares, sinalização escrita. Tampouco é possível “memorizar”, como na navegação micronésia, uma lista de marcações, conforme ficou claro na algazarra que gerou a tentativa de um grupo de calons explicar a localização do hospital. A forma de apreensão dos trajetos é transmitida de uma pessoa a outra: há dependência e cooperação mútuas, e o conhecimento é comunicado na experiência.⁴⁷ Pode-se imaginar que, por meio de viagens sucessivas ao longo dos anos, como a que guiaram Oripe do Itaim Paulista ao

⁴⁷ Espera-se que o procedimento cognitivo aliado à experiência seja o modo como qualquer população analfabeta apreenda o ambiente no qual se movimenta. Pode-se pensar que um migrante analfabeto recém-chegado à cidade de São Paulo experimente situações similares às dos Calon na cidade. A singularidade calon, portanto, seria a de produzir nesses deslocamentos uma região “densa de relacionalidade”, por meio da rede de parentes e da experiência do espaço que esta impõe a eles.

hospital de Guaianazes, os Calon constroem um mapa mental da região. É pelo acúmulo de imagens perceptuais que se alimenta um mapa mental.

Como “motorista oficial”, tive diversas oportunidades de acompanhar percursos e testemunhar como esse conhecimento é apreendido. Em uma ocasião, tínhamos de ir de Itapecerica da Serra até o pouso de parentes no município de Francisco Morato [foto 94]. Peço indicações prévias para chegar lá e obtenho a seguinte resposta: “Pega o rodoanel e chegou”. Eu desconfio: “Como assim?”, e a resposta continua imprecisa: “Vai até o final, vira à direita e vai embora”. Eu insisto: “Qual o nome da estrada?”. Ninguém sabe. “E o lugar, a rua que temos que ir, como chama?”. Diante da situação, um dos rapazes propõe: “O velho conhece, ele vai junto e mostra pra você”. Entramos no carro. Paulinho do meu lado, o velho e outros dois parentes atrás. Com gestos muito claros para me indicar por onde seguir, meu co-piloto usa a palavra apenas ocasionalmente, sempre com uma referência concreta: “Entre onde o caminhão entrou”, ou “siga o carro tal”,⁴⁸ de modo similar ao utilizado por Oripe quando me guiou ao Itaim Paulista. Como Oripe, esses Calon também comentam os carros que passam: “Olha essa aí, caravanzinha da boa”, aponta um, “dou três conto nessa aí”, diz o outro imaginando um rolo. Já no Rodoanel (Anel Viário Mario Covas), o velho atrás vai apontando: “Aqui é a Anhanguera”. Mais adiante, “pra Jaboticabal tem que pegar aqui, desce aqui e depois pega ela pra lá”, orienta com um gesto – a Rodovia dos Bandeirantes. Paulinho então me adverte: “É bom ir aprendendo o caminho!”. “Tá aprendendo o caminho, Florencia?”. Eu estava, mas certamente “aprendendo” segundo outros parâmetros. À medida que dirigia, eu fazia o exercício de imaginar como seria “aprender o caminho” *sem* ler as placas das estradas, as marcas de quilômetros, buscando imaginar como *ele* estaria “lendo” aquele trajeto. “Vai saber vir aqui amanhã?”,⁴⁹ ele indaga. Então eu pergunto: “Como vocês fazem pra lembrar?”. “Ah, a gente passa muitas vezes por aqui. Depois de duas, três vezes aprende.” Passamos por uma bifurcação. Na beira da estrada que tomamos há

⁴⁸ Em geral, evitam-se as indicações abstratas como “direita” e “esquerda”, ou “sul” e “norte”.

⁴⁹ Também na volta do hospital, Oripe me perguntava, a cada 5 minutos: “Aqui você já conhece, né?”, e ria quando eu fazia cara de não ter ideia de onde eu estava. Só reconheci as avenidas quando chegamos a menos de um quilômetro das barracas, onde havia ido várias vezes com auxílio do guia.

enormes tanques da Petrobras. Paulinho “anota”: “Temos que lembrar desse lugar aqui” (SP-023). Após o fim do Rodoanel, seguimos por uma estrada que passa por vários municípios: Perus, Caieiras e, finalmente, Francisco Morato.

Os dois exemplos apresentados sugerem que os Calon desenvolveram uma percepção do espaço envolvente que lhes permite razoavelmente abrir mão do conhecimento *gadge* para se localizar. Como um índio na floresta, um micronésio no mar ou um migrante analfabeto na capital, o calon “lê” sinais na cidade que passam despercebidos aos *gadjes* que compartilham com ele o mesmo espaço. É claro que os *gadjes* criam esse tipo de relação com o espaço em seus bairros, ou em regiões nas quais viveram por longos períodos – quando circulamos pelo bairro em que moramos há muitos anos, são as marcas visuais que nos conduzem, sem que tenhamos que “checá-las” no mapa mental, permanecendo passível de ser consultado. O que chama a atenção no caso calon é essa capacidade como *método*, não apenas como resultado do acúmulo de informação. Em outras palavras, os Calon treinam essa percepção que permite produzir um mapa mental a partir de um quebra-cabeça de imagens visuais. Essa habilidade pareceu-me ainda mais assombrosa⁵⁰ no trajeto urbano realizado com Oripe. De meu ponto de vista esse trajeto configurava um mundo indiferenciado de periferia – pequenos bares, açougues, borracharias, telefones públicos, mercadinhos, muros pichados, camelôs, lojas de roupa, casas Bahia –, caracterizado por uma “poluição visual” homogênea ao longo de cerca de 30 km. Essa não era a percepção calon. Embora estivéssemos a 60 km do *pouso* em São Bernardo, o trajeto era todo permeado por relações e afetos: pessoas conhecidas, clientes, locais em que se fez um bom negócio, antigos *pousos*, *pousos* potenciais, locais evitados. Há além desses “locais afetivos”, uma aguda percepção de postos policiais, delegacias, bombeiros, prisões, hospitais, usados normalmente como referências em uma explicação, indicando não apenas que esses pontos são percebidos como “marcas visuais”, como também que estão bem mapeados pelos Calon.

Uma viagem a Rio Branco do Sul, próxima a Curitiba (390 km de São Paulo), reproduziu o mesmo roteiro: Tata indicou o caminho, baseando-se nas imagens

⁵⁰ O estranhamento aqui se deve mais à *minha* incapacidade de apreender o mundo do modo pelo qual eles me mostravam, do que postular a unicidade do modo calon de se movimentar. Este, como já foi dito, lança mão de mecanismos disponíveis a qualquer ser humano, e utilizados por outras populações sem escrita ou analfabetas.

visuais e um mapa mental produzido pela experiência de um itinerário que percorreu várias vezes. Os mapas mentais abarcam raios de centenas de quilômetros. Os Calon mantêm conexões em diversas cidades do estado e de estados vizinhos. É possível notar, inclusive, como vivenciam essas distâncias não como separações, mas como contínuos passíveis de serem atravessados, sem qualquer planejamento.

Uma ocasião, no entanto, apontou os limites do espaço percebido e apreendido mentalmente. Certa manhã, em fevereiro de 2008, me dispus a guiar Chalaque à Praça da Sé, onde ele compraria *makitas* para revender. Saímos de Itapecerica, tomamos o Rodoanel e depois a Raposo Tavares [foto 94]. Chalaque começa a apontar: “Aqui nós vende makita”, “Nós pega o ônibus lá, desce no Taboão e vem a pé; vai bater lá em Pinheiros. Passa pelo Rio Pequeno, vende também em Carapicuíba, no Butantã”. Chegando a São Paulo, devido ao horário de pico e ao congestionamento das principais avenidas da capital, optei por um caminho alternativo, passando pela Vila Madalena, Perdizes e Higienópolis, conhecidos bairros de classe média-alta da cidade. A reação de Chalaque foi imediata: “Em bairro de rico assim nós não vende não. O pessoal não compra, já contrata o serviço do pedreiro pra fazer pra eles”. Naquela região, ele não reconhecia “marcas visuais”, não havia “lugares afetivos”, havia ali um significativo “corte na rede”⁵¹. Finalmente, ao chegar ao centro, Chalaque se reencontra em seu mapa mental, movimentando-se com facilidade pelas ruas e lojas. Encontra-se com calins lendo a mão na Praça da Sé e troca informações sobre os pousos (quem está pousando, quais parentes, recebe a notícia de que um está no hospital, outro saiu da prisão).

Essas descrições dão acesso a modos calon de conceitualizar o espaço, que novamente nos levam à noção de nomadismo cosmológico. Os Calon constroem um espaço calon a partir de um espaço *gadje* dado (cidades, estradas, terrenos) e movimentam-se nele por meio das relações pessoais – entre ciganos e com *gadjes*. Assim como a floresta é o “ambiente” de povos amazônicos, o mundo *gadje* é o “ambiente” dos Calon, sem o

⁵¹ Strathern (1996) escreve sobre a necessidade de compreender processos em que as redes, os fluxos, se “cortam”. Usando o exemplo do parentesco, a autora argumenta que as redes potencialmente infinitas das relações de parentesco bilateral ou cognático são forçosamente “cortadas” por outros princípios de organização social. No caso em análise, Chalaque depara-se com o mundo desconhecido dos “bairros de rico”, indicando que “classe social” pode funcionar como um princípio que “corta” a rede calon.

qual não sobrevivem. Essa formulação está em consonância com a discussão proposta por Tim Ingold em seu livro *The perception of the environment* (2000), no qual defende, por meio de exemplos etnográficos, que a percepção do ambiente varia conforme o que chamamos de “cultura”. No entanto, alerta o autor, há um paradoxo na afirmação de que o ambiente é culturalmente construído, pois esse “culturalmente” depende de uma noção de cultura em oposição à de natureza, que é ela própria “cultural”, uma vez que seu significado foi produzido por uma cultura, a nossa. Ingold mostra como a separação ontológica entre natureza e cultura nos impede de compreender esses dois domínios em continuidade. A crítica à noção de natureza como algo dado abre terreno para discutir a teoria calon sobre o mundo dado e o mundo construído. Segundo “nossas” concepções, vivemos em um “meio ambiente” “dado pela natureza” e “civilizado pela ação humana”. Essa noção de natureza parece escapar aos Calon, que veem o “ambiente *gadje*” como o mundo dado. Assim como a floresta é para os Huaorani amazônicos um “ambiente doador”, entendido como “fonte de recursos” – frutos, caça, pesca, coleta, material para construção etc. –, o mundo *gadje* – feito de torneiras de água, rede elétrica, rodovias e ruas de terra, lojas de roupas e tecidos, fábricas de mercadorias – é para os Calon o *ambiente* de onde se extraem os recursos para construir calonidade, seja esta expressa em termos espaciais, temporais, morais ou estéticos. A questão é onde se situar para melhor captar esses fluxos de recursos e energia *gadje*.

Se esta tese busca compreender como os Calon pensam a relação com o *gadje*, resta ainda explorar, à guisa de uma conclusão em aberto, como essa ecologia calon se conecta, por um lado, ao problema da vergonha, onipresente, em suas vidas, e, por outro, à conceitualização do Brasil, como um Estado-nação.

OS CALON E O BRASIL, CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta monografia procurou responder à questão de como os Calon conceitualizam os *gadjes* e a relação com eles. E a partir dela, compreender como eles criam sua própria realidade, para si mesmos, por meio da relação com os *gadjes*. Caberia agora alinhar alguns dos fios da narrativa etnográfica, buscando uma síntese, assim como tentar avançar uma teoria calon sobre a socialidade. Em outras palavras, trata-se de entender como se articulam as noções de *sozinho*, *aparência*, *vergonha*, *fechado*, com as concepções de “fazer-se no presente” e de recusa do passado, de nomadismo cosmológico e a percepção do *gadje*; tudo isso produzindo uma “socialidade calon”. Tal articulação demanda que posicionemos a análise em patamar mais abstrato – em uma “escala de magnificação” mais elevada – e, ao mesmo tempo, mais político. Minha intenção é concluir a tese reunindo elementos da etnografia, e assim arriscar uma hipótese sobre como os Calon se pensam no Brasil, e como concebem o Estado brasileiro.

Em primeiro lugar, quero chamar atenção para o fato de que a categoria “*gadje*”, amplamente difundida entre ciganos para definir o “outro”, corresponde, entre os Calon, à categoria “*brasileiro*”. O *brasileiro* é o “outro” por excelência. Esse “outro” se define por sua nacionalidade e por certa relação com um território. A tal nacionalidade, entretanto, os Calon não opõem *outra* nacionalidade, como ocorre nas disputas esportivas, por exemplo. Estamos diante de uma oposição entre nação (brasileira) e não-nação. Os Calon negam a identificação com um Estado; rejeitam a territorialização.

A recusa ao Estado se manifesta de diversas maneiras. Os Calon desprezam explicitamente o valor da escola – instituição fundamental na produção de “cidadãos”. A alfabetização “é a mesma coisa que nada”, declara uma calin. Também rejeitam a ideia de empregar-se: julgam absurdo que uma pessoa saia sozinha de casa logo pela manhã; tome condução para o trabalho; permaneça nove horas seguidas trabalhando sob as ordens de uma ou mais pessoas, com apenas um intervalo para o almoço; e que volte para casa ao anoitecer, tendo se separado da família e de outros parentes durante todo o dia. Isso tudo para receber um salário que, no mais das vezes, consideram irrisório, pois o mesmo dinheiro (um ou dois salários mínimos, por exemplo) pode ser

obtido em dez ou quinze “dias de rua”, das 10 às 16h, no caso das mulheres, ou no decorrer do mês com a venda de algumas *makitas* pelos homens. Não se pode esquecer, ainda, o dinheiro obtido por meio do empréstimo a juro ou na realização de rolos mais ambiciosos com carros ou terrenos, fazendo circular quantias mais significativas do que salários de trabalhadores de classe média – R\$ 10 mil, R\$ 30 mil, R\$ 80 mil.

Outro exemplo desse tipo de negação se revela no modo como os Calon se relacionam com a burocracia do Estado, da qual o “documento de identidade” é o exemplo cabal. O Registro Geral é o que permite ao Estado apreender cada pessoa como um “indivíduo”, um “cidadão”, um “número”, equivalente a todos os demais. O “nome” e o “número” fazem de uma pessoa um indivíduo *para o Estado*. Os Calon, por sua vez, parecem passar ao largo desse sistema. O nome do documento é *apenas* um nome “oficial”, sem qualquer relevância na concepção de “eu” que vigora na vida cotidiana, onde é o apelido que individua as pessoas. Conheci calons, especialmente mulheres, que levaram toda a vida sem registro de nascimento. Outros tiveram vários documentos, uma série de nomes. Em uma família nuclear com filhos crescidos é habitual encontrar uma situação em que somente o pai e o filho mais velho tenham um “kit de documentos”: RG, título de eleitor, carteira de motorista, cartão de banco, que servem a toda a *turma*. Nos últimos anos, porém, observa-se uma mudança¹ significativa nesse sentido: uma corrida a registros e documentos se deu desde que os “ciganos” foram incluídos na rubrica de “Povos e comunidades tradicionais”² por

¹ A impressão que se tem é que a vida calon muda muito, e rápido. Esta tese se limita ao tempo curto, “presente”, de uma pesquisa de campo, explorando apenas as concepções *nativas* sobre passado, pois não há outro material etnográfico disponível que permita uma análise diacrônica. Mas vemos o potencial do que este tipo de interpretação carregaria, no exemplo de Carol Miller (1968, 1975, 1995). A antropóloga seguiu a mesma família por trinta anos, e escreveu acerca das transformações ocorridas no conceito de *marime* (ver cap. 2). Uma investigação sobre a mudança social deverá partir da etnografia, e não de análises históricas exteriores ao contexto dos sujeitos estudados. Somente pelo acúmulo de dados etnográficos ao longo do tempo, é que se poderá avançar sobre a história calon, e cigana, do ponto de vista nativo, abordagem que reconhece os sujeitos como “agentes históricos ativos”, conforme definiu, por exemplo, Peter Gow (1991). Seu trabalho sobre os Piro pode ser considerado um divisor de águas nos estudos de “história indígena” – termo reconceitualizado por ele de modo a significar o que os *nativos* pensam sobre sua história.

