

**NOTAS SOBRE AS RELAÇÕES ENTRE CALONS E GAJONS EM BELO
HORIZONTE (MG)**

Notes on relations between calons and “gajons” in Belo Horizonte (MG)

Juliana Miranda Soares Campos

Doutoranda em Antropologia Social pelo
Programa de Pós-Graduação em Antropologia da
Universidade Federal de Minas Gerais
(PPGAN/UFMG).

RESUMO. Procura-se neste ensaio explorar um material etnográfico sobre alguns efeitos dos encontros entre não ciganos (gajons) e os ciganos que vivem no Acampamento Calon do São Gabriel, em Belo Horizonte (MG). Esses encontros são múltiplos e diversos e englobam desde o contato com gajons do estado e das instituições, até os relacionamentos íntimos com os que vêm a se tornar amigos e cônjuges. Busco retratar algumas transformações sofridas por essas relações ao longo da história deste coletivo até os dias de hoje, enfatizando duas dimensões sempre presentes: a da violência imposta pelo racismo e, por outro lado, uma que reconhece a potência inventiva dos calons diante do mundo gajon que os rodeia.

PALAVRAS CHAVE: Ciganos. Relações interétnicas. Parentesco. Racismo.

ABSTRACT. This paper presents and explores ethnographic material on some of the effects of the encounters between non-gypsies ("gajons" - i.e. Gadjos) and gypsies in a calon Gypsy site in the city of Belo Horizonte (MG–Brazil). These encounters are multiple and diverse, ranging from meetings with Gadjo representatives of the state or of institutions to intimate relationships with Gadjos who later become friends or spouses. I trace out some of the transformations undergone by these relationships over the history of this group up to the present day, emphasizing two ever-present dimensions: first, the violence of racism and second the recognition of the inventive power deployed by the calons against the Gadjo world that surrounds them.

KEYWORDS: Gypsies. Calon. Interethnic relations. Kinship. Racism.

Este ensaio é uma tentativa de esboçar alguns comentários sobre as múltiplas possibilidades da relação entre ciganos (*calon* e *calin*¹) e não ciganos no Acampamento do São Gabriel, em Belo Horizonte². O acampamento do São Gabriel – que recebe o nome do mesmo bairro na região nordeste de Belo Horizonte – é atualmente um território contínuo, dividido em duas partes: a de baixo e a de cima, em referência à topografia do terreno. Ao todo, residem ali cerca de 50 famílias de ciganos calons com laços de parentesco entre si. O casamento preferencial entre calon e calin³ garante a manutenção de um certo fechamento do coletivo à entrada de não ciganos.

As famílias do São Gabriel se conectam com acampamentos da região metropolitana da cidade e de outras cidades próximas, compartilhando parentesco, trocas comerciais e alianças matrimoniais. A dinâmica destas relações garante uma intensa mobilidade de famílias entre esses acampamentos, formando uma espécie de rede calon. Tanto os ciganos do São Gabriel quanto os outros que fazem parte desta rede entendem-se como calons mineiros, diferenciando-se de calons de outros estados: os calons cariocas, calons paulistas, entre outros. Uma configuração familiar típica dentro do Acampamento do São Gabriel abarca famílias nucleares conectadas a um grupo de irmãos (do sexo masculino), que costumam morar bem próximos uns dos outros. Cada um desses conjuntos de núcleos familiares formados em torno de um grupo de irmãos é chamado de *turma*. Assim, o Acampamento do São Gabriel é composto de diversas *turmas*. A socialidade calon é marcada pelo convívio intenso entre pessoas da mesma família. Em São Gabriel, um cigano nunca está sozinho. Qualquer que seja o lugar para o qual ele vá, ou qualquer coisa que ele faça, sempre será acompanhado de algum parente. A turma é uma unidade dificilmente quebrada, uma mudança de localidade (temporária ou permanente), por exemplo, normalmente será feita por toda a turma.

¹ Termos usados por estes calon para diferenciar mulheres e homens ciganos. Toda vez que utilizar neste artigo o itálico, será para chamar a atenção para categorias êmicas. Opto por utilizá-lo apenas a primeira vez que o conceito aparecer, para garantir uma leitura mais fluida do texto.

² O ensaio é fruto essencialmente de um trabalho de campo realizado com estes calons entre maio a dezembro de 2013, para minha dissertação de mestrado em antropologia (CAMPOS, 2015) acrescido de um material etnográfico que compõe meu segundo campo para o doutorado, ainda em andamento. Nesse sentido, é importante considerar o caráter provisório e aberto em que se encontram ainda muitas questões tratadas aqui.

³ Nesse sistema, é possível o casamento entre calons e não ciganas (o contrário não), mas que serão incorporadas pela turma do marido, entrando em um processo de *virar calin*. Tratarei disso mais adiante.

Estes calons chamam a alteridade representada pelo não cigano de *gajons/garrons* ou sua inflexão feminina *gajins/garrins*, quando estão conversando entre si em *chibi*⁴. A tradução feita por eles para se comunicarem com o não cigano seria por meio das palavras *brasileiro* e *brasileira*, ou seja, para os calons, os termos *brasileiro* e *gajon* possuem o mesmo significado. Entre os calons do Bairro São Gabriel, os brasileiros são categoria onipresente: são os vizinhos não ciganos, são os clientes que compram os produtos vendidos por eles ou os parceiros de negócio, são os donos de estabelecimentos comerciais que eles frequentam, os médicos que os atendem no posto de saúde, são os padres ou os pastores que realizam missas ou cultos que eles assistem. Suas conexões com o mundo brasileiro compreendem relações simultâneas de imersão e distanciamento.

A bibliografia cigana do Brasil e do mundo confirma que seu universo nunca foi isolado, ele nasce no interior da sociedade ocidental e os ciganos por excelência estão no mesmo lugar que os não ciganos, mas ao mesmo tempo, sempre estabelecendo fronteiras em relação a eles (FRASER, 1992; OKELY, 1983; WILLIAMS, 2003; TEIXEIRA, 2009; GOLDFARB, 2013; FERRARI, 2010). O objetivo aqui é pensar o caso do acampamento do São Gabriel a partir dessa interação com o não cigano, ou seja, os modos como esse encontro tem se dado ao longo do tempo; e as formas com as quais estes calons, ao mesmo tempo em que marcam fronteiras em relação ao não cigano, aproximam-se, utilizando as instituições e incorporando hábitos brasileiros de maneira singular, ressignificando seus sentidos.

É importante, em primeiro lugar, assinalar que, para os calons, o mundo dos gajons não se constitui como um bloco unificado e homogêneo. Ele é, ao contrário, múltiplo e diversificado, e, portanto, o grau e a qualidade das relações com este universo são também bastante variados. As relações estabelecidas com os gajons conhecidos, como os vizinhos e os clientes de negócios tendem a ser mais bem-sucedidas do que o encontro com gajons desconhecidos, principalmente pela discriminação sofrida por conta dos estereótipos que acompanham há tempos o povo cigano.

⁴ Chibi é o repertório lexical utilizado pelos calons de todo Brasil, com vocábulos que derivam do romani e do caló falados na Península Ibérica nos séculos XVII e XVIII (FERRARI, 2010 p. 194). Os calons utilizam a estrutura gramatical do português inserindo palavras em chibi.

