

VARIAÇÕES SOBRE O MOVIMENTO ENTRE OS CALON (MG)

Juliana Miranda Soares Campos

Instituto Federal de Minas Gerais | Ouro Preto - Minas Gerais - Brasil

Submissão: 13/05/2023 | Aprovação: 16/06/2025

RESUMO

O objetivo deste artigo é descrever os múltiplos sentidos do movimento em uma rede de territórios de ciganos calon situada em Minas Gerais. Tanto no que se refere à itinerância entre os acampamentos quanto às práticas que colocam coisas em circulação, o movimento nunca é uma ação aleatória: trata-se de um importante dispositivo de produção de relações ciganas. O circuito de trocas calon, chamado de *breganha* ou *catira*, inclui as trocas matrimoniais, as separações conjugais e o tratamento dado à morte. Estas são algumas das várias práticas ciganas que criam o movimento, ao mesmo tempo em que são criadas por ele. O texto mostra, ainda, como os calon constroem noções próprias de territorialidade para as quais a circulação é simultaneamente condição e efeito.

Palavras-chave: Ciganos; Movimento; Troca; Morte; Território.

VARIATIONS ON MOVEMENT AMONG THE CALON, MINAS GERAIS, BRAZIL

VARIACIONES SOBRE EL MOVIMIENTO ENTRE LOS CALON, MINAS GERAIS

ABSTRACT

This article aims to describe the multiple meanings of movement within a network of Calon Romani communities in the state of Minas Gerais, Brazil. Whether referring to itinerancy between camps or to practices that set things in circulation, movement is never random—it functions as a key mechanism for producing Romani social relations. The Calon exchange circuit—known as *breganha* or *catira* (which includes matrimonial exchanges), conjugal separations, and rituals around death—is among the various Romani practices that both create movement and are created by it. The text also shows how the Calon construct their own notions of territoriality, for which circulation is both a condition and an effect.

Keywords: Romanies; Movement; Exchange; Death; Territory.

RESUMEN

El objetivo de este artículo es describir los múltiples significados del movimiento dentro de una red de comunidades calon (gitanos calon) en Minas Gerais (Brasil). Tanto la itinerancia entre campamentos como las prácticas que ponen cosas en circulación revelan que el movimiento nunca es aleatorio: es un dispositivo esencial para la producción de relaciones sociales gitanas. El circuito de intercambios calon —llamado *breganha* o *catira*— abarca tanto los intercambios matrimoniales como las separaciones conjugales y los rituales funerarios. Estas prácticas son algunas de las formas mediante las cuales el movimiento se crea y, al mismo tiempo, lo crea. Este texto también muestra cómo los calon construyen sus propias nociones de territorialidad, en las que la circulación es simultáneamente condición y efecto.

Palabras clave: Gitanos; Movimiento; Intercambio; Muerte; Territorio.

“O mundo roda, roda, roda e acaba no mesmo lugar”, me disse Vinícius, um jovem calon¹. A frase contém um significado comumente atribuído ao movimento pelos meus interlocutores ciganos: movimentar-se é uma maneira de garantir a permanência em um mesmo espaço, delimitado por suas relações de parentesco, de amizade, de ‘apoio’². É, ao mesmo tempo, produzir todas essas relações. O movimento aparece assim como um princípio fundamental da socialidade cigana, desdobrando-se em múltiplos sentidos, conforme tentarei demonstrar.

Discutir as maneiras como os ciganos pensam o movimento aparece quase como um ponto obrigatório para um pesquisador interessado nesses povos. O termo “nomadismo” sempre apareceu colado à imagem não cigana dos ciganos, parte de um conjunto de outros rótulos reforçados pela literatura, pelas artes, pelos agentes estatais e pela imprensa em várias partes do mundo. Florência Ferrari (2002), ao analisar diversas obras literárias que fazem menção aos ciganos na Europa e América, demonstra que a construção imagética do cigano como nômade, em contraponto ao não cigano sedentário, vinculado a um território, costuma ser explicada a partir de dois pressupostos

que se alternam. O primeiro está ligado a uma incapacidade ou repulsa à ideia de se fixar em um território, já o segundo se relaciona a uma pura e simples escolha associada a uma “cultura” ou “ethos” de liberdade (Ferrari 2002: 112). Poucas vezes se reconhece que o devir caminhante, que acompanha os ciganos nos mais variados tempos e contextos, tem relação – de maneira não necessariamente unívoca, mas contundente – com estratégias estatais de expulsão destes povos de um lugar para o outro. As políticas de deportação ciganas foram empreendidas de forma contínua em diferentes nações ao redor do mundo, incluindo o Brasil, durante séculos (Teixeira 2009) e resvalam na maneira como o poder público trata essa população até hoje.