² Manuela Carneiro da Cunha e Mauro Almeida analisam o emprego desse termo na legislação, sugerindo que ele é “propositalmente abrangente”: “Definir as populações tradicionais pela adesão à tradição seria contraditório com os conhecimentos antropológicos atuais. [...] Se as definirmos como populações que estão fora da esfera do mercado, será

decreto do presidente Lula, em 07/02/2007, passando a contar com benefícios de aposentadoria rural e bolsa família. Com essa rubrica genérica, o governo pretende reconhecer os direitos de todos aqueles que reivindicam ser:

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 geradas e transmitidas pela tradição (Decreto nº 6.040/2007, artigo 3º, § I).³

O decreto indica a adoção pelo Estado de um conceito de “cultura” mais dinâmico – embora ainda marcado pela noção de “tradição” –, possivelmente decorrente do trabalho teórico desenvolvido por antropólogos e outros pesquisadores e da

difícil encontrá-las hoje em dia. Nos textos acadêmicos e jurídicos descrevem-se em geral as categorias por meio das propriedades ou características dos elementos que as constituem. Mas as categorias sociais também podem ser descritas ‘em extensão’ – isto é, pela simples enumeração dos elementos que as compõem. Por enquanto, achamos melhor definir as ‘populações tradicionais’ de maneira ‘extensional’, isto é, enumerando seus ‘membros’ atuais, ou os candidatos a ‘membros’. Essa abordagem [...] aponta para a formação de sujeitos por meio de novas práticas” (Almeida & Carneiro da Cunha [2001] 2009: 278).

³ O decreto é resultado de uma longa mobilização política por parte de atores brasileiros e internacionais no sentido de estender a conquista de direitos indígenas sobre a terra obtida na Constituição de 1988 a outras populações, ditas “tradicionais”, por exemplo, coletores de berbigões, ribeirinhos e quilombolas. José Murilo Arruti (2006) mostra como a mobilização quilombola conseguiu em um curto período de tempo (de 1992 a 2003) o reconhecimento territorial e cultural do Estado brasileiro. Os ciganos parecem ter aproveitado esse movimento efervescente. A diferença entre a situação dos ciganos e a de outros agentes que reivindicaram direitos foi descrita por Luciano Mariz Maia, Procurador Regional da República, com mestrado sobre direitos dos ciganos na legislação brasileira e inglesa (1995): “A defesa dos direitos e interesses ciganos, no entanto, é bem mais difícil e complexa [do que a de povos indígenas], porque a bibliografia sobre ciganos no Brasil é muito reduzida [...], por causa da quase inexistência de antropólogos e outros cientistas que realizaram ou realizam pesquisas de campo sobre ciganos brasileiros, existindo de modo incipiente e desestruturado organizações não-governamentais de apoio aos ciganos, ou organizações ciganas, e inexistindo um órgão governamental e uma legislação específica em defesa dos direitos e interesses ciganos” (Maia 2006). Isabel Borges (2007) analisa o Relatório da I Conferência Nacional da Promoção da Igualdade Racial (CONAPIR) entre 30 de junho e 02 de julho de 2005, no qual constam 1.045 propostas de políticas públicas pleiteadas por “minorias étnicas”, das quais 116 incluem os ciganos e, entre estas, 19 são especificamente voltadas para eles. A pesquisadora observa que os ciganos não configuravam nenhum dos doze “eixos temáticos” (como Brasil Quilombola, Mulher Negra, População Indígena, Educação, entre outros), e que muitas propostas “se estenderam aos ciganos no decorrer da Conferência”, indicando que estes teriam se beneficiado da mobilização empreendida por vários outros atores sociais. Para uma descrição sobre as lideranças ciganas que participaram do Grupo de Trabalho interministerial para as culturas ciganas no Ministério da Cultura, ver Silva 2007.

mobilização de muitos atores sociais. O fato de os ciganos estarem entre essas populações, que até pouco tempo não eram percebidas como “culturalmente relevantes”, também é prova uma mudança na própria disciplina antropológica. Com efeito, pode-se identificar um interesse crescente por parte de pesquisadores em estudar etnograficamente populações que não foram tradicionalmente objeto privilegiado da disciplina. A antropologia teria sido marcada pelo imaginário do “exótico” e pela idealização de “culturas intocadas”, e, diante de processos globais, viu-se tomada por um “pessimismo sentimental”, para usar a expressão de Sahlins (1997), que previa a “perda” das culturas. Sahlins é cético quanto a esse discurso, sustentando que a consciência e a capacidade de forjar significados culturais permanece intacta, e que, ao contrário, seria mais apropriado formular os processos culturais contemporâneos em termos de “indigenização da modernidade” (1997a: 53).⁴

O trabalho de Peter Gow (1991) no Baixo Urubamba é um dos expoentes dessa nova agenda, uma vez que o autor se propõe pensar justamente aqueles atores até então desprezados pela disciplina, os chamados “aculturados”. A análise de Gow extrai teorizações nativas do que é ser *misturado* com a sociedade nacional, que desnudam muitos dos preconceitos que contribuíram para vitimizar essas populações, definidas em geral como “desprovidas de cultura”, e, portanto, pouco propícias a análises etnográficas ou de cunho teórico. O contraste entre “isolado” e “misturado” diz respeito, porém, à imagem de senso comum, pois, como se sabe, nenhum grupo social jamais existiu totalmente “isolado”.⁵ Isto não significa que todas as experiências e relações se confundem; a relação de um índio com o branco deve ser forçosamente diferente da relação do cigano com o *gadje*, é preciso etnografá-las. De modo geral,

⁴ Sahlins descreve esses processos em termos de “respostas locais”, “resistência cultural” e “ressignificação”, que pressupõem uma noção de estrutura significativa que ordena a realidade. Note-se a diferença em relação ao conceito de cultura de Wagner, que abole a noção de estrutura para propor pensar os processos de significação como constitutivos uns dos outros.

⁵ Mintz e Price (1992) mostram como o que se considera “componente africano” – imaginado como uma “unidade” – na sociedade brasileira é, em si, resultado de uma mistura entre diferentes populações africanas, que jamais estiveram isoladas, e que se mesclaram nos navios negreiros antes mesmo de chegar às terras coloniais.

esses antropólogos mostram como os sujeitos que eles estudam mobilizam sua cultura como agentes de sua própria história. Essa pesquisa entre ciganos calon pretendeu contribuir para o debate antropológico que se vê disposto a refletir sobre populações que estão manifestamente entremeadas na sociedade brasileira.

Ao nomeá-los, o decreto inscreve os ciganos na pauta estatal. Eles ganham espaço em uma agenda marcada por novos atores sociais, que pleiteiam direitos perante o Estado. Ainda assim, não se pode falar de “captura” dos ciganos pelo Estado. A invisibilidade permanece. A imagem da “invisibilidade” é normalmente usada por ativistas (não apenas ciganos) no contexto político para reivindicar do Estado o reconhecimento de direitos e a consequente assistência aos “vitimados”, “despossuídos”, “abandonados” pelos poderes públicos. Sem negar a legitimidade dessa posição, creio, no entanto, fundamental, no caso calon, tensionar a noção de invisibilidade como mero “descaso” do governo, sugerindo que esta opera entre os ciganos como um mecanismo político estratégico para lidar com o Estado. A invisibilidade calon seria ligada à sua organização social e intencional. Um líder calon mostrou-se contra a ideia de um “censo” cigano, alegando que “é melhor os *gadjes* não saberem”; “essa é a defesa da gente”. Tornar os Calon “visíveis” pode ter um efeito contrário ao almejado pelo bem intencionado ativista não-cigano. Michael Herzfeld (2005: 74-ss) chama a atenção exatamente para esse ponto em relação ao censo na Grécia, que, incapaz de apreender as indeterminações das dinâmicas socioculturais no nível local, tendeu a precipitar processos de reificação. As recentes interações mais acentuadas entre ciganos e o Estado brasileiro, decorrentes do decreto e das ações da Secretaria da Identidade e Diversidade Cultural, devem aportar um material inédito para esta discussão, e sua análise se fará necessária.

Por outro lado, o flerte com a “marginalidade” continua presente. Uma carteira de motorista não se obtém por vias regulares, submetendo-se o cidadão a testes muitas vezes desafiadores para pessoas escolarizadas: “Ter carteira é fácil, é mil reais, o problema é que o Marco não sabe assinar”, declara o pai, revelando como os Calon escapam do abismo que os separa do conhecimento *gadje* presumido pelo Estado.

Uma notícia, publicada em 4 de fevereiro de 2010, mostra uma visão do Estado, e da mídia, sobre o “cigano”:⁶

A Polícia Federal (PF) prendeu três integrantes de uma quadrilha de ciganos acusada de fraudar documentos para receber benefícios do Instituto Nacional do Seguro Social (INSS) na manhã desta quinta-feira (4). Cálculos iniciais indicam que o prejuízo pode chegar até a R\$ 500 mil. Os fraudadores, três homens não identificados, foram presos em acampamentos em regiões da Grande Vitória e interior do Estado [ES] em Águia Branca e São Domingos do Norte. [...] A quadrilha teria falsificado certidões de nascimento e a partir delas conseguiriam outros documentos como carteira de trabalho, cadastro de pessoa física (CPF) e até título de eleitor. Com esses documentos em mãos a quadrilha fazia o pedido do benefício à Previdência Social.

A etnografia nos permite, porém, ler concepções calon *através* da notícia jornalística.⁷ É possível imaginar, por trás da palavra “quadrilha”, um grupo de irmãos ou primos fazendo rolo. “Quadrilha” é quase um pleonismo quando se trata de calons, pois sob nenhuma hipótese se atua *sozinho*. A própria ideia de “falsificar” uma certidão de nascimento só se aplica em um contexto no qual se assume uma “identidade verdadeira”. O “registro verdadeiro”, que é para o Estado a essência da “identidade do indivíduo”, para o calon não passa de um termo *mediador* entre ele e os *gadjes*, em nada atrelado à sua noção de “eu”, e por isso tão *falso* quanto o “registro falsificado”. Mas é claro que, além dessas concepções desencontradas, os ciganos presos nessa “Operação Romênia” – curioso nome cunhado pela PF – buscavam provavelmente “ser espertos pra *gadje*”, ou seja, “extrair recursos” do mundo *gadje*, levando vantagem mediante mínimo esforço, que é como se pensa que a vida deve ser. Testam-se os limites do poder central.

Os Calon reconhecem o poder da polícia, o *julinaro*. Sabem que é com ela que devem negociar. Com exceção desta, porém, os Calon não identificam pessoas de instituições

⁶ *Gazeta online*, 4/02/2010.

⁷ Há inúmeros exemplos desse tipo de notícia (acusações de rapto, roubo, estelionato) sobre ciganos. Recentemente uma cigana teve seu bebê retirado à força de seu colo, pois estaria usando-o para sensibilizar os passantes e obter esmola, “expondo a criança à situação de risco” (ver o portal oglobo.com, reportagem de 16-18/03/2010). Que imagem pode ter a calin desses *gadjes* que lhe arrancam a criança do colo, sob tal alegação? O que pode significar para ela essa “situação de risco”? As dificuldades de “tradução” tornam-se ainda mais complexas para os pesquisadores quando se trata das relações com o Estado.

públicas como representantes de uma entidade abstrata a que chamamos de Estado. Eles descrevem essas pessoas simplesmente como *gadjes*. Falam do médico *garron* do posto de saúde, do *garron* da prefeitura, da *garrin* do Poupatempo ou da escola. Enquanto diferenciam, dentre os *gadjes*, a “madame”, o “malandro”, o “estudado”, não há um termo que distinga marcadamente o *garron* do posto de saúde da *garrin* da padaria ou do mercadinho. São todos *garrons* e *garrins*.⁸ Nesse sentido, parece-me possível argumentar que, do ponto de vista de um calon, o *gadje*, ou o *brasileiro*, está em *continuidade conceitual* com o Estado. O Estado não é percebido como uma organização transcendente e abstrata; ele aparece unicamente na figura de pessoas concretas – os *gadjes* com os quais se relacionam. É verdade que a polícia tem uma posição diferenciada – pois possui o monopólio “legítimo” da força –, mas ela é, antes de tudo, um *gadje*.⁹ A relação dos calon com o Estado é elaborada sob o idioma da alteridade; fala-se dele como *gadje*. O Estado é o “outro”.

Resta, ainda, compreender como essa relação com o poder estatal se vincula com a “cosmologia da vergonha”. Ao longo da tese, vimos como os Calon formulam sua diferenciação do *gadje* em termos da noção de *vergonha*. Em uma redução analítica, diríamos que os *gadjes* são “impuros” enquanto os Calon são “puros”; quer dizer, uns não têm *vergonha* enquanto os outros fazem da *vergonha* o mote de sua vida. A diferença entre calons e *gadjes* é da ordem da prática, do “fazer”, não da ordem do “ser”. Para um calon, não basta nascer calon ou ser filho de calons; é preciso fazer-se calon continuamente: vestir-se, comer, cantar, chorar, falar *chibi*, comportar-se adequadamente, viver entre parentes, respeitar os mortos, todas as atividades englobadas pela noção de *vergonha*. É apenas por meio de um processo ininterrupto de “produção” de *vergonha* que os Calon se diferenciam dos *gadjes*. Esse processo

⁸ Paloma Gay y Blasco, em sua conferência “The Roma and the Anthropology of the State”, proferida na Romani School, em Budapeste, em 2009, fez uma observação similar acerca dos gitanos na Espanha: “Os gitanos não têm uma categoria para *Estado*, não diferenciam os ‘agentes estatais’ como pertencentes a uma camada comum ligada a um poder estatal”.

⁹ Essa formulação permite entender o fato de policiais se tornarem *garrons conhecidos*. Não me refiro apenas a “boas relações” com o poder público. Os policiais são efetivamente amigos dos calons: são padrinhos de seus filhos, participam dos três dias da festa de casamento, e, imagino, realizam uma série de negócios em parceria. Conheci dois deles, da Polícia Militar, no casamento que filmei em janeiro de 2010. Ambos têm relações estreitas de mais de dez anos com a família dessa *turma*. Um deles, padrinho de batizado da noiva, se apresentou como “descendente de ciganos”: seu pai seria kalderash da Espanha. Durante a festa, ele dormiu na barraca do chefe e participou ativamente da comemoração.

deve *aparecer*. O excesso de cores, brilhos, limpeza, música e silêncio é o que dá saliência à agência calon. Assim formulado, tudo se passa como se os Calon concebessem um mundo impuro *gadjé*, dado, do qual é preciso diferenciar-se para fazer-se calon. Nesse fluxo de “impureza”, introduz-se uma descontinuidade de “pureza” que constitui a calonicidade.