A relação com o Estado e seus agentes veio sofrendo modificações ao longo das últimas décadas, avaliada positivamente pelos calons. Se antes se sentiam sempre invisibilizados e perseguidos, atualmente se compreendem como sujeitos de direitos, restando, contudo, um longo caminho ainda a se percorrer para que eles sejam devidamente reparados por toda a exclusão política a que foram submetidos historicamente.

Na primeira parte do texto, mostro o desenrolar da relação dos calons do São Gabriel com os gajons mais afastados deste espectro de proximidade e distância, ou seja, aqueles que de alguma forma representam o Estado brasileiro e cujo convívio sempre apresentou traços de um certo tensionamento. Na esteira destas relações, entram os gajons de instituições brasileiras como a polícia, a escola, as empresas que empregam trabalhadores assalariados, os serviços de saúde, dentre outros. Na segunda parte demonstro que tais relações são passíveis de ficar mais estreitas de acordo com a proximidade espacial de certos gajons, respeitando o recorte de gênero. Veremos que é possível criar laços afetivos com alguns vizinhos do bairro, desde que sejam do mesmo sexo, e, quando se trata dos calons do sexo masculino, é possível ainda estabelecer a relação mais próxima de todas, a aliança com uma gajin, sendo este o caso onde as fronteiras entre ciganos e não ciganos são mais passíveis de serem borradas. A conclusão tentará, por fim, reafirmar a criatividade calon que atravessa todo o texto, no que diz respeito à produção de significados dessas múltiplas interações com os brasileiros.

DIREITOS NEGADOS, DIREITOS DADOS: ESTRATÉGIAS DE LUTA, FUGA E CAMUFLAGEM

O acampamento em que vivem os ciganos do São Gabriel passa por um processo de regularização fundiária, iniciado em 2011, que possui características inéditas no que diz respeito aos direitos territoriais ciganos no Brasil⁵. Depois de um longo processo,

⁵ Trata-se do primeiro caso de regularização fundiária de um terreno da União destinado a comunidades ciganas. Meu contato com a comunidade se deu a partir desse processo de regularização. Em 2013, participei da elaboração de um dos dois Relatórios Antropológicos que compuseram este processo. Para mais detalhes, ver Lima e Dolabela (2015).

em 2013 foi assinado um termo de compromisso com o Estado para a futura emissão de uma concessão de direito real de uso do terreno calon, garantindo a ocupação de uma área de 35.000 m². Após a notícia de que a área dos acampamentos estava assegurada pelo Estado, a sensação destes calons era a de que, pela primeira vez, o poder público de fato olhava-os com bons olhos.

Em poucos anos, sua relação com o Estado modificou-se consideravelmente. Hoje, os ciganos são reconhecidos pelo Estado brasileiro como grupos culturalmente diferenciados a partir do entendimento de que fazem parte da categoria de Povos e Comunidades Tradicionais⁶. No São Gabriel, agora eles têm território, água e luz regularizados, são atendidos dignamente pelo posto de saúde do bairro e muitas famílias guardam em suas casas as cartilhas oficiais de orientação sobre os direitos dos povos ciganos⁷. Carlos Rezende – liderança do acampamento, protagonista na luta pelo terreno e um interlocutor fundamental em minha pesquisa – em anos recentes, ocupou a cadeira destinada às comunidades ciganas no Conselho Estadual de Promoção da Igualdade Racial (Conepir) e na Comissão Estadual dos Povos e Comunidades Tradicionais (CEPCT-MG), além de participar de algumas edições da Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial (Conapir) como um dos representantes dos povos ciganos.

Essa inclusão positiva dos ciganos no espectro do Estado, no entanto, é uma realidade extremamente recente. O próprio processo de regularização do terreno do São Gabriel foi iniciado a partir de uma reivindicação por visibilidade e por direitos dos calons, conduzida por Carlos Rezende diante de uma ofensiva do poder público, que, em 2010 tentou retirar toda a comunidade do terreno em que viviam há mais de 30 anos para realocar ali outras famílias não ciganas impactadas pela construção de uma obra da

⁶ Diferentemente dos indígenas e quilombolas, os ciganos não possuem legislação específica na constituição de 1988. Podemos considerar a Medida Provisória editada em 25 de maio de 2006, que criou o Dia Nacional dos Ciganos no Brasil (24 de maio), como o marco de entrada dos povos ciganos nas políticas de reconhecimento por parte do Estado brasileiro. Já o Decreto 6.040/2007, que amplia a definição do conceito de Povos e Comunidades Tradicionais, marca a entrada dos povos ciganos nessa nova categoria.

⁷Cartilha *O Povo Cigano – Direito em suas mãos* (SEDH, 2007) e *Brasil Cigano: Guia de Políticas Públicas para Povos Ciganos* (SEPPPIR, 2013).

prefeitura⁸. Vale lembrar que a história dos ciganos no Brasil foi inteiramente marcada por uma espécie de política pública às avessas, com diversos registros de Leis, Decretos e Posturas Municipais que criminalizavam e expulsavam famílias ciganas em território nacional⁹.

A história de ocupação do terreno onde a comunidade do São Gabriel estabelece moradia ou *pouso* – como costumam dizer, ainda em referência aos tempos em que viviam andando em tropas – não foge à regra: foi marcada por deslocamentos compulsórios dentro deste mesmo bairro, promovidos pelo poder público. No relato de todos os calons idosos que conheci, a fixação entres os bairros São Gabriel e Belmonte se deu pelo aumento, nas últimas décadas, da dificuldade de se obter permissão para pousos temporários (que, no *tempo das tropas*, normalmente eram autorizados pela prefeitura local ou por fazendeiros, por curtos períodos). Assim, quando encontravam um terreno desocupado em alguma área pública de um município, as famílias calons passavam a estabelecer laços mais duradouros com o local e com os vizinhos, o que as levava a um processo de gradativa diminuição da itinerância. Segundo os calons, “não há mais espaço no mundo”, referindo-se às dificuldades dos tempos atuais, de um mundo cada vez mais urbano e com menos terrenos baldios passíveis de virar um pouso. A lógica da *falta* aparece na explicação dos calons do São Gabriel não apenas sobre a diminuição das andanças nas últimas décadas (por falta de espaço para pousar, ou

⁸ A obra seria a construção de um novo Anel Rodoviário de Belo Horizonte e a retirada dos calons foi determinada pelo Departamento Nacional de Infraestrutura de Transporte (DNIT) em parceria com a Prefeitura de Belo Horizonte (PBH).