Na antropologia, uma visão essencialista sobre a relação cigana com a mobilidade acompanhou o desenvolvimento de muitas etnografias de povos ciganos na Europa e no Brasil. Como mostra Martin Fotta (2021), em diversas obras, as noções de nomadismo e sedentarismo foram usadas como dicotomias engessadas para apontar transformações históricas nos modos de vida ciganos em resposta ao ambiente externo, sugerindo um corte entre passado nômade e presente sedentário, muitas vezes

1 No Brasil há diversas etnias ciganas, vindas de diferentes lugares da Europa ao longo dos séculos XVI ao XX. Documentos atestam a presença de calons no Brasil desde o século XVI, deportados de Portugal. (Teixeira 2009; Toyansk 2019).

2 Ao longo do texto, as aspas simples serão usadas para destacar o uso de termos, conceitos e expressões comumente usados por meus interlocutores ciganos.

conectando essas transformações a processos de aculturação e assimilação dos ciganos. No Brasil, o trabalho de Moonen (1994), por exemplo, utiliza-se dessa dicotomia para afirmar que os ciganos de Sousa, na Paraíba, depois de sedentarizados, teriam “esgotado sua capacidade de invenção e adaptação” (Moonen 1994: 6). Os trabalhos de Ferrari (2010), Fotta (2018, 2021), Dolabela (2019), Arruda (2018) e Campos (2020a), a partir de caminhos distintos, instauram na antropologia dos ciganos no Brasil um esforço de dissolução deste tipo de oposição entre passado nômade e presente sedentário, a partir de uma revisão crítica tanto da validade desses conceitos para os próprios ciganos quanto do caráter absoluto das categorias criadas por essa divisão. Este artigo parte dessa perspectiva ao compreender que o processo de diminuição da itinerância dos calon nos últimos anos não significa necessariamente um ponto de ruptura, nem um abandono de práticas ou de um modo de pensamento que tem como base o movimento.

Neste texto, apresento o caso dos ciganos calon de Minas Gerais, com os quais realizei pesquisa focada em uma série de acampamentos nas cidades de Belo Horizonte, Ibirité, Nova Lima e Conselheiro Lafaiete³. Circulei e convivi também entre outros tantos acampamentos que com eles compõem uma rede de parentesco e trocas, todos no mesmo estado. Nas últimas duas ou três décadas, os acampamentos mineiros vêm empreendendo processos de estabilização nos municípios em que se encontram. Se tempos atrás um acampamento costumava ficar parado em uma mesma cidade poucas semanas ou poucos meses, hoje todos os acampamentos em que convivi estão no mesmo local há pelo menos dez anos. Mesmo assim, movimentar-se entre eles e colocar diversas coisas em circulação constitui uma prática muito frequente entre as famílias calon. A palavra ‘nômade’, por sua vez, é rejeitada pela maioria de meus interlocutores. A calin⁴ Valdinalva Caldas

3 Realizei trabalho de campo de forma intensiva em dois acampamentos em Belo Horizonte (localizados nos bairros São Gabriel e Céu Azul), um acampamento na cidade de Ibirité (localizado no bairro São Pedro), um acampamento em Nova Lima e dois em Conselheiro Lafaiete (nos bairros Satélite e São José). Desses municípios, apenas o último não faz parte da Região Metropolitana de Belo Horizonte, mas está a 90 quilômetros da capital. Além desses acampamentos principais, a pesquisa acabou contemplando vários outros em Minas Gerais que fazem parte desta rede de famílias, pois eu estava frequentemente me movimentando entre eles junto aos meus interlocutores. O campo intensivo foi realizado entre os anos de 2013, 2017 e 2018. O primeiro campo, feito em 2013 durante meu mestrado, teve duração de sete meses. O segundo e o terceiro, realizados entre 2017 e 2018 para meu doutoramento, tiveram duração de nove meses e seis meses, respectivamente. Além dos laços construídos com diversas famílias ciganas por meio do convívio cotidiano, minha trajetória junto a essas comunidades tem sido marcada por uma atuação contínua como antropóloga, especialmente nos processos de regularização fundiária dos acampamentos e no engajamento em ações de militância pelos direitos dos ciganos, em parceria com as lideranças locais. Essa relação extrapola os períodos de trabalho de campo intensivo, mantendo-se ativa e colaborativa ao longo do tempo.

Para informações mais detalhadas sobre a pesquisa de doutorado que originou este artigo, ver: Campos (2020a).

4 Calin é o termo usado pelas ciganas com as quais trabalhei para se referir às mulheres ciganas. Os homens são chamados calons, mesmo nome usado para se referir à etnia em questão.

sempre afirma que prefere o termo ‘itinerante’, porque, segundo ela, é menos estigmatizante do que ‘nômade’: “somos itinerantes porque viajamos para trabalhar, para ir a uma festa, para fugir de uma briga, mas sempre voltamos para os mesmos lugares”. Em casos de mudanças de acampamento, vão para outro em que possuem ‘apoio’⁵. Movimentar-se, portanto, nunca é algo aleatório, mas uma ação codificada por suas relações, as quais o movimento também produz. Trata-se ainda de um ato no qual a ida sempre pressupõe um retorno ou, se for o caso de seguir em frente, será sempre em uma direção conhecida.