Nesse modelo, o mundo dado é o ambiente *gadjé*, de onde os Calon extraem seus “recursos”. Os Calon se servem da rede de água e esgoto, e das instalações elétricas, pagando ou “fazendo gatos”. A “primeira língua”, aquela que será a base para a introdução do repertório lexical *chibi*, é a língua portuguesa, dada pelo *gadjé*. A comida é brasileira, mas não se come *como os brasileiros*. Os nomes oficiais são tipicamente brasileiros, mas sobre estes atuam os apelidos. A música é sertaneja local, mas não se escuta “som” *como os brasileiros*. A temporalidade é pensada a partir de duas datas do calendário *gadjé*, criando um calendário calon cíclico. A cidade, as estradas, as ruas em que circulam, o terreno para acampar, o mundo em que vivem é pensado como um mundo *gadjé* dado, a partir do qual se cria um mundo calon.

Minha sugestão é que os Calon concebem a relação com o *gadjé* em termos da oposição entre “dado” e “construído”, ou entre o que Roy Wagner ([1975] 1981; 1977) chama de “inato” e “artificial”. Wagner oferece uma comparação analítica entre o modo como “nós” conceitualizamos essas duas categorias, e o modo como os Daribi – povo da Papua Nova Guiné com quem realizou sua pesquisa de campo – o fazem. Para “nós, ocidentais”, essas categorias correspondem largamente à oposição entre natureza e cultura. Água, luz, terra, tempo são dados “naturais” manipulados culturalmente pelo homem. O autor provê uma complexa argumentação para questionar o que tomamos “como dado” em nossa cultura, tornando explícitos os mecanismos por meio dos quais “inventamos” uma “natureza”. Ao fazermos isso, “contra-inventamos” a “cultura”. Esse processo se dá mediante o “mascaramento” da primeira invenção, tomando apenas a última como “construção”. Enquanto “nós” inventamos o indivíduo, com seus impulsos, pulsões, personalidade como o “inato” e contra-inventamos a sociedade, a coletivização, como o “artificial”, os Daribi, por sua vez, assumem que as convenções coletivas da vida social são componentes dados da

humanidade e do universo, e a “particularização” do indivíduo é que é “artificial”, construída.¹⁰

A dicotomia “natureza/cultura” não se prova significativamente no pensamento calon. Em seu lugar, a oposição entre calons e *gadjes* parece definir a lógica. Disto decorreria, então, que o mundo *gadje* é o mundo “dado”, e o mundo dado é um mundo “sujo”, impuro, “sem-vergonha”. O impuro é concebido como um fluxo contínuo do qual o calon tem de se “extrair”, estabelecendo uma descontinuidade de *vergonha*. Ainda na esteira de Wagner, se aceitarmos que os seres humanos operam por meio de uma dinâmica de invenção e contra-invenção, os Calon parecem continuamente “inventar” o *gadje* como “dado”, contra-inventando os Calon como “construído”. A invenção do “impuro” como dado contra-inventa a *vergonha* como construção.

Essa formulação permite retomar o problema teórico apresentado no início desta tese. Ao recuperar a análise do sistema de castas tal como apresentada por Dumont, a intenção era compreender de que modo o antropólogo francês fazia da oposição entre puro e impuro o princípio do sistema, por meio da noção de hierarquia como “englobamento do contrário”. Puro e impuro são ali valores compartilhados por todos os envolvidos e constituem o princípio de organização do “sistema”. Entre os Calon, diferentemente, vimos que puro e impuro (ou seus correlatos *vergonha* e *sem-vergonha*) são valores que ordenam o mundo calon, mas vão além dele, pois são valores que julgam também os *gadjes*, que, contudo, não compartilham tal distinção cosmológica e estão “fora” do sistema. Se no exemplo de Dumont estamos diante de um *sistema* (o sistema de castas), entre os Calon, sugiro, estamos diante de um *sistema e de seu exterior*. Note-se, entretanto, que não se trata de um *exterior ao sistema*, separado dele, mas antes um *exterior do sistema*;¹¹ isto é, imanente a ele, na

¹⁰ Marilyn Strathern parte desse ponto de Wagner para analisar a distinção entre selvagem e doméstico entre os habitantes do Monte Hagen na Nova Guiné, reforçando o argumento: “Para nós, a natureza é dada e inatamente diferenciante. Por isso situamos as diferenças entre os sexos ‘na natureza’. Como ‘o indivíduo’, os sexos são de ordem biológica” [...], e inversamente, “as ideias de Hagen parecem se aproximar à ideia dos Daribi de que a sociabilidade é inata” (Strathern 1980: 191, 196).

¹¹ A formulação que diferencia o “exterior ao sistema” do “exterior do sistema” foi proposta por Eduardo Viveiros de Castro, a partir de uma ideia de Deleuze e Guattari, para tratar da afinidade na Amazônia, redefinindo a noção de englobamento de Dumont: “Dizer que o exterior engloba o interior não significa dizer que o segundo está dentro do primeiro, [...] mas

medida em que o *gadje* é o seu *ambiente*. A oposição puro/impuro no caso calon não define apenas as relações no *interior* do sistema; ela define, sobretudo, a relação *entre* o *sistema* (puro/impuro) e seu *exterior* (impuro); entre os Calon que se pensam como “puros” e os *gadjes* concebidos como “impuros”.

Mas, como sugeri anteriormente, essa “impureza” do *gadje* não tem dimensão concreta. Ela não se define por uma substância dada *a priori*. As ações às quais se atribui *vergonha* são circunstanciais, definidas no presente. Não há nada essencialmente impuro. Além disso, o “impuro” no caso do *gadje* não equivale ao “impuro” da casta dos Intocáveis indiana, por exemplo. Ambos são “impuros” relacionais – definidos *na relação* –, porém, o “impuro” do *gadje* não participa, como o dos Intocáveis, de uma hierarquia de valores e não remete à relação com “o todo”. A impureza do *gadje* se constitui como “não valor” e não como “valor inferior”. Entre os Calon há uma competição pela *vergonha*, mas o mesmo não se dá entre eles e os *gadjes*: “Os *gadjes* não sabem”, dizem os Calon. Se essa interpretação é correta, poderíamos sugerir que o *gadje*, não importa o que ele faça, será inventado como “não valor”, como tabu, como ausência de significado, contra-inventando o calon como “valor”, como “vergonha”. A *negação* corresponde à invenção do “não valor”, que contra-inventa a *vergonha*. A *vergonha*, portanto, não está “a serviço da sociedade”, para mantê-la coesa, como uma explanação funcionalista gostaria de apostar. Os Calon não vivem *reforçando* uma convenção social, uma “tradição”. Ao contrário, a calonicidade é o *resultado* da permanente invenção do *gadje* como “dado”. Esse seria o motivo de seu caráter de “improvisação”, no sentido que esta tem no jazz, para seguir ainda com a metáfora de Wagner. Pois, ao inventarem o *gadje* como dado, definem-se os elementos (a escala musical) que passam a ser a base da improvisação da calonicidade como contra-invenção.

Os ciganos e o local

Tal hipótese permite avançar uma interpretação sobre um problema que sempre instigou os estudiosos de ciganos. A saber: como defender uma arena comum, diante da diversidade que apresentam as etnografias ciganas, sem reduzi-la a generalizações

sim que o exterior é imanente ao interior. [...] O corolário dessa imanência é que qualquer ponto arbitrariamente escolhido do interior é um limite entre um interior e um exterior: não existe meio absoluto de interioridade” (2002b: 430).

cheias de esteriótipos. Em primeiro lugar, é preciso esclarecer em que consistem as “diferenças” entre as etnografias. Se sustentarmos que os ciganos são resultado da relação com os *gadjes*; ou seja, se o *gadje* é constitutivo da definição de cigano, deduzimos que cada contexto nacional, regional, local, afetará a ciganidade (servirá de “controle”), na medida em que esta é contra-invenção daquele. Não se confunda, contudo, a contra-invenção com a “identidade contrastiva”, que imagina um contraste na relação tendo a *identidade* como objetivo (político). Não é a “identidade” que é contra-inventada, mas a própria socialidade. Esse modo de abordar o problema se opõe ao imaginário de um “cigano genérico” – com atributos fixos, uma “cultura”, uma “tradição” “cigana” – que circula no senso comum, e diverge do paradoxo da comparação, tal como é enunciado por pesquisadores dedicados aos estudos ciganos. Essa passagem merece uma explicação mais detida. Comumente se atribui à similaridade de “traços” entre ciganos e a sociedade envolvente a noção de “assimilação”. Para dar um exemplo conhecido, imagina-se (“nós, ocidentais”, para acompanhar a terminologia de Wagner) que, ao se “sedentarizarem”, os ciganos estariam se “assimilando” à sociedade e “perdendo sua cultura” – o nomadismo. Essa formulação tem como pressuposto a noção de grupo social: uma “entidade fechada”, imutável, dada *a priori* e essencialmente distinta da sociedade circundante. Por outro lado, o fato de os ciganos se “assemelharem” às sociedades nacionais, regionais e locais nas quais vivem gera um problema de comparação para os estudos ciganos, que, conforme formulado por Williams (1994: 1), encontram dificuldade em lidar com a visível parecença entre as etnografias, sem que, no entanto, se possa decretar um “máximo denominador comum” da ciganidade entre elas. Novamente, subjaz uma noção de cultura como “tradição”, como um sistema fechado, definido por um conjunto de “elementos”, uma perspectiva que desdenha “a relação” como princípio da ciganidade. Cabe então perguntar como se conectariam as etnografias ciganas.

A abordagem semiótica de Roy Wagner permite inspirar e reformular o problema em outros termos, fazendo cair por terra algumas dessas dificuldades. Voltemos às concepções de tempo. Os Calon estabelecem uma ruptura nítida e radical com o passado: apagam seus traços, silenciam suas lembranças, interrompem seu “sabor”. Nada se herda, tudo se consome. Para aqueles que vivem, só o presente é matéria de reflexão e agência. O presente define o mundo “dado” e o enquadramento do mundo a ser construído. “Mudam-se os tempos, mudam-se as vontades; muda-se o ser, muda-

se a confiança”, disse Camões. O presente fornece o material “dado”, a ser inventado como “não valor”. Contra esse mundo *gadje*, dado no presente, é que o Calon empreende um processo de diferenciação, de improvisação, uma vez que, ao mesmo tempo, é parte desse mundo. Não se herdaram línguas e músicas de outros países. Inventa-se como “dado” aquilo que o ambiente *gadje* oferece, no presente. Os Calon que circulam no interior do Estado de São Paulo, em que há rodeios e música sertaneja, escutam música sertaneja; na Bahia, cantam e dançam forró: trata-se de “perda cultural”? O assunto não é recente: Bela Bartók e Franz Liszt debatiam acerca da autenticidade da chamada “música cigana”, na Hungria, no início do século XX. Bartók questionava a definição de “música cigana” estabelecida por Liszt (1859), alegando que “o que as pessoas (incluindo húngaros) chamam de ‘música cigana’ não é música cigana, mas música húngara” (1947: 240).¹² A natureza da relação entre ciganos e sociedade nacional é uma questão antiga e, desde sempre, não foi o isolamento que marcou a ambivalência da posição deles. Ao contrário, partiu-se com frequência do paradoxo de sua inserção.

Tal dialética de invenção e contra-invenção, que se revela extremamente dinâmica, observa-se em campos menos salientes e mais politizados do que a música. Quero chamar a atenção ao tema das concepções raciais. Assim como a sonoridade é associada a uma nacionalidade, também as concepções raciais são definidas por seu “caráter nacional”. No Brasil, a “questão racial” foi objeto de um debate que envolve há um século e meio um grande número de autores e pesquisas. Para apresentá-la de modo muito sintético, a situação racial no Brasil foi contrastada à de outros países, notadamente os Estados Unidos e a África do Sul, onde se assistiu a uma separação radical entre negros e brancos.¹³ De modo geral, há um consenso entre os autores de que o Brasil é um país mestiço, onde um racismo institucionalizado não teve lugar.¹⁴

¹² O debate sobre a identidade da música húngara-cigana segue aberto (ver Malvinni 2004 resenhado por Stoffers 2009). Na verdade, a relação dos ciganos com a música local varia bastante, podendo, em alguns países como a Hungria e a Romênia, ser considerada “cigana” e, ao mesmo tempo, “nacional”. Ver Ferrari 2006, para a discussão sobre o caráter “nacional” do flamenco gitano.

¹³ Cf. Henry Koster 1816a, Donald Pierson 1945, Oracy Nogueira 1955, Florestan Fernandes 1972, e, mais recentemente, Robert Stam (1997). Para citar apenas alguns dos teóricos que compararam a situação do Brasil à de contextos do Hemisfério Norte.

¹⁴ O debate sobre a questão racial se inicia no século XIX, com as teorias raciais de Gobineau (1853) e Von Martius (1844), com propostas de “branqueamento” da população (Lacerda

Em lugar da “ancestralidade” – o “sangue”, que, com uma só gota define o negro (*one drop rule*) –, no Brasil vigoraria um espectro racial baseado na “cor”, isto é, na aparência. Diferentemente da definição biológica, a cor se estabelece segundo o contexto e a posição, resultando em certa fluidez que contrasta com a rigidez identitária que caracteriza o modelo binário norte-americano.¹⁵ Essa ênfase na cor e na positividade da convivência não anula, no entanto, o preconceito de cor, que permanece subjacente. Ao contrário, muitas vezes esse modelo não-racializado contribui para esconder um preconceito ativo, mas “silenciado” (Munanga 1996).¹⁶

Quais seriam as implicações desse modelo de relacionalidade brasileiro para a imagem que os Calon fazem de si mesmos? A questão permanecerá em aberto. Com este trabalho pretendo apenas formulá-la e apontar alguns caminhos para que ela possa ser investigada no futuro. É possível sugerir que o modo como se lida por aqui com as diferenças (mesmo sabendo que não há nada de essencial nessa questão) desempenha um papel importante na percepção que o Estado tem dos ciganos. Noções de raça e sangue em alguns países contribuem para isolar os ciganos em “grupos raciais” segregados, minorias étnicas definidas por lei.¹⁷ Na Hungria, por exemplo, o censo de 2001 apresenta, entre as distintas “nacionalidades”, “Ciganos (Roma)” correspondendo a 1,8% da população. Esse número é recusado por pesquisadores do

1911). Gilberto Freyre (1933) inaugura uma concepção positiva da mestiçagem, adotada e questionada posteriormente por muitos autores, entre eles Sergio Buarque de Holanda, Florestan Fernandes, Darcy Ribeiro e Roberto DaMatta, para citar alguns dos mais influentes. Remeto a Schwarcz (1993), para a análise da literatura do século XIX, e a Guimarães (2004) para uma revisão bibliográfica do assunto no século XX.

¹⁵ Ver a análise de Lilia Schwarcz acerca da cor e da nomeação, tomando como mote um jogo de futebol na periferia de São Paulo, conhecido como “Pretos contra Brancos”, no qual jogam formalmente “onze de pele preta contra onze de pele branca”. A antropóloga mostra como a identificação com um ou outro time é maleável, dependendo do contexto: “[identificação e escolha] variam de indivíduo para indivíduo, dependem do lugar, do tempo e do próprio observador, mas são sempre diacríticas” (2008b: 11). Sabe-se bem que mesmo nos Estados Unidos não reina tal polaridade. Este é antes um modelo contrastivo para pensar “aqui”, mais do que para dar conta de “lá”.

¹⁶ Esse silenciamento tem raízes no que Florestan Fernandes (1972) chamou de “preconceito de ter preconceito”, denunciando o caráter velado do preconceito no Brasil. Ver também Milton Santos 1995.