⁹ Podemos citar inúmeros exemplos desses dispositivos legais que criminalizavam os ciganos e oficializavam sua expulsão em diferentes épocas da história do país. Os trabalhos de Cassi Coutinho (2016) e Rodrigo Teixeira (2009) conseguiram reunir vários. Alguns exemplos: um documento de Vila Rica (Ouro Preto) de 1723 informa que “ ‘pelo descuido que houve das praças da Marinha vieram para estas Minas várias famílias de ciganos’ [...] e manda prender todos eles e enviá-los ao Rio de Janeiro, de onde seriam deportados para Angola” (TEIXEIRA 2009, p. 32). Em pesquisa no Arquivo Público Mineiro, Teixeira encontrou disponíveis 61 Posturas Municipais do século XIX que continham artigos contra ciganos. Cabe lembrar que este não é um valor total da época, já que parte destas Posturas não foram conservadas. “ Nas Posturas da primeira metade do século, a ênfase está em acusar o cigano de indivíduo suspeito por barganhar escravos e animais adquiridos ilicitamente”. (*Ibid.*, p. 57). Já no final do século XIX, as Posturas indicam que a simples presença dos ciganos na cidade era considerada ameaçadora para a saúde pública (*Ibid.*, p. 57). Durante o Estado Novo liderado por Getúlio Vargas, novas políticas anticiganas surgiram. Com o objetivo de “intensificar as boas correntes migratórias”, foi elaborada uma legislação que regulamentava a entrada e permanência de estrangeiros no Brasil: o Decreto-Lei de n. 406, de 04 de maio de 1938, regulamentado pelo Decreto n. 3.010, de 20 de agosto do mesmo ano, listava os “imigrantes indesejáveis”, dentre eles, aparece o seguinte item: “indigentes, vagabundos, *ciganos e congêneres*” (CARNEIRO apud BORGES, 2007 p. 30) Casos mais recentes de intolerância contra ciganos no Brasil, envolvendo instituições policiais e judiciais e a mídia, foram analisados por Veiga e Mello (2012).

ranchar), mas naquelas sobre toda sua história, que, segundo eles, andavam em tropas pelo mundo justamente por uma falta de alternativa, porque eram constantemente expulsos dos lugares por onde passavam.

Na lembrança dos calon do São Gabriel, sua relação com os gajons do Estado está historicamente associada a estas atitudes de expulsão e à violência policial. Para eles, a assinatura do termo que garante sua permanência no terreno foi um marco na mudança de postura da polícia para com eles. Até pouco tempo antes, as chamadas “batidas policiais” eram comuns no acampamento e várias histórias são contadas sobre a entrada de policiais nas tendas, que reviravam todos os seus pertences e muitas vezes praticavam agressões verbais e físicas contra eles. O pavor da polícia vem de tempos longínquos. Rômulo, um dos calon do São Gabriel com quem eu estabeleço longas conversas¹⁰, narra um caso em que ele considera emblemático como marco de uma intensificação da repressão policial contra os ciganos mineiros:

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

¹⁰ Os nomes dos meus interlocutores foram trocados neste episódio para preservar qualquer exposição.

A narrativa de Rômulo situa um episódio ainda do tempo em que andavam em tropas, envolvendo a violência policial contra uma calin de sua turma e a reação dos ciganos que mataram os policiais responsáveis pela agressão, como o estopim para dar início a uma época persecutória no Estado. A historiografia, contudo, traz relatos ainda bem mais antigos sobre a perseguição aos ciganos em Minas Gerais. Rodrigo Teixeira (2009) dedicou-se em parte de sua obra *História dos Ciganos no Brasil* a reconstituir a “correria de ciganos”, como eram chamados os episódios de perseguições violentas aos ciganos por parte das autoridades e pela polícia ao longo do século XIX em Minas Gerais, principalmente na região da Zona da Mata.

Diversos relatórios policiais e jornais da época são testemunho da frequência destas correrias. Tratava-se de operações policiais de repressão aos ciganos, com propósitos “higienistas” e de “manutenção da ordem pública” (TEIXEIRA, 2009, p. 67). A polícia agia expulsando os ciganos de cidade em cidade e muitos eram presos, torturados, baleados e tinham seus bens confiscados. Em sua tese de doutorado em História (2016), Cassi Ladi Reis Coutinho analisou o modo como os ciganos figuravam em relatos oficiais no início do século XX, acusados de roubo, apreensão de animais, desordem e vadiagem, em inquéritos da polícia de Minas Gerais que atribuíam tais atos aos ciganos e a seu estilo de vida “nômade”.

A institucionalização das práticas de exclusão e opressão contra o povo cigano operada pelo Estado brasileiro ao longo da história constitui uma herança do tratamento dado pelos Estados europeus aos ciganos, como mostra Teixeira (2009). Esses processos de aniquilamento promovidos pelo Estado podem ser pensados a partir da discussão sobre soberania e biopoder – ambos entendidos como formas de controle estatal – travada por Foucault (2005). Para este autor, se, no poder soberano, o direito de matar era estendido a todos os súditos – era fundamentalmente um “direito de espada” ou o “direito de fazer morrer” (FOUCAULT, 2005, p. 287) – ao longo do século XIX no ocidente, o tipo de poder estatal transforma-se e deixa de focar a usurpação da vida, sendo centrais agora as práticas de gestão da vida, visando seu controle e sua otimização. Inaugura-se aí a era do biopoder, que, ao focar no “fazer viver”, precisa encontrar, no entanto, mecanismos que justifiquem o direito do Estado de matar. O racismo de Estado seria justamente o dispositivo de reinserção do poder soberano do

“fazer morrer”. Dito de outro modo, o racismo possibilita aos Estados baseados no biopoder produzir um recorte na população, baseado na raça, inserindo o fator negativo da morte em uma parte, enquanto na outra não¹¹.

O tratamento historicamente dado pelo Estado brasileiro aos ciganos – das expulsões e perseguições de séculos anteriores até as recentes investidas policiais nos acampamentos e a tentativa de retirada dos calons do seu terreno para inserir outros cidadãos impactados pelas obras da prefeitura – pode ser considerado uma confirmação de que o direito estatal de matar sempre encontra uma maneira de estar em pleno funcionamento. Mesmo quando o poder vigente supostamente deva assegurar a vida de toda sua população, o racismo atua como esse mecanismo que produz corpos assassinais, em detrimento de outros que não o são. Assim, “a raça, o racismo é a condição de aceitabilidade de tirar a vida numa sociedade de normalização” (FOUCAULT, 2005, p. 306). Isso porque a relação entre o racismo e um Estado baseado no biopoder produz a reformulação de uma ideia de sobrevivência guerreira: “se você quer viver, é preciso que o outro morra” (FOUCAULT, 2005, p. 305), transformando-a em um axioma biológico: “a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado, ou do anormal), é o que vai deixar a vida em geral mais sadia; mais sadia e mais pura” (FOUCAULT, 2005, p. 305). Foucault salienta ainda que a morte neste contexto não se refere apenas ao assassinato literal, mas também ao “fato de expor à morte, de multiplicar para alguns o risco de morte ou, pura e simplesmente, a morte política, a expulsão, a rejeição etc.” (FOUCAULT, 2005, p. 306).

É possível conectar o racismo estatal contra os povos ciganos com outros planos do encontro entre estes e a sociedade mais ampla. Ao abrir o dicionário Aurélio de Língua Portuguesa e buscar a palavra “cigano”, o leitor irá se deparar com definições como “indivíduo boêmio, erradio, de vida incerta”, “indivíduo trapaceiro, trampolineiro, velhaco” e ainda, “ladino, astuto, trapaceiro” (Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa, 2013). As impressões sobre os ciganos no dicionário são bem similares às aquelas propagadas pelo senso comum, seja ele brasileiro ou euroamericano. Quando se pergunta a um não cigano qual a imagem lhe vem à cabeça quando pronunciamos a

¹¹ Foucault não quer dizer com isso que o racismo tenha sido inventado apenas na época do biopoder. É claro que ele já existia antes, mas foi nesse período que sua relação com o poder se tornou indispensável para o funcionamento deste (FOUCAULT, 2005, p. 304).

palavra cigano, é comum receber respostas que reforçam a visão de indivíduos andarilhos, trapaceiros, ladrões etc.

Também na literatura os ciganos são frequentemente associados a estereótipos depreciativos. Em *Um olhar oblíquo - contribuições para o imaginário ocidental sobre o cigano*, Florência Ferrari (2002) trabalha diversas representações destes povos na literatura mundial, mostrando como há séculos se repetem esses mesmos arquétipos do cigano, associados ao roubo, à traquinagem, à boemia, a uma vida livre e sem leis, dentre outras características que soam pejorativas se comparadas ao padrão idealizado pelo modo de vida da sociedade ocidental majoritária. Na novela *La Gitanilla*, por exemplo, o espanhol Miguel de Cervantes, escreve que, no século XVII, “ser ladrão” era uma espécie de essência cigana, um ethos que ia se fortalecendo na medida em que era mais praticado ao longo da vida. Exemplos como esses se multiplicam ao longo de outras épocas e da literatura clássica de diversos países, como o mineiro Guimarães Rosa, a inglesa Virginia Woolf, e ainda o famoso romance *Memórias de um Sargento de Milícias*, de Manuel Antônio de Almeida (apud FERRARI, 2002).

As mulheres ciganas, além da construção da sua imagem como feiticeiras e charlatãs associada à prática de leitura de mãos, também aparecem em diversas obras como figuras sedutoras, libidinosas, ligadas à prostituição. Como na obra de Guimarães Rosa (2015 [1956]) *Grande Sertão Veredas*, na qual aparece a cigana Nhorinhá, uma “cigana meretriz” amante do protagonista Riobaldo. Parece existir uma conexão e uma convergência dessa imagem sempre pejorativa dos ciganos, tal como aparece no dicionário, no imaginário popular, na literatura e ainda em grande parte dos documentos jurídico-políticos de diversos países ao longo da história dos últimos séculos, ajudando a promover a exclusão e a marginalização desses coletivos.

Podemos pensar em um movimento de mão dupla, de ida e volta e de sobreposição, no qual cada uma dessas esferas retroalimenta a imagem negativa dos ciganos. Para os calons do São Gabriel, ainda hoje, mesmo com os avanços por parte do Estado nas medidas mitigatórias desse passado de exclusão, as consequências negativas dessa imagem podem ser sentidas na pele. Algumas crianças do acampamento relatam que já foram vítimas de preconceito na escola por parte de colegas e de professoras. As calins possuem diversas histórias de discriminação em lojas do centro da cidade, onde

são frequentemente vigiadas quando entram e às vezes até coagidas a se retirar. Um dos meus interlocutores me contou que parou de revender celulares depois de sofrer uma grande humilhação do gajon que lhe fornecia a mercadoria. Este o insultou, afirmando que ele não poderia ser honesto pelo fato de ser cigano.

Em outra situação, eu estava no acampamento aguardando um casal de amigos ciganos para levá-los à Receita Federal – pois precisavam regularizar seu CPF – quando a jovem esposa calin apareceu trajada com um vestido cigano. Na mesma hora, sua sogra ordenou: “põe *roupa de brasileira* Dara, é melhor”. Ela então trocou seu típico vestido verde de musseline (produzido por uma costureira cigana) por uma saia comprida de algodão preto e branco e uma regatinha, compradas em *lojas de gajon*. Em ambientes externos ao acampamento, provavelmente as calins são mais facilmente reconhecidas por seus longos vestidos coloridos e em camadas, enquanto os homens, que se vestem com chapéus, botas de bico fino e cinto com grandes fivelas, podem ser confundidos com gajons que adotam um estilo *cowboy*¹². Assim, o medo da discriminação faz com que hoje em dia as mulheres, quando saem do acampamento, troquem seus vestidos de calin por *roupa de gajin*.

Na concepção destes calons, é considerado *vergonha* a mulher mostrar a parte de baixo do corpo e, portanto, as calins estarão sempre vestidas com saias longas. Calças compridas também são censuradas, uma vez que marcam as formas corporais dessa região. Já na parte superior do corpo, as calins podem usar decotes e alguma transparência, assim, seus vestidos são sempre feitos de modo a tapar muito embaixo e mostrar um pouco em cima. No momento de sair do acampamento, portanto, as mulheres retiram seus vestidos, mas obedecendo à mesma lógica: colocam blusas e saias de gajin; saias, contudo, sempre longas.

Essas estratégias de camuflagem dos calons no mundo dos gajons para que não se sintam discriminados atualizam essa relação historicamente marcada pelo que podemos chamar de uma circulação distanciada dos ciganos nos espaços dos brasileiros.

¹²Muitas vezes sobra-lhes ainda os dentes de ouro, um fácil indicativo de sua procedência cigana, mas que eles também têm subterfúgios para escondê-los. Um calon do acampamento que perdeu seus dentes frontais e fez uma prótese toda em ouro disse-me que prefere sair sem ela quando vai a algum local fora do acampamento em que prevê que pode ser hostilizado. Um colega pesquisador certa vez nos mostrou outro modo como um calon com quem ele convive esconde os dentes de ouro quando sai para trabalhar como vendedor nas ruas de sua cidade: pinta os dentes de ouro com corretivo branco.

Assim, no que diz respeito aos gajons do Estado, aos gajons distantes, os das lojas e das instituições, parece haver sempre uma atitude de aproximação superficial, cuidadosa e desconfiada dos calons. Vários dos meus interlocutores contam que, antigamente, suas turmas eram muito mais fechadas para o contato com os gajons. Os pais aconselhavam os filhos a “não darem conversa para brasileiro”, a nunca ensinarem nenhuma palavra do chibi, a não autorizarem sua entrada nos acampamentos, para reportagens ou pesquisa. Hoje isso mudou, segundo os calons, muito por conta dessa aproximação com o próprio poder público, o que os fez flexibilizar o sentimento de medo e aversão à política dos gajons. Mas, ainda assim, quando se trata de brasileiro não conhecido – e isso inclui todo este leque de pessoas que representam todos estes espaços, como o Estado, os comércios, as instituições de pesquisa etc. – todo cuidado é pouco.

ESTUDAR E TRABALHAR?

Essa maneira de se relacionar com o mundo gajon, operacionalizada a partir de uma incorporação e, ao mesmo tempo, de um corte, também aparece na vida dos calons do São Gabriel com o trabalho e a escolarização. O acesso à educação é hoje bem mais difundido entre estes ciganos do que nas gerações anteriores, e eles comemoram isso, chamando a atenção principalmente para o fato de adquirirem a capacidade de leitura: “nossos velhos não conseguem nem saber se estão tomando o remédio certo, pois não conseguem nem ler a bula”, disse-me uma calin ao afirmar que, das gerações mais velhas, praticamente ninguém frequentou a escola. Há também uma contrapartida ressaltada por eles na manutenção das crianças na escola, o recebimento do valor do Programa Bolsa Família do Governo Federal, que, para ser pago, exige que os filhos abaixo de 15 anos estejam matriculados na escola e com baixo índice de faltas. No entanto, a questão da escolarização para estes calons não parece possuir os mesmos significados e objetivos esperados pelos brasileiros.