¹⁷ Ver Acton e Gheorghe [1988] 2001, para a política de direitos humanos de Estados-nação da Europa do Leste; Sokolova 2002, para um exemplo de racismo na antiga Tchecoslováquia, e a tese de doutorado de Giovanni Picker 2008 sobre a criação de campos nômades dentro da atual política segregacionista de ciganos na Itália.

assunto, que entendem que o preconceito e a inadequação do questionário inibem a autoidentificação como “Roma”.¹⁸ Thomas Acton e Nicolae Gheorghe, dois importantes ativistas da causa cigana em toda a Europa, aproximam o racismo praticado contra ciganos na Europa do modelo binário de racismo norte-americano e sul-africano, baseado em concepções biologizantes de identidade ([1988] 2001). No Brasil, os ciganos não são reconhecidos como uma minoria étnica pelo governo; o censo não os inclui como categoria distinta. Em vez de etnicizá-los, produzindo ações específicas – como ocorre em países do Leste Europeu ou na Itália¹⁹ –, o Estado os insere em uma categoria genérica de “Populações tradicionais”, reconhecendo seus direitos de serem “culturalmente diferenciadas”, sem impor-lhes políticas assimilacionistas ou separatistas. A Constituição brasileira não adota a noção de “raça”, mas de “cor” e, portanto, os “ciganos” não são percebidos como “separados” da sociedade nacional, como ocorre alhures. Essa predisposição do Estado deve reverter positivamente para os ciganos brasileiros, os quais, tenho a impressão, têm “condições de vida melhores” daquela a que estão submetidos os ciganos “racializados” do Hemisfério Norte. É o que me dizem alguns calon: “A vida cigana hoje é muito boa”. Não se trata de mascarar o preconceito e o estereótipo, que evidentemente permanecem ativos da parte dos *gadjes*, mas sim de indicar sua gradação. No Brasil, o preconceito contra o cigano não equivale a uma perseguição

¹⁸¹⁸ Na Romani School de 2008, em Cluj, houve uma sessão sobre dados estatísticos e população nacional, na qual, em contraposição aos dados do censo na Hungria em 2001, Gabor Kézdi, professor do departamento de Economia da CEU (Central European University), apresentou o trabalho “Problem of Survey Sampling and Ethnic Categorization”, com os resultados de uma metodologia mais qualitativa, com uso de novos métodos de amostragem, para identificar a população Roma: entre 8 e 10% da população respondeu pertencer à “nacionalidade romani”.

¹⁹ Em maio de 2008, foi atribuída a um adolescente cigano (Roma) em Nápoles, a tentativa de sequestro, resultando, em reprimenda, na evacuação e no incêndio de um acampamento cigano. Pouco depois, o governo Berlusconi deu início ao registro compulsório por impressão digital do “povo Roma”, incluindo crianças, como parte da prometida política contra a criminalidade. Como relatado pelo *Corriere della Sera*, a intenção – de acordo com Roberto Maroni, ministro do Interior e líder da Liga Norte, agremiação italiana de extrema direita abertamente anti-imigração – era criar um censo da população Roma na Itália “assim podemos dizer quem tem ou não direito de permanecer aqui”. Aqueles com o direito de ficar poderiam então viver em “condições decentes” [“Non sarà certo una schedatura etnica ma un censimento vero e proprio per garantire a chi ha il diritto di rimanere di poter vivere in condizioni decenti”], declarou Maroni (in: *Corriere della Sera*, 25/jun./ 2008). Reações de diferentes segmentos da sociedade mencionaram as similaridades entre esse processo e aquele empreendido contra os judeus, ciganos e outras minorias nos anos de fascismo na Itália.

direcionada²⁰, como é o caso em outros países. Haveria-se de explorar o que ocorre quando o “dado”, na dinâmica da invenção e contra-invenção, é mestiço. Seria possível, por exemplo, associar esse fato à facilidade com que os ciganos recebem e se casam com *brasileiros*? Como se dá de fato a incorporação do *gadje* ao parentesco cigano? Essas questões devem ser desdobradas em um campo comparativo mais amplo, que ultrapassa os limites deste trabalho, e que nos animam a continuá-lo.

Os ciganos e o Estado

Resta ainda um último ponto a explorar. É hora de pensar a respeito das relações entre os Calon e o Estado, avançando ainda um pouco a interpretação em direção a um modelo mais geral de socialidade calon. O modo de vida cigano, que recusa o Estado em diferentes dimensões, nos convida a recuperar a clássica formulação clastriana da “sociedade contra o Estado”, ou, para ser mais consistente com a linguagem wagneriana “pós-grupo social”, da “socialidade contra o Estado” (cf. Barbosa 2004). Clastres afirmava, nos anos 1970, que as sociedades indígenas, diferentemente do que pregavam as abordagens evolucionistas, não são sociedades *sem* Estado, mas sociedades *contra* o estado, na medida em que fazem agir mecanismos de inibição (a guerra, a chefia sem poder) de sua emergência em seu interior. A ideia de “sociedade contra” no aforismo de Clastres (1974) foi um marco para a antropologia política ameríndia, estabelecendo um novo modo de refletir sobre o poder. O poder não se localizaria na autoridade do chefe – que nos casos indígena e calon é desprovido de poder –, mas antes a socialidade, ela própria, é dotada de intencionalidade, de uma atitude ativa de recusa do Estado enquanto poder coercitivo separado da sociedade. Seria interessante, então, desenvolver uma formulação propriamente calon da “socialidade contra o Estado”.

Deleuze e Guattari subscrevem o aforismo de Clastres,²¹ advertindo, no entanto, que subjaz ali uma imagem de “entidade autossuficiente” (a “sociedade”) ([1980] 1995-

²⁰ Há evidências, porém, de perseguição específica no século XIX, como mostra Teixeira (1998) acerca das Correrias de Ciganos em Minas Gerais.

²¹ Os autores escrevem um capítulo de *Mil Platôs* “em homenagem a Pierre Clastres”, onde partem da tese do autor, para ajustá-la a sua própria teoria do Estado como “centro” e do “nômade” como “linha de fuga”. Os autores, no entanto, fazem ressalvas à abordagem do etnólogo: “[Clastres] tendia a fazer das sociedades primitivas uma hipóstase, uma entidade autossuficiente (insistia muito nesse ponto). Convertia exterioridade formal em independência

97, v. 5: 22). O modelo que proponho a seguir, baseado na etnografia que realizei, explora a pertinência e os limites da frase de Clastres para pensar o modo de ser calon. O Estado para os Calon não é um Estado ausente, na iminência de aparecer – como imagina Clastres para o caso indígena. Para os Calon, o Estado – em continuidade com o *gadje* – tem uma existência muito real: ele é “dado”. Nesse sentido, a “correção” de Deleuze & Guattari à formulação de Clastres ajusta-se ao nosso caso como uma luva:

É preciso dizer que o Estado sempre existiu, e muito perfeito, muito formado. [...] O Estado ele mesmo sempre esteve em relação com um fora, e não é pensável independentemente dessa relação. A lei do Estado não é a do Tudo ou Nada (sociedades com ou contra o Estado), mas a do interior e do exterior. (Id. *ibid.*:23)

Os autores têm como alvo de análise o ponto de vista do Estado, cujo exterior se constitui, de um lado, de “grandes máquinas mundiais”, como complexos industriais ou formações religiosas; e, de outro, de “mecanismos locais de bandos, margens, minorias, que continuam a afirmar os direitos de sociedades segmentárias contra órgãos de poder de Estado” (id. *ibid.*). Essa segunda categoria, na qual os autores incluem a figura do *nômade*, poderia descrever, igualmente bem, o modo de ser dos ciganos. Mas se Deleuze e Guattari posicionam o Estado no centro, e entendem esses “bandos, margens e minorias” como “fora” dele, como “linhas de fuga”, da perspectiva calon, por sua vez, interior e exterior se invertem: os Calon ocupam a posição de centro (em um sentido diferente, é claro) e o Estado, ou o *gadje*, configura seu exterior. Mas não se trata de uma simples inversão de lugares. Para usar uma imagem de Roy Wagner: o mal-entendido do Estado em relação aos “ciganos” não é o mesmo mal-entendido dos Calon em relação ao *gadje*-Estado. Os Calon conceitualizam, ou “inventam”, o Estado como “inato”, atribuindo-lhe, ao mesmo tempo, um “valor zero”; ao fazê-lo, “*contra*-inventam” a calonicidade.

real. Dessa forma, continuava sendo evolucionista e pressupunha um estado de natureza. Ocorre que esse estado de natureza era, segundo ele, uma realidade plenamente social, em vez de ser um puro conceito, e essa evolução era de mutação brusca, não de desenvolvimento, pois de um lado o Estado surgia de um só golpe, todo pronto; de outro, as sociedades contra-o-Estado dispunham de mecanismos muito precisos para conjurá-lo, para impedir que surgisse. Acreditamos que essas duas proposições são boas, mas que falta um encadeamento entre elas” ([1980] 1997: 22-23)

A formulação clastriana pode assim ganhar uma nova *forma*. “Contra”, no contexto calon, não significa *resistência* – pois não se quer impedir seu surgimento –, mas antes *recusa ativa*. A *forma* dessa relação entre ciganos e Estado não é nem de exterioridade mútua – como se fossem duas essências independentes –, nem a de um todo fechado, dentro do qual surgiria o Estado. A *forma* dessa relação deve considerar uma indistinção, uma confusão, primeira entre Calons e *gadjes*, e sua diferenciação como processo, como contra-invenção. A *forma* dessa dinâmica pode ser representada pela relação entre figura e fundo: Os Calon *contra* um fundo de *gadje*-Estado.

A relação entre figura e fundo foi objeto de discussão nas teorias da psicologia da arte. Deve-se imaginar uma figura que deixa de ser delimitada por uma linha, por um contorno, ou seja, que deixa de ser pensada como uma unidade autônoma, surgindo apenas *em relação*, *em contraste* com um fundo. Tomando como exemplo uma pintura de Rembrandt de um nu sobre um fundo escuro (s.d.), Heinrich Wölfflin [1864-45], analisa o barroco pictórico, argumentando que “a luminosidade do corpo parece emanar naturalmente do escuro do espaço, é como se tudo tivesse a mesma origem” ([1915]1950: 20). A figura só aparece como *contraste*, como diferença. O fundo escuro faz surgir a figura clara. Inversamente, ao diferenciar uma figura “mais clara”, cria-se a região “mais escura” como fundo. É portanto a relação entre luz e sombra que faz aparecer a figura.

Quando argumento que os Calon “inventam” os *gadjes* como “dado”, contra-inventando os “Calon” como construído, é essa *imagem* de figura e fundo que tenho em mente. Figura e fundo é a estética da dialética de “invenção” e “contra-invenção”, que não podem ser pensados separadamente, pois se constituem mutuamente. O mundo dado é o mundo do *gadje* que domina a escrita, que se organiza de forma hierárquica, que trabalha em regime de submissão (emprego), que “mora” (não viaja), que anda “sozinho”, que não conhece a *vergonha*. Os Calon se fazem figura contra esse fundo *gadje*, ao qual consignam um “não valor”. Não estamos diante, porém, de uma ação “contrastiva”, no sentido desenvolvido pelas teorias da etnicidade (Fredrik Barth especialmente). Não há aqui dois sistemas em confronto, para o qual são “escolhidos” traços diacríticos para exacerbar as diferenças, embora em alguns

momentos essa situação se estabeleça. O contraste aqui é de outra ordem. A vergonha não é um traço contrastivo, muito ao contrário: é um valor não percebido pelos *gadjes*, só *aparente* aos Calon que conhecem a *vergonha*.

Os Calon nos apresentam um modo de ser que exerce uma recusa prática e ativa dos mecanismos do Estado. Esse “fazer-se” deve ser vigiado continuamente, sob o risco de se perder para o “centro”. Essa situação de perda “iminente” para o Estado, uma situação de eterno “quase-Estado”, requer que o contraste se reinvente continuamente, caso contrário, a figura se dilui no fundo do Estado, como ocorre com muitos ciganos que foram à escola, casaram-se com *gadjes* e trabalham.

Os Calon guardam um valioso “segredo”: sabem que, se o Estado é *condição* de socialidade, a submissão a ele não é mandatória. Ao criar, por contra-invenção, um mundo de *vergonha*, os Calon garantem-se como “forças”, “afetos” e “emotividade”, uma agência difusa, em rede de parentes, contra o Estado. Vivem sua vida, enquanto “o mundo passa”.

BIBLIOGRAFIA GERAL

- Abu-Lughod, Lila
1986. *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Berkeley: University of California Press.
- Abu-Lughod, Lila & Catherine A. Lutz
1990. "Introduction: Emotion, discourse, and the politics of everyday life", in: L. Abu-Lughod & C. Lutz, *Language and the Politics of Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press/ Maison des Sciences de l'Homme.
- Acton, Thomas & Nicolae Gheorghe
1988. "Citizens of the world and nowhere: Minority, ethnic and human rights for Roma during the last hurrah of the nation state [1988]", in: G. Will, *Between Past and Future: The Roma of Central and Eastern Europe*. [2001].
- Acton, Thomas, (ed.).
1997. *Gypsy politics and Traveller identity*. University of Hertfordshire Press.
- Adolfo, Sérgio Paulo
1999. *Rom: Uma odisséia cigana*. Londrina: Editora UEL.
- Almeida, Mauro & Manuela Carneiro da Cunha
2001. "Populações tradicionais e conservação ambiental", in: Manuela Carneiro Da Cunha, *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify [2009].
- Alves da Silva, Rosicleide
1999. *Os ciganos calon em Sergipe*. Monografia de Iniciação Científica, Departamento de Serviço Social, Universidade Federal de Sergipe.
- Alves de Souza, Mirian, Patrícia Brandão Couto & Marco A. Mello
2004. "Os ciganos da Cidade Nova e judiciário carioca: do comércio interprovincial de escravos às custas do processo judicial". VIII Congresso Luso-Afro-brasileiro de Ciências Sociais, Anais de congresso.
- Alves de Souza, Mirian
2006. *Os ciganos Calon do Catumbi: ofício, etnografia e memória urbana*. Dissertação de Mestrado, Departamento de Antropologia – IFCH, Universidade Federal Fluminense.
- Andersen, Ruth
1987. *A subtle craft in several worlds: Performance and participation in Romani fortune-telling*. PhD dissertation, University of Pennsylvania.
- Antônio de Almeida, Manuel
1854. *Memórias de um sargento de milícias*. São Paulo: Klick Editora. [1998].
- Appadurai, Arjun
1986. "Is Homo Hierarchicus?". *American Ethnologist*, 13, 4, pp. 745-61.
1990. "Topographies of the self: praise and emotion in Hindu India", in: L. Abu-Lughod & C. Lutz, *Language and the Politics of Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press/ Maison des Sciences de l'Homme.
- Argenti-Pillen, Alexandra
2007. "Obvious pretence: for fun or for real? Cross-cousin and international relationships in Sri Lanka". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, n.s. 13.