No acampamento, o índice de abandono da escola por volta dos 12 a 16 anos é de quase 100% e corresponde ao período em que os calons e calins se casam. Podemos sugerir alguns motivos para esta atitude. Em primeiro lugar, a escola representa a acumulação de um saber que não lhes interessa prioritariamente. Estes calons

consideram importante o aprendizado básico da leitura e da escrita para que possam realizar as atividades básicas do cotidiano, como interpretar bulas de remédio e documentos, ler partes da bíblia ou pequenos textos nas redes sociais e se comunicar nos aplicativos de telefone (hoje grande parte dos calons utiliza regularmente o sistema de mensagens Whatsapp). No entanto, o *conhecimento* propriamente calon está fortemente ligado à oralidade. Tal conhecimento está vinculado primordialmente a seu sistema de regras e valores, que eles frequentemente traduzem como *lei cigana* e que constitui a base para as ações e comportamentos das pessoas, sendo transmitido oralmente e de maneira “genderizada”: os homens mais velhos da família ensinam aos meninos e rapazes; e as mulheres (a mãe e depois de casar, a sogra) ensinam às moças¹³.

As atividades mais valorizadas na socialidade calon, ligadas à sua concepção de trabalho – o cuidado com as coisas do lar e com os filhos, no caso das calins, e no caso dos homens, a habilidade de negociar –, não são aprendidas na escola e sim no dia a dia do acampamento. É também assim que se aprende o chibi, a língua calon, e eles constantemente reafirmam não ter interesse em uma publicação escrita de seu vocabulário, pois não querem que os gajons tenham acesso a ele. “Nossa língua é nossa maneira de nos proteger”, disse-me certa vez uma calin, repreendendo-me com tom de preocupação quando eu estava a anotar palavras em chibi em meu caderno.

Em segundo lugar, os calons e calins saem da escola quando se casam justamente porque o ato do casamento retira-lhes a condição de criança, é quando eles começam o processo de se tornarem adultos. A partir de minha experiência de campo, pude atestar que o primeiro casamento calon deve ser preferencialmente entre primos e normalmente ocorre quando uma calin possui entre 12 a 15 anos e um calon, entre 14 e 18 anos. No entanto, contrariando algumas posições críticas a isso¹⁴, a prática não é compreendida por eles como casamento infantil. Isso porque a concepção de infância

¹³ No artigo de Martin Fotta (2018) entre os calons da Bahia, o termo *conhecimento* também aparece em um sentido próximo aos calons mineiros. É explicado por ele como uma espécie de senso moral, adquirido ao longo da vida, e expresso em diversas práticas centrais na vida cigana. Um sentido próximo do termo também pode ser visto no trabalho de Paloma Gay y Blasco, quando mostra que, entre os Jarana de Madrid, eles diferenciam o conhecimento não cigano [*payo*] – escolarizado – do conhecimento [*conocimiento*] cigano – aquele que sabe separar “o que é certo ou errado” (GAY Y BLASCO, 1999 p. 39).

¹⁴ Em 2017, uma revista eletrônica intitulada *AzMina* fez uma série de reportagem sobre mulheres ciganas e em uma delas, condenava o que chamava de “casamento infantil” entre os ciganos, sem, no entanto, se dar conta da visão eurocêntrica e universalizante sobre a concepção de infância engendrada em sua crítica. Link para a matéria: <https://azmina.com.br/especiais/pequenas-esposas>.

para os ciganos é diferente da nossa, e, como já argumentei em outro momento (CAMPOS, 2015), um dos papéis do casamento é servir como dispositivo ritual que dá início à passagem para a vida adulta, sendo o conceito de “adolescência” estranho a eles.

O princípio da *honra* e *vergonha* calon pressupõe um rígido controle da virgindade e do desejo femininos, desejo este que, de acordo com eles, inicia-se por volta dos 12 anos e o casamento no começo desta fase entra como garantidor da manutenção dessa moralidade. Levando isso em conta, uma vez iniciados na vida adulta, eles devem se portar como tal. A calin casada deve exercer as atividades da casa e se expor o mínimo possível em ambientes dos gajons, enquanto os rapazes calon devem vigiar de perto as esposas para que garantam sua moralidade, além de se iniciarem nas atividades comerciais masculinas, para começarem a garantir o sustento dessa nova unidade familiar. Frequentar a escola, portanto, não faz sentido nem para o calon nem para a calin casada, com o agravante de representar certo “perigo”, pois a escola seria um ambiente onde principalmente as calins estariam em contato próximo e constante com jovens gajons.

A recusa ao emprego formal, “fichado”, assalariado, é um operador importante dessa lógica de incorporação e rechaço a esse universo brasileiro. As calins são responsáveis pelos cuidados dos filhos e do lar e algumas complementam a renda da unidade familiar revendendo artigos de pequeno valor, principalmente panos de prato na vizinhança. Os homens são, por excelência, os mediadores entre o exterior e o interior do acampamento, sendo que seu acesso ao ambiente brasileiro é muito mais intenso que o das calins, que ficam mais confinadas ao espaço do acampamento. Cabe aos homens garantir a renda familiar majoritária e eles o fazem principalmente através da prática de *catira* ou *breganha*¹⁵, do empréstimo de dinheiro a juros, da venda de artigos diversos, como eletrônicos, correntinhas banhadas a prata e ouro ou trabalhando como carroceiros. O modo de trabalho dos calons do São Gabriel pressupõe relações estreitas com os brasileiros: os ciganos compram artigos diversos dos gajons para revender para

¹⁵A *catira*, também chamada de *breganha* é um sistema de troca muito recorrente entre os calon de São Gabriel, realizada entre calons ou entre calons e brasileiros e em geral envolve duas mercadorias, uma mais valiosa que a outra, e por isso a mais valorizada será trocada pela menos valorizada, acrescida de um montante em dinheiro definido entre as partes. Pode entrar na *catira* qualquer tipo de bem, mas principalmente aparelhos eletrônicos, carros e animais.

outros gajons, emprestam dinheiro a gajons, entre outros. No entanto, tal relação tem um pressuposto fundamental: a não subordinação ao brasileiro. A recusa à “proletarização” é recorrente na bibliografia cigana em diversos países (OKELY, 1983; WILLIAMS, 2003; STEWART, 1997; FERRARI, 2010; BRAZZABENI, CUNHA, FOTTA, 2016) e no São Gabriel ela se confirma.

Certa vez, Carlos me contou com pesar que foi obrigado pelas circunstâncias a arrumar um emprego. Segundo ele, como nos últimos anos esteve muito envolvido com as questões da Associação Guiemos Kalon – da qual era presidente – e com a mediação entre esta e o poder público, praticamente não lhe restava tempo para realizar alguma atividade que lhe garantisse alguma renda. Para complicar mais sua situação, ele gastou todas suas economias na campanha eleitoral, na qual foi candidato a deputado estadual, o que o deixou em uma situação financeira delicada. Assim, “não lhe restando alternativa”, conseguiu um trabalho de instalador de placas de gesso. Pouco tempo depois, desistiu do serviço e voltou a comercializar artigos diversos, ficando, assim, muito mais satisfeito.