- Arruti, José Maurício
2006. *Mocambo: antropologia e história do processo de formação quilombola*. Bauru: Edusc.
- Asséo, Henriette
1994. *Les Tsiganes, une destinée européenne*. Paris: Découvertes Gallimard.
- Astuti, Rita
1995. *People of the sea – identity and descent among the Vezo of Madagascar*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bailey, Frederick George
1991. *The Prevalence of deceit*. Ithaca, N.Y: Cornell University Press.
- Bakker, Peter
1996. “Notes on the genesis of Calo and other Iberian paraRomani varieties”, in: Yaron Matras, *Romani in Contact. The History, structure and sociology of a language*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins.
- Barbosa, Gustavo Baptista
2004. “A socialidade contra o Estado: a antropologia de Pierre Clastres”. *Revista de Antropologia*, 47, pp. 529-76.
- Barnes, John A.
1962. “African Models in the New Guinea Highlands”. *Man*, pp. 5-9.
- Barnett, Steve, Lina Fruzzetti & Akos Ostor
1976. “Hierarchy purified: Notes on Dumont and his critics”. *The Journal of Asian Studies*, 35, 4, pp. 627-46.
1977. “On a Comparative Sociology of India: A Reply to Marriott”. *The Journal of Asian Studies*, pp. 599-601.
- Barth, Fredrik
1969. *Ethnic boundaries: the social organization of culture and differences*. Boston: Little, Brown & Co.
- Bartók, Bela
1947. “Gypsy Music or Hungarian Music?”. *Musical Quarterly*, pp. 240-57.
- Basso, Ellen
1987. *In favor of deceit: a study of tricksters in an Amazonian society*. University of Arizona Press.
- Bateson, Gregory
1972. “A Theory of play and fantasy”, in: *Steps to an Ecology of Mind*. Ballantine Books.
- Benedict, Ruth
1946. *O crisântemo e a espada: padrões da cultura japonesa*. São Paulo: Editora Perspectiva. [2007].
- Bernal, Jorge
1990. “Diatelli di tipo Vlax e dialetto Xoraxano in Brasile.”. *Lachio Drom*, 26, 6, pp. 27-31.
- Besnier, Niko
1994. “The Truth and other irrelevant aspects of Nukulaelae gossip”. *Pacific Studies*, 17, 3, pp. 1-39.
- Béteille, André *et al.*
1986. “Individualism and equality [and comments and replies]”. *Current Anthropology*, 27, 2, pp. 121-34.

- Biebuyck-Goetz, B.
1977. “‘This is the Dyin’ Truth’: Mechanisms of Lying”. *Journal of the Folklore Institute*, pp. 73-95.
- Bloch, Jules
1953. *Les Tsiganes*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Block, Martin
1936. *Moeurs et coutumes des Tsiganes*. Paris: Payot.
- Boas, Franz
1914. “Mythology and folk-tales of the North American Indians”. *The Journal of American Folklore*, 27, 106, pp. 374-410.
- Bodenhorn, Barbara & Gabrielle Vom Bruck, (eds.).
2006. *The Anthropology of Names and Naming*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bodenhorn, Barbara & Gabrielle Vom Bruck
2006. “Entangled in Histories: An Introduction to the Anthropology of Names and Naming”, in: *The anthropology of names and naming*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Borges, Isabel
2007. *Cidades de portas fechadas: A intolerância contra os ciganos na organização urbana na Primeira República*. Mestrado em História, Instituto de Ciências Humana, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Juiz de Fora.
- Bouglé, Célestin
1908. *Essai sur l’origine des castes*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Bourdieu, Pierre
1965. “El sentimiento del honor en la sociedad de Cabília”, in: J.G. Peristiany, *El concepto del honor en la sociedad mediterránea*. Barcelona: Editorial Labor [1968].
1972. *Esquisse d’une théorie de la pratique*. Paris: Librairie Droz.
- Brenneis, D
1984. “Grog and gossip in Bhatgaon: style and substance in Fiji Indian conversation”. *American Ethnologist*, pp. 487-506.
- Budilová, Lenka & Marek Jakoubek
2005. “Ritual Impurity and Kinship in a Gypsy osada in Eastern Slovakia”. *Romani Studies Ser*, 5.
- Bueno, Virginia dos Santos
1990. *Espacialidade e territorialidade dos grupos ciganos na cidade de São Paulo*. Monografia de especialização, Geografia, Universidade de São Paulo.
- Butler, Judith
1988. “Performative acts and gender constitution: An essay in phenomenology and feminist theory”. *Theatre Journal*, 40: 4, pp. 519-31.
1990. *Gender trouble*. Nova York/Londres: Routledge.
- Câmara Cascudo, Luís da
1981. “Notas a ‘Os ciganos no Brasil’”, in: Mello Moraes, *Os ciganos no Brasil e Cancioneiro dos ciganos*. [1886].
- Campbell, Joseph K.
1964. *Honour, Family and Patronage: A study of institutions and moral values in a Greek mountain village*. Oxford: Oxford University Press.

- Cândida, Ninon Roze Sobreira
1995. *Trajetória cigana: um povo fiel a si mesmo*. Monografia de Graduação, Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica.
- Candido, Antonio
1970. “Dialética da malandragem”, in: *O discurso e a cidade*. São Paulo: Duas Cidades [1993].
- Carneiro da Cunha, Manuela
2008. “Um difusionismo estruturalista existe? Lévi-Strauss e a interface”, in: *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify [2009].
2009. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify.
- Carsten, Janet
1995. “The substance of kinship and the heat of the hearth: feeding, personhood, and relatedness among Malays in Pulau Langkawi”. *American Ethnologist*, 22, 2, pp. 223-41.
2000. *Cultures of Relatedness: new Approaches to the study of kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.
2004. *After kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Carter, Helen
2002. “Race, Romanticism and Perspectives on Gypsy Education in Early Twentieth Century Britain”. *Journal of Contemporary History*, 5.
- Cavalcanti, Sônia Maria Ribeiro Simon
1994. *Caminheiros do destino*. Dissertação de mestrado, História, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
- China, José B. de Oliveira
1936. *Os ciganos do Brasil – subsídios históricos, etnográficos e linguísticos*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado.
- Clastres, Hélène & Jacques Lizot
1978. “La part du feu. Rites et discours de la mort chez les Yanomami”. *Libre*, 78, 3.
- Clastres, Pierre
1962. “Troca e poder: filosofia da chefia indígena”, in: *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify [2003].
1974. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify. [2003].
1976. “A questão do poder nas sociedades primitivas”, in: *Arqueologia da violência*. São Paulo: Cosac Naify [2004].
1980. *Arqueologia da violência*. São Paulo: Cosac Naify. [2004].
- Coelho de Carvalho, Joaquim José
1910. *Prosódia e ortografia*. Lisboa: Imprensa Nacional.
- Coelho, Adolpho
1892. *Os ciganos de Portugal: com um estudo sobre o calão. Memória destinada à X sessão do Congresso Internacional dos Orientalistas*. Lisboa: Imprensa Nacional.
- Coroacy, Vivaldo
1955. *Memórias da cidade do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- Corrêa, Mariza
1999. “O sexo da dominação”. *Novos Estudos CEBRAP*, v. 54.
- Corrêa, Mariza & Érica de Souza Souza
2006. *Vida em família: uma perspectiva comparativa sobre crimes de honra*. Campinas: Pagu, Núcleo de Estudos de Gênero.

- Cortesão, Luisa, F. Pinto & M.F. Martins
1995. *O povo cigano: cidadãos na sombra: processos explícitos e ocultos de exclusão*. Lisboa: Afrontamento.
- Costa Pereira, Cristina
2009. *Os ciganos ainda estão na estrada*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Dal Poz Neto, João & Marcio Ferreira da Silva
2008. "MaqPar: a homemade tool for the study of kinship networks". Conference Kinship and Computing: Survey and perspectives, Musée du Quai Branly.
- DaMatta, Roberto
1976. *Um mundo dividido: a estrutura social dos índios Apinayé: a estrutura social dos índios apinayé*. Petrópolis: Vozes.
- Dantas de Melo, Fábio José
2005. *Os ciganos Calon de Mambai: a sobrevivência de sua língua*. Brasília: Thesaurus Editora.
2008. *A língua da comunidade Calon da região norte-nordeste do estado de Goiás*. Tese de Doutorado, Departamento de Linguística, Universidade de Brasília.
- Dávila, Barsaly & Blas Pérez
1943. *Apuntes del dialecto "caló" o gitano puro*. Madrid: Diana.
- Day, Sophie, Michael Stewart & Evthymios Papataxiarchis, (eds.).
1999. *Lilies of the field. Marginal people who live for the moment*. Oxford: Westview Press.
- De Paula, Silvana G.
2001. "Quando o campo se torna uma experiência urbana: o caso do estilo de vida country no Brasil". *Estudos Sociedade e Agricultura*, 17, pp. 33-53.
- Deleuze, Gilles & Félix Guattari
1980. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34. [1995-1997].
- Devereux, L.
1987. "Gender difference and the relations of inequality in Zinacantan.", in: Marilyn Strathern, *Dealing with inequality: analysing gender relations in Melanesia and beyond*. Cambridge: Cambridge University Press.
- do Couto, Hilário H & Rita de Cássia de Camargos Vieira e Macedo
1998. "Romanês: O anti-crioulo dos ciganos". *Anais do III EELA (Encontro de estudos Linguísticos de Assis), Arte & Ciência*. vol. 1.
- Dodds, Eric R.
1951. *Os gregos e o irracional*. São Paulo: Escuta. [2002].
- Douglas, Mary
1966. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva. [1976].
- Duarte, Luis Fernando Dias
1985. *Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Dubisch, Jill
1986. *Gender & power in rural Greece*. New Jersey: Princeton University Press.
1995. *In a different place. Pilgrimage, gender, and politics at a Greek island shrine*. New Jersey: Princeton University Press.

- Dumont, Louis
 1957. *Une sous-caste de l'Inde du Sud: organisation sociale et religion des Pramalai Kallar*. Paris: Mouton.
 1965. "The functional equivalents of the individual in castes society". *Contributions to Indian Sociology*, 8, pp. 85-99.
 1966. *Homo hierarchicus: o sistema de castas e suas implicações*. São Paulo: Edusp. [1997].
 1966. *Homo hierarchicus: Essai sur le systeme des castes*. Paris: Gallimard.
 1980. *Homo Hierarchicus (Complete revised English Edition)*. Chicago: University of Chicago Press.
- Durkheim, Émile
 1893. *De la division du travail social*. Paris: F. Alcan.
- Engebrigtsen, Ada
 2007. *Exploring gypsiness: power, exchange and interdependence in a Transylvanian village*. Berghahn Books.
- Evans-Pritchard, Edward E
 1937. *Witchcraft, oracles, and magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press. [1976].
- Evans-Pritchard, EE
 1940. *The Nuer. A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. Oxford: Clarendon Press.
- Fabian, Johannes
 1983. *Time and the other: How anthropology makes its object*. Nova York: Columbia University Press.
- Fajans, Jane
 1983. "Shame, social action, and the person among the Baining". *Ethos*, pp. 166-80.
- Farelli, Maria Helena
 1999. *Pomba-gira cigana*. Rio de Janeiro: Pallas Editora.
- Fazito de Almeida Rezende, Dimitri
 2000. *Transnacionalismo e etnicidade*. Dissertação de Mestrado, Departamento de Sociologia, Universidade Federal de Minas Gerais.
- Fernandes, Florestan
 1972. *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Difel.
- Ferrari, Florencia
 2002. *Um olhar oblíquo – contribuições para o imaginário ocidental sobre o cigano*. Dissertação de Mestrado, Antropologia Social, FFLCH – Universidade de São Paulo
 2005. *Palavra cigana: seis contos nômades*. São Paulo: Cosac Naify.
 2006. "Ciganos nacionais". *Acta Literária*, pp. 79-96.
- Fonseca, Isabel
 1995. *Enterradme de pie: el camino de los gitanos*. Barcelona: Ediciones Península. [1997].
- Fortes, Meyer & Edward E. Evans-Pritchard
 1940. *African political systems*. London: Routledge & Kegan Paul Intl.
- Foucault, Michel
 1976. *Histoire de la sexualité*, v. 1. *La Volonté de savoir*. Paris: Gallimard.
 1984. *Histoire de la sexualité*, v. 2. *L'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard.

- Fox, Robin
1967. *Kinship and marriage: An anthropological perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Frake, Charles O.
1985. "Cognitive maps of time and tide among medieval seafarers". *Man*, 20, 2, pp. 254-70.
- Fraser, Angus
1992. *The Gypsies (The Peoples of Europe)*. Oxford: Blackwell.
- Frazer, James G
1912. *Spirits of the Corn and of the Wild*, 2 vols. (*The Golden Bough (1911-15)*), v. vii-viii). London: Macmillan.
- Freeman, JD
1961. "On the concept of the kindred". *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 91, 2, pp. 192-220.
- Freud, Sigmund
1915. "Duelo y melancolía", in: James Strachey, *Obras completas*, v. xiv. Buenos Aires: Amorrortu [1976].
- Freyre, Gilberto
1933. *Casa Grande e Senzala*. Rio de Janeiro: José Olympio.
1936. *Sobrados e mocambos: decadencia do patriarchado rural no Brasil*. Companhia Editora Nacional.
- Gay y Blasco, Paloma
1997. "A 'different' body? Desire and virginity among Gitanos". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 3, 3,
1999. *Gitanos of Madrid. Sex, gender and the performance of identity*. Oxford: Berg Publisher.
2001. "'We don't know our descent': how the Gitanos of Jarana manage the past". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, pp. 631-47.
2009. "The Roma and the Anthropology of the State". Romani School.
- Geertz, Clifford
1966. "Pessoa, tempo e conduta em Bali", in: *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara [1989].
1983. *Local knowledge: Further essays in interpretive anthropology*. Basic Books.
1983. "Blurred Genres: The refiguration of social thought", in: *The performance studies reader*. London: Routledge [2004].
- Gell, Alfred
1985. "How to read a map: remarks on the practical logic of navigation". *Man*, 20, 2, pp. 271-86.
1998. *Art and agency: an anthropological theory*. Oxford University Press, USA.
- Gluckman, Max
1963. *Gossip and scandal*. Indianapolis: Bobbs-Merrill.
1968. "Psychological, sociological and anthropological explanations of witchcraft and gossip: a clarification". *Man*, pp. 20-34.
- Gmelch, Sharon B.
1986. "Groups that don't want in: Gypsies and other artisan, trader, and entertainer minorities". *Annual Review of Anthropology*, 15, 1, pp. 307-30.
- Gobineau, Arthur
1853. "L'Essai sur l'inégalité des races humaines", in: *Oeuvres*. Paris: Gallimard-Pléiade [1983].

- Godelier, Maurice & Marilyn Strathern, (eds.).
1991. *Big men and great men: Personifications of power in Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Goffman, Ervin
1959. *A representação do eu na vida cotidiana*. Rio de Janeiro: Vozes. [1975].
- Goldman, LR
1995. "The Depths of deception: cultural schemes of illusion in Huli", in: Aletta Biersack, *Papuan borderlands: Huli, Duna, and Ipili perspectives on the Papua New*.
- Goldman, Marcio
1999. "Lévi-Strauss e os sentidos da história". *Revista de Antropologia*, 42, pp. 223-38.
2001. "Segmentaridades e movimentos negros nas eleições de Ilhéus". *Mana*, 7, pp. 57-93.
- Goodenough, WH
1955. "A problem in Malayo-Polynesian social organization". *American Anthropologist*, 57, 1, pp. 71-83.
1962. "Kindred and hamlet in Lakalai, New Britain". *Ethnology: An International Journal of Cultural and Social Anthropology*, 1, 1, pp. 5-12.
- Goody, Jack
1956. *The social organisation of the LoWiili*. Oxford: International African Institute, Oxford University Press. [1967].
- Goody, Jack, (ed.).
1973. *The character of kinship*. Cambridge: Cambridge University Press [1979].
- Gow, Peter
1991. *Of Mixed Blood: kinship and history in Peruvian Amazonia*. New York: Oxford University Press.
- Graham, Maria
1823. *Diário de uma Viagem ao Brasil (1821-1823)*. São Paulo: Cia Editora Nacional. [1956].
- Gropper, Rena & Carol Miller
2001. "Exploring new worlds in American Romani Studies: Social and cultural attitudes among the American Machvaia". *Romani Studies. V Series*, 11, 2, pp. 81-110.
- Gropper, Rena C
1975. *Gypsies in the city: Culture patterns and survival*. Darwin Press.
- Guimarães Rosa, João
1967. *Tutaméia: terceiras estórias*. Rio de Janeiro: José Olympio. [1969].
- Guimarães, Antonio S. A.
2004. "Preconceito de cor e racismo no Brasil". *Revista de Antropologia*, 47, pp. 9-43.
- Guy, Will
2001. *Between past and future: the Roma of Central and Eastern Europe*. University of Hertfordshire Press.
- Hallpike, CR
1979. *The Foundations of primitive thought*. Oxford: Oxford University Press.
- Haraway, Donna
1985. "A manifesto for cyborgs: Science, technology, and socialist feminism in the 1980s". *Socialist Review*, 80, pp. 65-107.
1988. "Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective". *Feminist Studies*, v. 14, n. 3, pp. 575-99.