INVENTANDO A PARTIR DAS CONVENÇÕES BRASILEIRAS

A escolha específica do termo êmico *brasileiro e brasileira* para fazer a tradução do termo *gajon e gajin*, em contraste com *calon* ou *cigano*, é digna de análise. Chamar o não cigano de brasileiro é, numa leitura apressada, considerar que os calon não se consideram brasileiros. Recordo aqui que em uma reunião com diversos agentes envolvidos no processo de regularização do terreno do São Gabriel, uma representante de um projeto que apoiava os calon advertiu-os, sugerindo que não utilizassem o termo brasileiro para se referirem aos não ciganos, pois, segundo ela, chamá-los assim poderia ser uma espécie de atestado de não cidadãos do país, o que poderia prejudicá-los tanto no processo de reconhecimento fundiário quanto em questões de acesso a políticas públicas. O equívoco para o qual essa representante chama atenção e que ela também acaba cometendo ao repreender quanto ao uso do termo, parte da nossa tendência a pensar por equivalência (VIÉLE 2010), ou seja, achar que quando um outro está falando de algo, seu significado é o mesmo que para mim, um pressuposto de que o

entendimento do mundo é universalmente único e, assim, nos sentimos autorizados a controlar a tradução das categorias dos outros¹⁶.

É preciso perceber que há uma grande diferença no sentido como nós e os calons entendemos o termo brasileiro. Nosso sentido está relacionado ao pertencimento a um Estado-Nação, definido territorialmente, com o compartilhamento de “traços culturais” comuns como língua e costumes e com o acesso a direitos e à cidadania. Para os calons do São Gabriel, por sua vez, não se considerar brasileiro, em nossos termos, não os retira da condição de cidadãos do Brasil, com direitos de acesso aos serviços e políticas públicas brasileiras, tampouco os desautoriza de apropriar-se das convenções brasileiras, como a igreja, a música, a escola, ou qualquer outra. Não se trata aqui de uma contradição, justamente porque o objetivo não é a construção de um mundo comum com os brasileiros, mas sim de uma outra maneira de pensar a relação com eles e com suas instituições. Podemos pensar a relação dos calons com os brasileiros à imagem dos conceitos de *convenção* e *invenção* propostos por Roy Wagner (2010): as convenções seriam os códigos compartilhados, a base comum na qual a invenção irá agir, diferenciando e particularizando seus significados. Dito de outro modo, na relação entre calons e brasileiros, as instituições brasileiras representariam o pano de fundo *convencional* sob os quais os calons *inventam* suas próprias regras do jogo em um esforço de diferenciação.

Durante meu trabalho de mestrado acompanhei um rito de casamento entre dois calons que moravam em um acampamento na cidade de Pedro Leopoldo (MG). Eu nunca havia ido a este acampamento, mas as famílias dos noivos eram parentes dos calons do São Gabriel e me convidaram para participar da cerimônia. O ciclo ritual é composto por vários dias de festa no acampamento anfitrião, seguido pelo casamento na igreja católica e termina com a cerimônia de *entrega da noiva* no dia seguinte¹⁷. No dia do casamento na igreja do casal de Pedro Leopoldo, dois fatos inesperados me deixaram intrigada durante boa parte do tempo e vou relatá-los aqui.

¹⁶ Ane Viéle assina o Posfácio de “La Sorcielle Capitaliste: pratiques de désenvoûtement de Philippe Pignarre e Isabelle Stenger, de 2005. “Pensar por equivalência significa: ‘é o mesmo caso de... então!’” (VIÉLE, 2010, p. 7).

¹⁷ Para mais detalhes sobre o ciclo ritual do casamento calon, ver Campos (2015).

Quando cheguei à paróquia onde seria realizado o casamento, suas portas ainda estavam fechadas e não avistei nenhum calon. Resolvi, então, ir à casa paroquial ao lado e indagar se era ali que aconteceria um casamento cigano. A mulher que me atendeu respondeu à minha pergunta dizendo que o que haveria ali seria um noivado cigano, não um casamento. Fiquei sem entender e com receio de ter errado o endereço da igreja. Minutos depois, ao chegarem os primeiros calons, contei a uma calin o que sucedera e ela me explicou que essa é uma situação comum, que pela “pouca idade” dos noivos (a noiva tinha 12 e o noivo 13 anos), o padre e a igreja geralmente não aceitam fazer o casamento, apenas o noivado. Mas, que, para os calons, aquela cerimônia “valia como casamento”. A fala do padre durante a cerimônia confirmou a explicação da calin sobre a questão do noivado. Ele repetiu diversas vezes “isso aqui não é casamento, é um noivado, pois os noivos não têm idade ainda para casar”.

Eis o segundo fato que me desconcertou: quando os noivos entraram na igreja, estavam acompanhados de dois casais de adultos que eu não reconhecia. No entanto, de acordo com a fala do padre, aqueles seriam os pais dos noivos. Fiquei confusa, porque os pais me foram apresentados na festa do dia anterior e, definitivamente, não eram aqueles presentes ali! Foi preciso alguns dias e conversas posteriores com os calons para eu juntar todas as peças do quebra-cabeça e me dar conta do que havia sucedido: os casais que o padre chamara o tempo todo de “pais do noivo e da noiva” eram, na verdade, os seus respectivos padrinhos! Por isso, eu não os reconhecia. A explicação para essa troca me foi dada posteriormente por algumas calins: como o padre considerava aquilo um noivado, e não um casamento – pois a igreja o proibiria de realizar um casamento de pessoas daquela idade –, em um noivado não há padrinhos, por isso ele os referia como pais. As calins me disseram que a maioria dos casamentos dos calons da região são assim: o padre chama a cerimônia de noivado, mas para os calons aquele rito possui o valor de um casamento. Os padrinhos então fazem os papéis de pais e, no caso que acompanhei, os pais verdadeiros nem mesmo foram à cerimônia, pois, como me explicaram: “dizem que dá azar os pais verdadeiros irem, o casal depois não vive”.

Encaro aqui meus mal-entendidos como boas oportunidades novamente de pensar a experiência do equívoco como uma abertura para se perceber que, no encontro com o outro, não somos autorizados a pensar que temos, de antemão, os significados das coisas. O episódio do casamento é um bom exemplo de como eles se utilizam das convenções brasileiras, inventando seu próprio modo de lidar com elas e ressignificá-las. No noivado que se passa pelo casamento, eles subvertem os dogmas e rituais da igreja católica para uma lógica própria calon sem sentir desconforto com isso, precisamente porque, mesmo utilizando instituições brasileiras, sua política não deixa de ser outra. Mas isso, porém, não anula as possibilidades de sobreposição e convivência entre modos de existência aparentemente contraditórios. Apesar da igreja católica ser parte fundamental no processo ritual do casamento calon, se suas regras não se encaixam com as regras calon de casamento, como no caso da idade para casar, eles encontram uma maneira de burlá-la, sem que sua importância seja diminuída. E isso pode acontecer enganando o brasileiro ou mesmo fazendo-o compactuar com sua mudança das regras do jogo.