- Harrison, Simon
1990. *Stealing people's names: history and politics in a Sepik River cosmology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Helzle-Drehwald, Bernhard
2004. *Der Gitanismo im spanischen Argot. Kölner Romanistische Arbeiten*. Librairie Droz.
- Henare, AJM., M. Holbraad & S. Wastell
2007. *Thinking through things*. London/Nova York: Routledge.
- Herzfeld, Michael
1980. "Honour and Shame: problems in the comparative analysis of moral systems". *Man*, 15, 2, pp. 339-51.
1985. *The Poetics of manhood: contest and identity in a Cretan Mountain Village*. New Jersey: Princeton University Press.
1987. *Anthropology Through the Looking-Glass. Critical Ethnography in the Margins of Europe*. Cambridge y Melbourne. Cambridge: Cambridge University Press.
2005. *Cultural intimacy: Social poetics in the nation-state*. London: Routledge.
- Holbraad, Martin
2004. "Defining Anthropological Truth". Paper for Truth conference, Cambridge, 24th September, Abaeté Rede de Antropologia Simétrica.
- Houaiss, Antonio et alii
2001. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva.
- Howitt, Richard
2002. "Scale and the other: Levinas and geography". *Geoforum*, 33, 3, pp. 299-313.
- Hübschmannová, Milena
1972. "What can sociology suggest about the origin of Roms". *Archiv orientální*, 40, 1, pp. 51-64.
2002. "Origin of Roma". *RomBase*. <<http://romani.uni-graz.at/rombase/cd/data/hist/origin/data/origin.en.pdf>>.
- Hugh-Jones, Stephen
2002. "Nomes secretos e riqueza visível: nominação no Noroeste Amazônico". *Mana*, 8, pp. 45-68.
2006. "The Substance of Northwest Amazonian names", in: Barbara Bodenhorn & Gabrielle Vom Bruck, *The Anthropology of Names and Naming*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Humphrey, Caroline & David Sneath, (eds.).
1999. *The End of nomadism? Society, state, and the environment in Inner Asia*. Durham: Duke University Press.
- Humphrey, Caroline
2006. "On being named and not named: Authority, persons, and their names in Mongolia", in: Barbara Bodenhorn & Gabrielle Vom Bruck, *The Anthropology of Names and Naming*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ingold, Tim & Marilyn Strathern, (eds.).
1996. *Key debates in anthropology*. London/New York: Routledge.
- Ingold, Tim
2000. *The Perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge.
- Iovita, Radu & Schurr, Theodor.
2004. "Reconstructing the origins as migrations of Diasporic Populations: the Case of the European Gypsies". *American Anthropologist*, v. 106.

- Iteanu, André
2008. "Hierarchy and Power", in: Knut Mikjel Rio & Olaf H. Smedal, *Hierarchy: Persistence and Transformations in Social Formation*. London: Berghahn Books.
- Jacobs, Fabian & Johannes Ries, (eds.).
2009. *Roma-/Zigeunkulturen in neuen Perspektiven*. Leipzig: Leipzig Univesitat.
- Jakobson, Roman & John Lotz
1949. "Notes on the French phonemic pattern". *WORD: Journal of the International Linguistic Association*, n. 2, v. 5.
- Kaminski, Ignace-Marek
1980. *The state of ambiguity: Studies of Gypsy refugees. Anthropological research*. University of Gothenburg.
- Karp, Ivan
1978. "New Guinea models in the African savannah". *Africa: Journal of the International African Institute*, 48, 1, pp. 1-16.
- Kelly, José A.
2003. *Relations within the health system among the Yanomami in the upper Orinoco, Venezuela*. PhD Dissertation, Department of Social Anthropology and Darwin College, University of Cambridge [versão 2009].
2005. "Notas para uma teoria do 'virar branco'". *Mana*, 11, pp. 201-34.
- Koster, Henry
1816. *Viagens ao nordeste do Brasil (1815-16)*. São Paulo: [1942].
1816. "On the amelioration of slavery". *The Pamphleteer*, xvi, v. viii.
- Kuper, Adam
1982. "Lineage theory: a critical retrospect". *Annual Review of Anthropology*, 11, 1, pp. 71-95.
- Kuper, Adam, (ed.).
1992. *Conceptualising Society*. NY/London: Routledge.
- La Fontaine, JS
1985. "Person and individual: some anthropological reflections", in: *The category of the person: Anthropology, philosophy, history*. Cambridge: Cambridge University Press.
- La Fontaine, JS, M Carrithers, S Collins & S Lukes, (eds.).
1985. *The Category of the Person: anthropology, philosophy, history*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Lacerda, João Batista
1911. *Sur le métis au Brésil*. Paris: Imprimerie Devougue.
- Larkin, Janet
1998. *The Embodiment of marime: Living Romany Gypsy pollution taboo*. PhD dissertation, Electronic Doctoral Dissertations, UMass Amherst.
- Latour, Bruno
1984. *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe (i) tiches*. Bauru: Edusc. [2002].
2005. *Reassembling the social: An introduction to actor-network-theory*. Oxford/New York: Oxford University Press.

- Leach, Edmund
 1954. *Political Systems of Highland Burma*. London: Bell & Son.
 1961. *Pul Eliya, a village in Ceylon: a study of land tenure and kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.
 1966. *Rethinking anthropology*. Oxford: Berg Pub Ltd.
 1966. *Repensando a antropologia*. São Paulo: Perspectiva. [1974].
- Leaf, Murray J., (ed.).
 1974. *Frontiers of Anthropology*. New York: D. Van Nostrand.
- Leblon, Bernard
 1985. *Los Gitanos de España: el precio y el valor de la diferencia*. Barcelona: Gedisa. [1993].
- Lemon, Alaina
 2000. *Between two fires: Gypsy performance and Romani memory from Pushkin to post-socialism*. Duke University Press.
- Lévi-Strauss, Claude
 1968. *A origem dos modos à mesa – Mitológicas 3*. São Paulo: Cosac Naify.
 1949. “História e etnologia”, in: *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac Naify [2008].
 1949. *As estruturas elementares do parentesco*. São Paulo: Vozes. [1982].
 1950. “Introdução à obra de Marcel Mauss”, in: M. Mauss, *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify [2003].
 1953. “A noção de estrutura em etnologia”, in: *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac Naify [2008].
 1955. “A estrutura dos mitos”, in: *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac Naify [2008].
 1956. “As organizações dualistas existem?”, in: *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac Naify [2008].
 1956. “Posfácio ao cap. xv (A noção de estrutura em etnologia)”, in: *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac Naify [2008].
 1962. *La Pensée sauvage*. Paris: Plon.
 1964. *O cru e o cozido – Mitológicas 1*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify. [2004].
 1964. *Mitológicas (O cru e o cozido, v. 1; Do mel às cinzas, v.2; A origem dos modos à mesa, v. 3; O homem nu, v. 4)*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify. [2004-2010].
 1993. “Un autre regard”. *L’Homme*, 33, n. 126, pp. 7-11.
 1998. “Voltas ao Passado”. *Mana – Estudos de Antropologia Social*, 4, 2, pp. 107-17.
- LeVine, Robert A & Richard A Shweder, (eds.).
 1984. *Culture theory: Essays on mind, self, and emotion*. Cambridge: Cambridge University Press
 1984. “Emotion, knowing, and culture”, in: Robert A Levine & Richard A Shweder, *Culture theory: Essays on mind, self, and emotion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Liégeois, Jean-Pierre
 1985. *Tsiganes et voyageurs*. Paris: Conseil de la Coopération Culturelle.
- Lima, Tânia Stolze
 1995. *A parte do Cauim. Etnografia juruna*. Tese de Doutorado, Departamento de Antropologia Social, Ufrj/Museu Nacional.
 1996. “O Dois e seu Múltiplo: Reflexões sobre o Perspectivismo em uma Cosmologia Tupi”. *Mana*, 2, 2, pp. 21-47.

- Liszt, Franz
1859. *Des Bohémiens et de leur musique en Hongrie*. Paris: Librairie nouvelle. [1926].
- Locatelli, Moacyr A.
1981. *O ocaso de uma cultura (Uma análise antropológica dos ciganos)*. Santa Rosa: Barcellos Editora.
- Lowie, RH
1909. "The Hero-trickster discussion". *The Journal of American Folklore*, 22, 86, pp. 431-33.
- Lutz, Catherine A. & Geoffrey M. White
1986. "The Anthropology of Emotion". *Annual review of Anthropology*, v. 15.
- Lutz, Catherine A.
1990. "Engendered emotion: gender, Power and the rhetoric of emotional control in American discourse", in: L. Abu-Lughod & C. Lutz, *Language and the Politics of Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press/ Maison des Sciences de l'Homme.
- Maia, Luciano Mariz
1995. *The Rights of the Gypsies Under English and Brazilian Law*. Dissertação de Mestrado, Faculty of Law, University of London
2006. "Ciganos: o futuro em suas mãos". *DHnet*.
<<http://www.dhnet.org.br/direitos/militantes/lucianomaia/luciano100.html>>.
- Maine, HS
1861. *Ancient Law*. London: Dent. [1917].
- Malinowski, Bronislaw
1922. *Argonauts of the Western Pacific: an account of native enterprise and adventure in the archipelagoes of Melanesian New Guinea*. London & New York:.
- Malvinni, D.
2004. *The Gypsy caravan: from real Roma to imaginary gypsies in Western music and film*. London/New York: Routledge.
- Marques, Ana Claudia
2002. *Intrigas e questões: Vingança de família e tramas sociais no sertão de Pernambuco*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
2002. "Política e questão de família". *Revista de Antropologia*, 45, pp. 417-42.
- Marriott, McKim
1969. "Review: Homo Hierarchicus by Louis Dumont". *American Anthropologist*, 71, 6, pp. 1166-75.
1976. "Interpreting Indian society: A monistic alternative to Dumont's dualism". *The Journal of Asian Studies*, 36, 1,
1976. "Hindu transactions: Diversity without dualism". *Transaction and meaning: Directions in the anthropology of exchange and symbolic behavior*, pp. 109-142.
- Martinez, Nicole
1986. *Les Tsiganes*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Matras, Yaron, (ed.).
1995. *Romani in Contact: The History, Structure and Sociology of a Language*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins.
- Matras, Yaron
2002. *Romani: a linguistic introduction*. Cambridge University Press.
- Matras, Yaron et al.
2007. "Angloromani: A different kind of language". *Anthropological Linguistics*, 49, pp. 142-84.

- Mauss, Marcel
 1938. “Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de “eu””, in: *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify [2003].
 1950. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify. [2003].
- Meillassoux, Claude
 1973. “Are there castes in India?”. *Economy and Society*, 2, 1, pp. 89-111.
- Mello Moraes Filho
 1886. *Os ciganos no Brasil e cancionero dos ciganos*. Belo Horizonte/ São Paulo: Editora Itatiaia / Editora da Universidade de São Paulo. [1981].
- Melo Neto, João Cabral de
 1965. “A educação pela pedra [1962-65]”, in: *Obra completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar [1995].
 1989. “Andando Sevilha [1987-89]”, in: *Obra completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar [1995].
- Merimée, Prosper
 1845. *Carmen*. Paris: Garnier Frères. [1960].
- Miller, Carol
 1968. *Macwaya gypsy marime*. PhD dissertation, University of Washington.
 1975. “The Ideology of Defilement”, in: F. Rehfisch, *Gypsies, Tinkers and other Travellers*. London: Academic Press
 1998. “Posface to ‘The Ideology of Defilement’”, in: D. Tong, *Gypsies: an interdisciplinary reader*. London: Routledge.
- Mintz, Sidney W & Richard Price
 1992. *O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica*. Rio de Janeiro: Pallas Editora. [2003].
- Mira Mateus, Maria Helena
 2004. “Estudando a melodia da fala: traços prosódicos e constituintes prosódicos”. Encontro Sobre o Ensino das Línguas e Linguística, APL e ESE de Setúbal (comunicação).
- Mitchell, William
 1963. “Theoretical problems in the concept of kindred”. *American Anthropologist*, pp. 343-54.
- Moonen, Frans
 1993. “Ciganos Calon no Sertão da Paraíba”. *Cadernos de Ciências Sociais*, 32.
- Morgan, LH
 1870. *Ancient society*. New York: Holt & Co.
- Moutouh, Hughes
 2000. *Les Tsiganes*. Paris: Flammarion.
- Munanga, Kabengele
 1996. “As facetas de um racismo silenciado”, in: L. M. Schwarcz & R. S. Queiroz, *Raça e diversidade*. São Paulo: Edusp.
- Munn, Nancy
 1992. “The Cultural anthropology of time: a critical essay”. *Annual Review of Anthropology*, 21, 1, pp. 93-123.

- Myers, Fred R.
 1966. "Emotions and the self: A theory of personhood and political order among Pintupi Aborigines." *Ethos*, 7, pp. 343-70.
 1986. *Pintupi Country, Pintupi Self: Sentiment, Place, and Politics Among Western Desert Aborigines*. Washington, DC: Smithsonian Institute.
- Nogueira, Oracy
 1955. *Relações raciais no município de Itapetininga*. São Paulo: Edusp. [1998].
- Novais, Fernando
 2005. *Aproximações: ensaios de história e historiografia*. São Paulo: Cosac Naify.
- Nunes, Olímpio
 1981. *O povo cigano*. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa.
- Ochoa, Todd Ramón
 2007. "Versions of the dead: Kalunga, Cuban-Kongo materiality, and ethnography". *Cultural Anthropology*, 22, 4, pp. 473.
- Okely, Judith
 1983. *The Traveller-Gypsies*. Cambridge University Press.
 1984. "Fieldwork in the home counties". *Royal Anthropological Institute*, issue 61, pp. 4-6.
 1997. "Non-territorial culture as the rationale for the assimilation of Gypsy children". *Childhood*.
- Oliveira, Thiago L. C
 2010. *A plasticidade do mito: entre estrutura e história*". Dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, UFRJ
- Olivência e Sousa, Carmen
 1992. *A variedade da língua cigana falada em Goiânia*. Mestrado, Universidade Federal de Goiás.
- Ortony, A & Turner, TJ
 1990. "What's basic about basic emotions". *Psychological Review*, 97, 3, pp. 315-31.
- Overing-Kaplan, Joana
 1973. "Endogamy and the marriage alliance: a note on continuity in kindred-based groups". *Man*, 8, 4, pp. 555-70.
 1977. "Social time and social space in Lowland South American societies". *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*, pp. 7-394.
- Paasi, Anssi
 2004. "Place and region: looking through the prism of scale". *Progress in Human Geography*, 28, pp. 536-46.
- Pacheco, Gustavo
 2004. *Brinquedo de Cura: um estudo sobre a pajelança maranhense*. Tese de Doutorado, Departamento de Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Paine, Robert
 1967. "What is gossip about? An alternative hypothesis". *Man*, pp. 278-85.
- Parry, Jonathan
 1998. "Mauss, Dumont and the distinction between status and power", in: W. James & N. J. Allen, *Marcel Mauss: a centenary tribute*. Oxford: Berghahn Books.
- Parsons, Talcott
 1943. "The kinship system of the contemporary United States". *American Anthropologist*, pp. 22-38.