No caso do casamento que presenciei, ficou claro que o padre sabia que quem acompanhava os noivos não eram seus pais e sim seus padrinhos. Afinal, o padre já conhece de longa data aquela turma e são os pais dos noivos que combinam com ele o casamento. O padre, portanto, não é iludido pelos calons. Na verdade, ao contrário, ele é condescendente com a situação, criando um “teatro do noivado” para atender aos calons, quando, na realidade, ele sabe que aquilo para os ciganos tem o valor de um casamento. Assim, ao mesmo tempo em que os calons não criam instâncias que os separam completamente dos gajons, inserindo as instituições brasileiras como parte dos seus rituais, eles atravessam suas configurações, de modo próprio, criando suas próprias regras e lógicas, sua própria política.

GAJONS MAIS PRÓXIMOS

Enfatizamos, até aqui, as relações com os gajons distantes, desconhecidos, ligados ao Estado e a uma série de instituições brasileiras, representando uma das

categorias de alteridade mais afastadas no espectro de proximidade e distância das relações que constituem a socialidade dos calons do São Gabriel¹⁸. Mas há ainda os gajons que mantêm relações de amizade mais próximas com os calons e, neste caso, a profundidade do vínculo está diretamente relacionada à proximidade espacial. Os gajons amigos são quase sempre vizinhos dos calons e das calins ou estão em um raio pequeno de distância. Primeiramente, porque grande parte da vida destes ciganos se passa no interior ou nas proximidades do acampamento. E há aqui um importante recorte de gênero. Os calons do sexo masculino circulam mais livremente e acabam fazendo mais amigos gajons pelo bairro. Dois ambientes são propícios para os homens fazerem amigos gajons: o bar e a igreja. Há, portanto, os calons considerados mais *bagunceiros* que constantemente saem para beber nos bares da região, fazendo amigos brasileiros; e os calons mais *sossegados*, principalmente aqueles que frequentam igrejas pentecostais da vizinhança e fazem amigos gajons por lá.

Já entre as calins, são poucas as gajins a quem elas chamam de amigas e isso parece estar fortemente relacionado à moralidade calon, que por um lado restringe sua circulação, fazendo com que sua convivência diária se limite às calins de sua própria parentela (geralmente filhas, sogra e cunhadas, já que a tendência é a virilocalidade) e, por outro, faz com que elas tenham más impressões de grande parte das brasileiras, a quem consideram oferecidas, obscenas e pouco confiáveis. As exceções normalmente são uma ou outra gajin vizinha que visita suas barracas (o contrário parece não ocorrer com frequência, e nunca as vi entrarem nas casas das gajins) e se mostram prestativas com as calins na vida cotidiana.

O maior grau de proximidade que pode haver entre um cigano e um não cigano, ou melhor, entre uma não cigana, dá-se através do *juntamento*¹⁹ entre um calon e uma gajin. Como o primeiro casamento calon deve acontecer preferencialmente entre parentes, é a partir das segundas alianças que o sistema abre espaço para a entrada das brasileiras. As chances de um calon ou uma calin *se juntar* com um gajon ou uma gajin

¹⁸ Não digo que seria a mais afastada porque entendo que essa posição é preenchida pela categoria de inimigo, que não se refere necessariamente aos gajons. Não será possível neste artigo desenvolver mais detalhadamente essa categoria, no entanto, podemos pensar que, para os calons, o inimigo é geralmente um calon que já foi um parente ou um gajon que já foi um amigo, mas que, por alguma briga ou desentendimento, o vínculo do parentesco ou da amizade foi quebrado.

¹⁹ Termo usado pelos calons para referirem-se às alianças que ocorrem após o eventual fim do primeiro casamento cigano.

estão diretamente relacionadas às diferenciações de gênero. O juntamento de uma calin com um brasileiro é algo mal visto no São Gabriel, sob o risco de um rompimento desta com sua turma, pois seria considerado vergonha para seus parentes próximos. Existe também uma preocupação em manter as calins no interior da rede de relacionalidade calon, já que há um sentimento de que, ao unir-se com outro calon, mesmo mudando de turma, uma filha ficou entre parentes, ou pelo menos ficou entre ciganos. De fato, o sistema de controle da moral calon atua de maneira eficaz tratando de impedir que o tipo de enlace entre calins e brasileiros aconteça: a circulação das mulheres é tão vigiada, dentro e fora do acampamento, que as chances de uma calin se aproximar de um brasileiro são muito baixas. No caso dos homens, não há impedimento em se juntar com uma brasileira, sendo esta uma realidade corriqueira dentro do acampamento. De acordo com as histórias contadas no São Gabriel, este tipo de aliança sempre aconteceu, desde os tempos das tropas, quando “era comum uma brasileira se apaixonar por um cigano e ir embora com ele”.

Uma brasileira que se une a um cigano do São Gabriel certamente irá viver entre os parentes do marido, deixando para trás grande parte da sua vida anterior para entrar no universo calon. As esposas gajins que conheci em campo me relataram que mergulhar na socialidade calon através da aliança é um processo complexo, cheio de provações no interior da parentela do marido e também repleto de questionamentos pessoais, pois atravessam-se dois mundos bem distintos. O processo de se tornar calin pressupõe dedicação e uma prática direcionada. Elas mencionam a dificuldade entre, de um lado, a pressão dos calons para se abandonar alguns hábitos brasileiros e, de outro, suas próprias dificuldades internas em aceitar entrar completamente no universo moral calon. Uma brasileira tornada calin será sempre uma figura do interstício: ela nunca terá o *sangue cigano* – um conceito amplamente usado pelos calons –, sempre será um pouco gajin; ao mesmo tempo, passa a ser considerada calin, mas uma calin de outra natureza²⁰. E não há aí nenhuma contradição do ponto de vista calon, uma vez que para eles, ser cigano é sempre um processo, pois pressupõe uma constante atualização, mesmo dos que nasceram ciganos, por meio de uma performance específica²¹, da

²⁰ Os filhos de um casal composto por um cigano e uma gajin são chamados em chibi de *patau*, que significa filho de sangue misturado.

²¹ A noção de performance aqui deve ser compreendida na linha proposta por Gay y Blasco (1999) e Ferrari (2010), ambas influenciadas pela teoria de Judith Butler (2017) sobre a performance de gênero.

obediência de seus códigos morais, de casar no interior da rede de relações calon, entre outros.

Deste modo, assim como uma cigana que se casa com um gajon e vai viver entre os parentes do marido, ferindo um princípio moral basilar entre os calons – casar-se com brasileiro e viver longe do coletivo cigano –, provavelmente deixará de ser calin, uma brasileira que se casa com um calon e passa a viver no acampamento, adota sua moral e o comportamento esperado de uma cigana, é passível de se tornar calin. Ela, no entanto, começa esse processo em desvantagem, se comparada a uma calin que já aprende como se portar como tal desde cedo. Assim, se essa “calin brasileira” é menos calin que a “calin de sangue”, isso também parece conceder-lhe a flexibilização de várias regras que envolvem a moralidade cigana: algumas trabalham fora, nem sempre usam vestido cigano, podem influenciar a decisão sobre protelar o casamento da filha, por exemplo, sem que deixem de ser abarcadas pelo processo de tornar-se calin. Aqui, o marido é um importante agente, pois ele é condescendente com a maneira diferenciada com que a esposa participa da produção e atualização da performance calon.