- Pasqualino, Caterina
1998. *Dire le chant: les Gitans flamencos d'Andalousie*. CNRS éditions.
- Pederneiras, Raul
1922. *Geringonça carioca: verbetes para um dicionário da gíria*. Rio de Janeiro: F. Briguet. [1946].
- Peirce, Charles Sandres
1931. *Collected papers of Charles Sanders Peirce* (Hartshorne, C. & Weiss, P., ed.). Harvard University Press. [1974].
- Pena, Martins
1845. "O cigano", in: *Comédias*. Rio de Janeiro: Ediouro.
- Peristiany, John George, JM Mora & Juan Caro Baroja, (eds.).
1965. *El concepto del honor en la sociedad mediterranea*. Barcelona: Editorial Labor [1968].
- Peristiany, John George
1965. "Honour and shame in a Cypriot highland village", in: *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*.
- Piasere, Leonardo
1985. *Mare Roma: Catégories humains et structure sociale. Une contribution à l'ethnologie tsigane*. Paris: Études et Documents Balkaniques et Méditerranéens.
1994. "Les Tsiganes sont-ils bons à penser anthropologiquement?". *Etudes Tsiganes*, 2, pp. 19-38.
- Picker, Giovanni
2008. "Cultural Fundamentalism and the Politics of the Categories 'Roma'/'Gypsies'/'Nomads' in Florence, Italy (1988-1995)". (comunicação na Romani School 2008), University of Milan-Bicocca .
- Pierson, Donald
1945. *Branços e pretos na Bahia: estudo de contacto racial*. Companhia Editora Nacional.
- Pimentel, Silvia, Valéria Pandjiardian & Juliana Belloque
2006. "'Legítima defesa da honra', ilegítima impunidade de assassinos: Um estudo crítico da legislação e jurisprudência da América Latina", in: M Corrêa & E. R. Souza, *Vida em família: Uma perspectiva comparativa sobre "crimes de honra"*. Campinas: Pagu-Núcleo de Estudos de Gênero/Universidade Estadual de Campinas.
- Pina Cabral, João de
2008. "Outros nomes, histórias cruzadas: apresentando o debate". *Etnográfica*, 12, 1, pp. 5-16.
- Pissolato, Elisabeth
2006. *A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)*. Tese de doutorado, Departamento de Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Pitt-Rivers, Julian
1965. "Honor y categoria social", in: J.G. Peristiany, *El concepto del honor en la sociedad mediterranea*. Barcelona: Editorial Labor [1968].
1973. "The kith and the kin", in: Jack Goody, *The Character of kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Prado Jr., Bento
1983. "Não dizer a verdade equivale a mentir?", in: *A retórica de Rousseau e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify [2008].

- Price, Richard
1973. *First-time: the historical vision of an African American people*. Chicago: University of Chicago Press. [2002].
- Queiroz, Renato & Lilia Schwarcz, (eds.).
1996. *Raça e diversidade*. São Paulo: Estação Ciência/Edusp.
- Radin, Paul
1956. *The Trickster: A Study in American Indian Mythology*. New York: Schocken. [1972].
- Ramos, Arthur
1943. *Introdução à antropologia brasileira: As culturas européias e os contactos raciais e culturais*.
- Rao, Aparna
1975. "Some Manus Conceptions and Attitudes", in: F. Rehfisch, *Gypsies, Tinkers and Other Travellers*. New York: Academic Press.
- Reddy, William M.
1997. "Against constructionism: the historical ethnography of emotions". *Current Anthropology*, 38, 3, pp. 327-51.
- Rehfisch, Farnham
1975. *Gypsies, Tinkers and other Travellers*. New York: Academic Press Inc.
- Ressel, Lúcia B & Dulce MR Gualda
2003. "A sexualidade como uma construção cultural: reflexões sobre preconceitos e mitos inerentes a um grupo de mulheres rurais". *Revista da Escola de Enfermagem da USP*, 37, 3, pp. 82-87.
- Rival, Laura
1999. "Prey at the center: Resistance and marginality in Amazonia", in: Sophie Day, Michael Stewart & Evthymios Papataxiarchis, *Lilies of the field. Marginal people who live for the moment*. Oxford: Westview Press.
- Romero, Silvio
1885. "Posfácio a", in: Mello Moraes Filho, *Os ciganos no Brasil e cancionero dos ciganos*. Belo Horizonte/ São Paulo: Editora Itatiaia / Editora da Universidade de São Paulo [1981].
- Rosaldo, Michelle
1984. "Toward an anthropology of self and feeling", in: R. A. Levine & R. A. Shweder, *Culture theory: Essays on mind, self, and emotion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rüdiger, Johann
1784. *Neuester zuwachs der teutschen: fremden und allgemeinen sprachkunde in eigenen aufsätzen, bücheranzeigen und nachrichten*. Leipzig: PG Kummer.
- Sahlins, Marshall
1997. "O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção.". *Mana*, 3, 1, pp. 41-73.
- Saint-Hilaire, Auguste
1822. *Viagem à província de São Paulo (1816-22)*. Belo Horizonte: Itatiaia. [1976].
- Sant'Ana, Maria Luiza
1983. *Os ciganos: aspectos da organização social de um grupo cigano em Campinas*. São Paulo: FFLCH – Universidade de São Paulo.

- Santos, Milton
1995. “É preciso ir além da constatação”, in: C. & Venturi Turra, G., *Racismo cordial*. São Paulo: Ática.
- Schneider, David
1980. *American kinship: A cultural account*. University of Chicago Press.
- Schwarcz, Lilia K. M.
1993. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
1996. “As teorias raciais, uma construção histórica de finais do século XIX: o contexto brasileiro”, in: R. S. Queiroz & L. M. Schwarcz, *Raça e diversidade*. São Paulo: Edusp
1996. “Questão racial no Brasil”, in: Lm Schwarcz & L. V. S. Reis, *Negras imagens*. São Paulo: Edusp
2005. “Questões de fronteira: sobre uma antropologia da história”. *Novos Estudos-CEBRAP*, pp. 119-35.
2008. “‘Pretos contra Brancos’ ou dando e mudando nomes [2008a]” [manuscrito].
2008. *O sol do Brasil: Nicolas-Antoine Taunay e as desventuras dos artistas franceses na corte de d. João [2008a]*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Segalen, Martine
1980. “Le Nom cache”. *L’Homme*, 20, 4, pp. 63-76.
- Silva, Elaine Alves da Silva
2007. *Representatividade e legitimidade no Grupo de Trabalho interministerial para as Culturas Ciganas do Ministério da Cultura*. Trabalho de Conclusão de curso de graduação, Escola de Sociologia e Política de São Paulo.
- Silva, Evaldo Mendes
2007. *Folhas ao vento: a micromobilidade de grupos Mbya e Nhandéva (Guarani) na Tríplice Fronteira*. Tese de doutorado, Departamento de Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Silverman, Carol
1988. “Negotiating ‘Gypsiness’: Strategy in context”. *The Journal of American Folklore*, 101, 401, pp. 261-75.
- Simmel, Georg
1906. “El secreto y la sociedad secreta”, in: *Sociologia I – estudios sobre las formas de socialización*. Madri: Alianza [1986].
- Sokolova, Vera
2002. *A Matter of Speaking: Racism, Gender and Social Deviance in the Politics of the “Gypsy Question” in Communist Czechoslovakia, 1945-89*. PhD dissertation, Philosophy, University of Washington.
- Solomon, Robert
1984. “Getting angry: The Jamesian theory of emotion in an cambridge university pressropology”, in: Robert A Levine & Richard A Shweder, *Culture theory: Essays on mind, self, and emotion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stam, Robert
1997. *Tropical multiculturalism: a comparative history of race in Brazilian cinema and culture*. Duke University Press.

- Stewart, Michael
1989. "'True Speech': Song and the Moral Order of a Hungarian Vlach Gypsy Community". *Man*, n.s., v. 24, n. 1, pp. 79-102.
1992. "Substantial and relational identity: are Hungarian Gypsies an 'ethnic' group?" [Manuscrito].
1997. *The Time of the Gypsies*. Oxford: Westview Press.
1999. "'Brothers and 'Orphans': Images of equality among Hungarian Rom", in: S. Day, M. Stewart & E. Papataxiarchis, *Lilies of the field. Marginal people who live for the moment*. Oxford: Westview Press
2004. "Remembering without Commemoration: The mnemonics and politics of holocaust memories among European Roma". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 10, 3, pp. 561-82.
- Stoffers, N
2009. "[Resenha de] Malvinni *The Gypsy caravan* (2004)". *Romani Studies*, 19, 1.
- Stolke, Verena
2006. "O enigma das interseções: classe, 'raça', sexo, sexualidade: a formação dos impérios transatlânticos do século XVI ao XIX". *Revista de Estudos Feministas*, pp. 15-42.
- Strathern, Marilyn
1980. "No nature, no culture: the Hagen case", in: C. Maccormack & M. Strathern, *Nature, culture, and gender*. Cambridge: Cambridge Univ Press
1988. *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley, CA: University of California Press.
1989. "The concept of society is theoretically obsolete", in: Marilyn Strathern & Tim Ingold, *Key debates in anthropology*. London/New York: Routledge [1996].
1996. "Cutting the network". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, pp. 517-35.
2004. *Partial Connections*. Walnut Creek: Altamira Press.
- Sulpino, Patricia
1999. *Ser viajor, ser morador: uma análise da construção da identidade cigana em Souza /PB*. Dissertação de Mestrado, Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- Sutherland, Anne
1975. *Gypsies: The Hidden Americans*. New York: The Free Press.
- Tarde, Gabriel
1893. *Monadologia e sociologia e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify. [2007].
- Tauber, Elisabeth
2006. *Du wirst keinen Ehemann nehmen!/: Respekt, die Bedeutung der Toten und Fluchtheirat bei den Sinti Extraixaria*. LIT Verlag Berlin-Hamburg-Münster.
2009. "'Do you remember the time we went begging and selling'. The ethnography of Transformations in Female economic activities and its Narrative in the Context of Memory and Respect among the sinti in North Italy", in: Fabian Jacobs & Johannes Ries, *Roma-/Zigeunkulturen in neuen Perspektiven*. Leipzig: Leipzig Univesitat.
- Teixeira, Rodrigo Corrêa
1998. *Correrias de Ciganos pelo Território Mineiro (1808-1903)*. Dissertação de Mestrado, Departamento de História, Universidade Federal de Minas Gerais
1999. *História dos ciganos no Brasil*. Recife: Núcleo de Estudos Ciganos.
- Teixeira, Sérgio A.
2004. "A camisola do dia e o seu divino conteúdo". *Horizontes Antropológicos*, 10, pp. 285-328.

- Tesfay, Saba
2009. "Wearing Gypsy identity in a Gábor Gypsy community in Tîrgu Mureş". *Romani Studies*, 19, 1, pp. 19-48.
- Thiele, Maria Elisabeth
2006. *Trickster, Transvestiten und Ciganas - Pombagira und die Erotik in den afrobrasilianischen Religionen*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag.
- Thompson, TW
1924. "English Gypsy Death and Burial Customs". *Journal of Gypsy Lore Society*, 3, 1.
- Tilley, Chris
2006. "Introduction", in: Christopher Tilley Mike Rowlands, Patricia Spyer, Susanne Kuechler-Fogden, Webb Keane, *Handbook of material culture*. London: SAGE.
- Tong, Diane, (ed.).
1998. *Gypsies: an interdisciplinary reader*. London: Routledge.
- Toren, Christina
1999. *Mind, materiality, and history: Explorations in Fijian ethnography*. London/New York: Routledge.
2001. "The child in mind". *The debated mind: Evolutionary psychology versus ethnography*, pp. 155-79.
- Townsend, Donna Smith
1999. *Gypsies' recollection of critical incidents in education*. PhD Dissertation, Dept. Education, Faculty of Graduate School of Texas A & M-Commerce.
- Turner, Victor
1969. *The Ritual process*. Chicago: Aldine de Gruyter.
1995. *Racismo cordial: a mais completa análise sobre o preconceito de cor no Brasil*. São Paulo: Atica.
- Valeri, Valerio
2000. *The Forest of taboos: morality, hunting, and identity among the Huaulu of the Moluccas*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Vaux de Foletier, François de
1970. *Mille ans d'histoire des Tsiganes*. Paris: Fayard.
- Viegas, Susana de Matos
2008. "Pessoa e individuação: o poder dos nomes entre os Tupinambá de Olivença (sul da Bahia, Brasil)". *Etnográfica*, 12, 1, pp. 71-94.
- Vieira e Macedo, Rita de Cássia
1999. *O sistema fonológico do dialeto cigano romanês de Contagem (MG)*. Dissertação de mestrado, Departamento de Linguística, Universidade de Brasília.
- Vilaça, Aparecida
1999. "O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, pp. 56-72.
2006. *Quem somos nós: os Wari' encontram os brancos*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

- Viveiros de Castro, Eduardo
1986. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
1992. "Imanência do inimigo", in: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify [2002].
1996. "Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena", in: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify [2002].
2002. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify.
2002. "O nativo relativo". *Mana*, 8, pp. 113-48.
2002. "Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco [2002b]", in: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify
2007. *Eduardo Viveiros de Castro – coleção Encontros*. Rio de Janeiro: Azougue.
- Von Martius, Karl Friedrich
1844. "Como se deve escrever a história do Brasil". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, t. 6, pp. 389-411.
- Vos, Daan
2007. *Ori O Povo Cigano! De opkomst van de zigeunergeesten in umbanda*. Dissertação de Mestrado, Departamento de Antropologia Cultural, Universidade de Leiden.
- Wagner, Roy
1974. "Are there social groups in the New Guinea Highlands", in: Murray J. Leaf, *Frontiers of Anthropology*. New York: D. Van Nostrand
1975. *The Invention of culture*. Chicago: University of Chicago Press. [1981].
1977. "Scientific and indigenous Papuan conceptualizations of the innate: a semiotic critique of the ecological perspective". *Subsistence and Survival: Rural Ecology in the Pacific*, pp. 385-410.
1986. *Symbols that stand for themselves*. University of Chicago Press.
1987. "Figure-ground reversal among the Barok". *Assemblage of spirits: idea and image in New Ireland*, pp. 56-62.
1991. "The Fractal person", in: Maurice Godelier & Marilyn Strathern, *Big men and great men: personifications of power in Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press/Editions de la Maison des Sciences de L'Homme.
- Widlock, T & WG Tadesse
2005. *Property and equality: Vol. 2, Encapsulation, commercialization, discrimination*. Berghahn.
- Wikan, Unni
1984. "Shame and honour: A contestable pair". *Man*, 19, 4, pp. 635-52.
- Williams, Patrick
1982. "The invisibility of the Kalderash of Paris: some aspects of the economic activity and settlement patterns of the Kalderash Rom of the Paris suburbs". *Urban Anthropology*, 11, 3-4, pp. 315-46.
1984. *Mariage tsigane: une cérémonie de fiançailles chez les Rom de Paris*. Paris:
1985. "Paris-New York: L'organisation de deux communautés tsiganes". *L'Homme*, 25, 95, pp. 121-40.
1993. *Nous, on n'en parle pas: les vivants et les morts chez les Manouches*. Paris: Editions de La Maison Des Sciences de L'Homme.
1993. "Une langue pour ne rien dire". *Ferveurs contemporaines*,
1994. "Introduction – Une ethnologie des Tsiganes". *Etudes Tsiganes*, 2.
- Wölfflin, Heinrich
1915. *Principles of Art History: The Problem in the Development of Style in Later Art*. Trans. MD Hottinger. New York: Dover. [1950].

Woodburn, James

1979. "Minimal politics: The political organization of the Hadza of North Tanzania". *Politics in leadership: A comparative perspective*, pp. 244-66.

1982. "Egalitarian societies". *Man*, pp. 431-51.

Woodburn, James, Tim Ingold & David Riches, (eds.).

1991. *Hunters and gatherers*, v. 1 e 2. Oxford: Berg.

Wulff, Helen

2007. *The Emotions: a cultural reader*. Oxford: Berg.

Yoors, Jan

1967. *The Gypsies*. New York: Simon and Schuster.

Young, Diana

2006. "The Colour of Things", in: Christopher Tilley Mike Rowlands, Patricia Spyer, Susanne Kuechler-Fogden, Webb Keane, *Handbook of Material Culture*. London: SAGE.

Zonabend, Françoise

1980. "Le nom de personne". *L'Homme*, 20, 4, pp. 7-23.

100

ANEXOS

Cronologia do campo

data	agosto 2000	23 /11/2001	9-12 /02/2001	abril de 2001
local	Ponte Morumbi visita a pouso calon (“paulistas”) com padre Rocha	Jardim Ângela visita a pouso calon (“mineiros”) com padre Rocha	Franca (SP) estada com a família Rom circense de Zurca Sbano, em companhia de Luciana Sampaio	Santa Fé do Sul (SP) estada e acompanhamento de preparativos da festa de 3 dias de duração. Família Soares Barcellos

11 /10/ 2006	22 /10/2006 a 10 /02/ 2007	11-14 /10/ 2007	13 /10/ 2007
Itapevi visita a pouso calon (“mineiros”) com grupo de teatro.	São Bernardo do Campo estadas diárias ao longo da semana em pouso calon (“mineiros”)	Jaboticabal estada para comemoração de Nossa Senhora Aparecida, bairro calon (2 pousos e uma chácara) (“mineiros”)	Guariba visita a pouso calon (“mineiros”)

22 /10/ 2007	10 /01 a 15 /03/ 2008	20/02/2009	2/01 e 18-20/01/2010
Itapecerica da Serra primeira visita a pouso calon (“mineiros”), família de Chiquinho e Rita	Itapecerica da Serra estadia prolongada no pouso, e visitas a parentes em outros pousos.	Itapecerica da Serra visita de um dia	Itapecerica da Serra visita de um dia permanência de três dias acampada durante o casamento da filha de Rosa e Chalaque.

Glossário

Boiash – uma das famílias rom, com presença comprovada no Brasil.

Brasileiro, brasileira – categoria calon de alteridade para definir “não-cigano”

Calon/ calin – auto-denominação que remete à chegada de ciganos às terras coloniais no século XVI.

Chacoalhar – enxaguar (pratos ou roupa)

Chibi – repertório lexical derivado da língua romani e do dialeto caló, acoplado à gramática do português.

Drabe – sorte. *Dar drabe*, ler a sorte.

Gadje(s) – categoria *analítica* de alteridade para definir “não-cigano”, e categoria nativa usada por ciganos rom no leste europeu.

Garron/garrin; gajon/gajin; gajo/gaji; gadjo/gadji – categorias calon de alteridade para definir o “não-cigano”, nas variações masculina e feminina.

Horarranê – uma das famílias rom, com presença comprovada no Brasil.

Juron/jurin – categorias calon (no nordeste do país) de alteridade para definir o “não-cigano”, nas variações masculina e feminina.

Kalderash – uma das famílias rom, presença comprovada no Brasil.

Laje – termo do *chibi* traduzido pelos Calon como “vergonha”. Valor moral fundamental da pessoa calon.

Lukurrin – criança “não-cigana”.

Matchuaia – uma das famílias rom, com presença comprovada no Brasil.

Pouso – terreno onde se ergue um acampamento. Podem ser comprados, alugados, cedidos pela prefeitura ou ocupados.

Rolo – compra, venda e troca de mercadorias como cavalos, carros, cobertores, toalhas, eletrodomésticos, celulares, correntes de ouro etc.

Rom/ romni – homem e mulher rom, ciganos em grande número no Leste europeu, que empreendeu uma forte onda migratória para as Américas no século XIX.

Romani – língua falada, com diferentes dialetos, pelos ciganos Rom em todo o mundo.

Sinti – ciganos da região do norte da Itália e Alemanha, cuja presença não foi comprovado no Brasil.

Turma – unidade política baseada em relações de parentesco em torno de um “chefe”.

Lista de palavras em *chibi*

Açúcar – Gurpen
Água – Paim/ panhi
Arma/revolver – Pusca/puci
Arroz – Curupixe
Barraca – Tsera
Bebê – Ganizá
Beber – Pinhá
Bebida – Chimbiri
Boi/vaca – Nuvila, guru/ gurnin
Bom/ boa – Lachon/ lachin
Bonita – Babalin/babanin
Burro/ Mula – Juron/ jurin
Cabeça – Venta/ cocaia
Cabelo – Bali/ baile
Cachorro – Juqueli
Café – Mormu/ mornu
Calça – Batuni/ balin
Camisa – Gadio/ gadi
Carne – Balivais
Carro – Pidito/ carrunche/ gongoli
Casar – Rimidinhá
Cavalo – Graiss
Chamar – Velá
Chapéu – Stadiu
Chorar – Luvιά/ tá luvianu/ nuvinhá
Cigarro – Fiscali
Coisa – Buchin/ buchon
Comer – Raiá
Comida – Raben
Conversar/falar – Pendá
cozinhar – Fazer rabens
Criança – Chiburrin-chiburron
Criança não-cigana – Lukurrin-lukurron
Dar – Dinhar/ delapoi
Deitar/ dormir – Suvinhá
Dente – Dane
Dia/ cedo – Derachon/ delachin
Dinheiro – Radens
Doente – Sualon
Égua – Gornin/ garnin
Esconder – Galadá/ garadá
Faca – Churin
Feia/feio – Jogalin/ jugalin/ jungalin
Feijão – Feijoni/ feijoli/ freijoli
Filho/Filha – Chaburron/chavon
Fogueira – Iágui
Fumar – Pitá
Galinha – Barnin
Grande – Baron

Ladrão – Chori
Ler a mão – Dar drabe/ dinhá bahje/ i pu
vais
Levantar – Urdinhá
Língua/ linguagem – Chibi
Mãe – Daí
Matar – Mardá
Morrer – Murinhar
Morto – Mulon
Muito/ Bastante – Rasura
Mulher à toa – Lubiin
Namorar – Susquerdá
Não-cigano – Gajin,/gajon; garrin/garron,
rarlin, burrin/ lacron/lacrin
Novo/nova (pequeno) – Nurrin/ nurrin
Olhos – (Os) zaki
Ontem/amanhã – Otíri/ depoiszunche/ tasdonte
Ouro – Sinacai/ oraki
Padre – Araxá
Pai – Bato
Pão – Pune
Pedir na rua – Manguinhá
Peixe – Maxon
Pênis – Buli
Pequeno – Nuvin/ nuvon
Policia – Sonaque; jinaro/julinaro
Porco – Balichon
Procurar – Capeá
Pulseira – Oraki
Queimar/ assar – Kalardá/ cachardá
Roubar – Malada/ nicadá/ lordá
Roupa – Urdipen/ ordiupen
Rua – Gau/ vais
Ruim (maldade) – Tureng/ numola
Ruim (má qualidade) – Churron
Saia – Urdipen/ ordiupen
Sal – Lon
Sapato – Istiraque
Sol – Solzunche/ solunche
Solteiro – Mucron
Tomar banho – Chordá (chordá é tomá
banhunche)
Vagina – Cono
Velha – Puri
Vender – Birkindá
Vergonha – Laje
Viajar – Jalá

Lista de indivíduos

244 indivíduos (155 adultos, 89 crianças)

n°	Nome	sex.	pai	mãe	n°	Nome	sex.	pai	mãe
1	Chalaque	m	8	7	58	pai de Lira	m		
2	Rosa	f	12	13	59	mãe de Lira	f		
3	Paulinho	m	1	2	60	Kiko	m		
4	Daiane	f	1	2	61	Branca	f		68
5	Luana	f	1	2	62	Andrea	f		61
6	Valéria	f	1	2	63	Vavan	m		61
7	Tata	f	11	10	64	Adriano	m		61
8	pai de Chalaque	m			65	Michele	f		61
9	Joana	f	8	7	66	Tainá	f		61
10	Mae de Tata	f	35	36	67	Tiniá	f	60	61
11	Pai de Tata	m	81	82	68	Rosa	f		69
12	Ademar	m	33	34	69	mãe de Rosa	f	35	36
13	mãe de Rosa	f			70	Gilmar	m		68
14	Pacau	f	12	13	71	Maria	f		
15	Chico	m	176		72	Lolô	m	11	10
16	Fabiana	f	15	14	73	Cema	f	152	153
17	Ronilda	f	12	13	74	Ronan	m	72	73
18	Ramin	m		24	75	Adriana tacherá	f		
19	Paloma	f	18	17	76	Jade	f	74	75
20	bebe Ronilda	f	18	17	77	Furreca	m	167	168
21	Fabinho	m		24	78	Cristina	f		
22	Nete	f			79	Velão	m	77	78
23	Cibele	f	21	22	80	mãe de Lalô	f	81	82
24	Neusa	f	33	34	81	pai do pai de Tata	m		
25	Polenta	f			82	mae do pai de Tata	f		
26	Zetão	m	33	34	83	Lalô	f		80
27	Joseana	f	26	25	84	Póla	m	86	87
28	Dirceu	m	33	34	85	Luana	f	84	83
29	Carla	f			86	Feldercino	m		
30	Linda	f	28	29	87	Abadia	f		
31	Tainara	f	28	29	88	Masinho	m	86	87
32	Marimar	f	28	29	89	Samanta	f		
33	pai de Dirceu	m	35	36	90	Camila	f	88	
34	Mãe de Dirceu	f			91	Simone	f	88	
35	pai de pai de Dirceu	m			92	Fernanda	f	88	
	mae de pai de				93	Tereza	f	159	160
36	Dirceu	f			94	Zé Reis	m		
37	Sueli	f	12	13	95	Pepa	f	94	93
38	marido de Sueli	m	159	160	96	Nena	f	94	93
39	Naiara	f	38	37	97	Orico	m	86	87
40	Igor	m	38	37	98	Dentinho	f		
41	Rosana	f	33	34	99	menino Orico 1	m	97	98
42	Tiago	m		41	100	menino Orico 2	m	97	98
43	Coié	m	33	34	101	Roseira "nosso"	m		80
44	Renata	f		47	102	Carlos	m	86	87
45	Fabiana	f	43	44	103	filha carlos	f	102	
46	Lindalva	f	43	44	104	Renato	m	86	87
47	Dna Alice	f			105	Rose	f		
48	Chico Galvão	m		47	106	Renan	m	104	105
49	Juliano	m	48	50	107	Rosemare	f	104	105
50	Lira	f	58	59	108	Ita	m	86	87
51	Lêo	m	48	50	109	India	f		
52	Joao Dac	m		47	110	Sandra	f	109	108
53	Marcelo	m	52	190	111	Michael	m	109	108
54	Célia	f	52	190	112	Rosildo	m	86	87
55	Roca	m	12	13	113	Zeze	f		
56	Noemia	f	33	34	114	Vanessa	f	112	113
57	Natale	m		47	115	filho Rosildo e Zeze	m	112	113

116	André	m	86	87	183	Jovita	f		
117	Tarsila	f	125	126	184	marido Jovita	m		
118	Gabriel	m	116	117	185	Vitor	m	12	13
119	Cidinha	f	84	83	186	Sonia	f	176	175
120	Coio	m	94	93	187	Cilinho	m	185	186
121	Janinha	f		119	188	Pretinha	f	185	186
122	irmão de Tarsila	m	125	126	189	Sandra do J Dac	f	52	190
123	Oripe	m	125	126	190	mulher J Dac	f		
124	Bau	f			191	Seano	m	15	14
125	pai de Oripe	m			192	Vanessa da Célia	f	55	54
126	mae de Oripe	f			193	Mateus	m	55	54
127	Joana da bau	f	123	124	194	Paola	f	55	54
128	Junior	m			195	Caíque	m	55	54
129	Mauricio	m		127	196	mulher sandro	f		
130	Mauro	m		127	197	f1	i	189	196
131	Luana	f	128	127	198	f2	i	189	196
132	Vanusa	f	123	124	199	f3	i	189	196
133	Flavio	m			200	filha Polenta	f	26	25
134	Xexéu	m	123	124	201	marido filha Polenta	m		
135	Néia	f	140	141	202	filho 1	i	201	200
136	Davi	m	134	135	203	filho 2	i	201	200
137	Cassandra	f	134	135	204	Chayenne	f	201	200
138	Luan	m	134	135	205	Davi	m	57	56
139	Óscar	m	140	141	206	mulher Davi	f		
140	Rubens	m	125	126	207	f1	i	205	206
141	Helena	f			208	f2	i	205	206
142	ex-marido Joana	m	125	126	209	Ivan	m	057	056
143	Poneis	f	12	13	210	Carlito	m		143
144	Sandro	m	145		211	Diego	m		143
145	Euclides	m			212	Urandi	m	176	175
146	Preta	f	150	149	213	Fátima	f		47
147	Djavan	m	145	146	214	ex-marido Fátima	m		
148	Diana	f	151		215	Michel	m	214	213
149	mae de Preta	f			216	Lucélia	f	214	213
150	pai de Preta	m			217	marido Lucélia	m		
151	pai de Diana	m	150	149	218	f1 Lucélia	i	217	216
152	pai de Cema	m			219	Deuzinho	m		47
153	mae de Cema	f			220	mulher Deuzinho	f		
154	Cota	f	152	153	221	Marcelo	m		
155	marido de Cota	m			222	Delvana	f	219	220
156	Lira da Cota	f	155	154	223	f.3	i	219	220
157	Burrinho	m	38	156	224	Cibele tachera	f		
158	Leão	m	155	154	225	André	m		
159	Ica	m	152	153	226	coreana	f		224
160	mulher do Ica?	f			227	Vladimirco	m	225	224
161	Doca	m	159	160	228	Jandeia	f	12	13
162	Glória	f			229	Nenê	m		47
163	Romão	m	115	160	230	mulher nenê	f		
164	Leda	f			231	f1	i	229	230
165	Dedeu	f	163	164	232	f2	i	229	230
166	Robson	m			233	Rosa	f		47
167	Caldeirão	m	11	10		Tereza (irmã			
168	mulher caldeirão	f			234	Dirceu)	f	33	34
169	filha de caldeirão	f	167	168	235	Simone	f		234
170	Leandro da Tereza	m	94	93	236	Junior	m		146
171	Sandra da Cota	f	72	73	237	Wanderson	m	236	235
172	filha Ica	f	159	160	238	Daniel da Poneis	m	144	143
173	marido filha do Ica	m			239	menina Poneis	f	144	143
174	Rogério	m	12	13	240	Paula do Ocride	f	145	
175	Renda	f			241	Luana neta Ocride	f		240
176	marido de Renda	m			242	outra neta Ocride	f		240
177	Jair	m	176	175	243	João	m	33	34
178	Cilena	f		183	244	Carneiro	m	33	34
179	Leo	m		183					
180	Sandra	f							
181	Tainara	f	179	180					
182	Talia	f	179	180