Ao se juntar com uma gajin, um calon está ciente das particularidades deste movimento. Se por um lado a adequação da esposa a uma performance da moralidade calin será exigida pela sua parentela, por outro, escolher uma brasileira já pressupõe uma tendência do homem a aceitar uma flexibilização do sistema ideal. A aliança com uma gajin também supõe uma outra maneira de se relacionar politicamente com o mundo cigano e o mundo brasileiro. Como observou Ferrari (2010), enquanto a união com uma calin envolve uma aliança entre famílias, em um juntamento com uma brasileira, a relação é estabelecida com base no casal e dispensa pedidos, arranjos, negociações de residência, todos esses potenciais focos de tensão. Por outro lado, essa união pode proporcionar ao calon uma ponte interessante com o mundo brasileiro, a partir do usufruto do conhecimento escolarizado da esposa ou do acesso à sua rede de relações brasileiras.

Tanto para Ferrari quanto para Gay y Blasco, a construção de uma “ciganidade” (“calonidade” para a primeira e “gypsiness” para a segunda) é performativa e não uma essência, algo dado. Tanto nos contextos dessas autoras, quanto aqui, a diferenciação entre performance masculina e feminina é crucial para a produção da ciganidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Estas notas de forma alguma têm a pretensão de conseguir esgotar todas as dimensões da relação entre meus interlocutores e o mundo gajon: isso seria impossível, tamanha é sua multiplicidade. Tampouco pretendem fazer uma análise minuciosa e comparativa destes dados etnográficos com outros trabalhos sobre este tema no Brasil. O objetivo aqui é, principalmente, trazer uma contribuição etnográfica sobre estas relações entre ciganos de Minas Gerais, enfatizando duas constantes dimensões envolvidas: a primeira delas é aquela que escancara todas as formas de violência impetradas historicamente pelo universo gajon em seu encontro com os povos ciganos, o que não foi diferente com os calons mineiros. E a segunda, as formas criativas através das quais estes calons construíram suas relações com o mundo gajon e suas relações internas, sempre atravessadas por este mesmo mundo.

A noção de *invenção* serve justamente para mostrar que participar das *convenções* brasileiras não significa compartilhar a mesma ideia de mundo que os brasileiros. E, ao usar constantemente a estratégia da incorporação seguida de um corte, os calons parecem querer mostrar exatamente isto. Certa vez, comentei com um amigo cigano sobre a beleza de seu novo carro (item pelo qual calons e brasileiros muitas vezes compartilham a adoração). Era um estilo jipe de cor laranja em um tom bem forte, no qual ele colocou um enorme adesivo com um tema tribal na lateral, de ponta a ponta. Ele me contou que, no dia em que foi plotar o veículo, o funcionário da loja comentou: “a cor do seu carro já é tão ‘cheguei’, pra quê colocar esse adesivo? Vai chamar muita atenção!” Ele então retrucou, fazendo seu corte, inventando em cima da convenção do gajon: “você não entende, eu sou cigano, cigano é um ser diferente! Gosta das coisas assim, chamativas”.

REFERÊNCIAS

BRAZZABENI, Micol; CUNHA, Manuela Ivone; FOTTA, Martin. Introduction: Gypsy Economy. In: _____. **Gypsy Economy: Romani Livelihoods and Notions of Worth in the 21st Century**. Oxford: Berghan Books, 2016. 263 p.

BORGES, Isabel Cristina Medeiros Mattos. **Cidades de portas fechadas.** A intolerância contra os ciganos na organização urbana na primeira república. Dissertação (Mestrado em História). Juiz de Fora: UFJF, 2007.

BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero:** feminismo e subversão da identidade. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017. 287 p.

CAMPOS, Juliana M. Soares. **Casamento cigano:** produzindo parentes entre os Calons do São Gabriel. Dissertação (Mestrado em antropologia social). Belo Horizonte: UFMG, 2015.

COUTINHO, Cassi Ladi Reis. **Os ciganos nos registros policiais mineiros (1907-1920).** Tese (Doutorado em História). Brasília: UnB, 2016.

FERRARI, Florência. **Um olhar oblíquo:** contribuições para o imaginário ocidental sobre ciganos. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). São Paulo: USP, 2002.

_____. **O mundo passa:** uma etnografia dos calon e suas relações com os brasileiros. Tese (Doutorado em Antropologia Social) São Paulo: USP, 2010.

FOTTA, Martin. **Only the dead don't make the future':** *Calon lives between non-Gypsies and death.* No prelo, 2018.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da Sociedade.** São Paulo: Martins Fontes, 2005. 382 p.

FRASER, Angus. **The Gypsies.** Oxford: Blackwell Publishers, 1992. 359 p.

GAY Y BLASCO, Paloma. **Gypsies in Madrid:** Sex, Gender and Performance of Identity. Oxford: Berg Publisher, 1999. 198 p.

GOLDFARB, Maria Patrícia Lopes. **Memória e Etnicidade entre os Ciganos Calon em Souza-PB.** João Pessoa: Editora da UFPB, 2013.

LIMA, Deborah; DOLABELA, Helena. Dilemas da diversidade em um processo de regularização fundiária: O caso de ciganos Calon em Belo Horizonte. **Revista da UFMG.** Belo Horizonte, v. 22, n. 1 e 2. pp. 80-103 – Jan/Dez 2015.

OKELY, Judith. **The Traveller-Gypsies.** Cambridge: Cambridge University Press, 1983. 250 p.

ROSA, João Guimarães. **Grande Sertão Veredas.** São Paulo -SP, Editora Nova Fronteira, 2015. 496 p.

SEPPPIR - Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. **Brasil Cigano:** Guia de Políticas Públicas para Povos Ciganos. Brasília, maio de 2013. Disponível em http://www.sepppir.gov.br/comunidades-tradicionais/copy_of_povos-de-cultura-cigana. Acesso em: 21/06/2018.

SEDH – Secretaria Especial de Direitos Humanos do Governo Federal. **O Povo Cigano – Direito em suas mãos,** setembro de 2007. Disponível em <http://static.paraiba.pb.gov.br/2016/05/cartilha-ciganos.pdf>. Acesso em: 21/06/2018.

STEWART, Michael. **The Time of Gypsies**. Oxford: WestView Press: 1997. 302 p.

TEIXEIRA, Rodrigo Corrêa. **História dos Ciganos no Brasil**. 2º Edição. Belo Horizonte, Crisálida: 2009. 176 p.

VEIGA, Felipe Berocan; MELLO, Marco Antonio da Silva. A incriminação pela diferença: casos recentes de intolerância contra ciganos no Brasil. **Comunicações do ISER**. Rio de Janeiro, v. 66, 2012, pp. 86-108.

VIÈLE, Anne. Posfácio; Potência e generosidade da arte de “prestar atenção”! La Sorcielle Capitaliste: pratiques de désenvoûtement de Philippe Pignarre e Isabelle Stenger, de 2005. **Revista Ponto Urbe**, n. 7, 2010.

WAGNER, Roy **A invenção da Cultura**. Tradução de Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales. São Paulo, SP: Cosac Naify, 2010. 253 p.

WILLIAMS, Patrick. **Gypsy World: The silence of the Living and the Voices of the Dead**. Chicago: The University of Chicago Press, 2003. 104 p.

Recebido em: 30/04/2018

Aceito para publicação em: 21/10/2018