Um acampamento deve ser entendido não como uma unidade social discreta e encerrada em si mesma, mas como uma base territorial que abriga uma ou várias ‘turmas’ de ciganos em seu interior, as quais mantêm relações entre si e que o excedem. O acampamento de Nova Lima, por exemplo, é formado por uma única ‘turma’ (ou família extensa), com três barracas. Já o acampamento de São Gabriel em Belo Horizonte, ao longo dos anos em que o acompanhamento, se reconfigurou diversas vezes em um vai e vem de ‘turmas’ diferentes, chegando a ter mais de dez delas compartilhando a mesma área. A denominação ‘acampamento’ ou ‘pouso’ – que remete a uma ideia de impermanência

– vem desde os tempos em que os calon andavam em tropas de cavalos, armando e desarmando suas barracas em um ritmo mais constante que o atual. Mesmo que nas últimas décadas venha ocorrendo uma crescente estabilização desses pousos em uma mesma cidade, bairro ou área, o termo ‘acampamento’ ou ‘pouso’ não perdeu seu sentido.

As ‘turmas’ são geralmente compostas por um grupo de irmãos do gênero masculino e suas famílias nucleares. Seguindo uma tendência virilocal, o calon que se casa sai da barraca dos pais para montar a sua ao lado da deles, adicionando mais uma família àquela ‘turma’. Já a calin, ao se casar, vai morar ao lado dos sogros, passando a fazer parte da ‘turma’ do marido. Uma ‘turma’ pode se considerar mais próxima de outra que vive em um acampamento diferente, do que de uma terceira com a qual divide o mesmo território. O que faz com que duas ‘turmas’ se unam no interior de um mesmo acampamento são relações conjunturais que envolvem, por exemplo, a negociação do casamento de seus filhos, o estabelecimento de uma rede de negócios, o acolhimento da ‘turma’ após uma chegada impulsionada por algum conflito. Mas essa configuração pode ser mudada a qualquer momento, diante de algum abalo nas suas relações

⁵ ‘Apoio’ é um termo importante para os calon, ligado à ideia de “se sentir amparado em uma situação ou por alguém” (Arruda 2018: 69). ‘Ser apoiado por outra turma’ é o que garante a permanência de uma ‘turma’ em determinado local.

ou da necessidade de intensificação dos vínculos com outra ‘turma’ que se encontra em outro local. Como sugeriu Fotta “... acampamentos emergem como materializações de uma harmonia temporária composta pelos interesses de diversas famílias”⁶ (2018: 61, tradução nossa), uma harmonia que pode ser quebrada por diversos acontecimentos.

Jurandir⁷ é o chefe de uma ‘turma’ formada por três núcleos familiares, o dele e o de seus dois filhos. Em 2014, um ano depois que os conheci, substituíram suas barracas no Acampamento São Gabriel em Belo Horizonte por casas⁸. No ano de 2017, a ‘turma’ alugou suas moradias para parentes e foi morar ‘de barraca’ durante nove meses no Acampamento de Nova Lima. O motivo da mudança foi a notícia de que a vizinhança deste acampamento estava “boa para negócios”, e a ‘turma’ havia recém-chegado da Bahia, trazendo 24 cavalos para ‘breganhar’⁹. Os parentes que vivem no ‘pouso’ de Nova Lima ofereceram ‘apoio’, cedendo-lhes espaço para suas barracas e colocando-os no circuito de ‘catira’ local. O plano era ficar um ano no município, mas um problema

de saúde de Jurandir os obrigou a voltar mais cedo para o Acampamento do São Gabriel, já que os hospitais de Belo Horizonte possuíam mais recursos. O retorno à capital, contudo, também durou menos de um ano. Após o início de um ciclo de vinganças com a morte de um cigano neste acampamento, a ‘turma’ de Jurandir rumou para um terceiro ‘pouso’ na região metropolitana, onde também tinha parentes.

No exemplo de Jeneci, sua ‘turma’ viveu em pelo menos três acampamentos no período de dois anos. Acompanhar a vida de algum calon será certamente assistir a uma trajetória de andanças, que, como adiantei, não se dão sem rumo, tampouco são trajetos feitos de maneira solitária. O movimento produz uma cartografia para os calons mineiros, ao mesmo tempo, é um mapa de pequenos territórios, produzido pelo parentesco e pelo ‘apoio’. Os calon falam o tempo todo da importância do ‘viver junto’, que aparece muito relacionado com a lógica da coresidência – ‘é parente quem vive junto’. Este é, na verdade, um aspecto da relação. O fato é que, para ‘viver

6 “[...] settlements emerge as objectifications of a temporary harmony of several households’ interests.”

7 Optei aqui por utilizar nomes fictícios para resguardar a privacidade de meus interlocutores. A exceção é Valdinalva Caldas, pois, nesse caso, julgo importante creditar suas declarações enquanto liderança que milita por direitos ciganos.

8 A construção de casas se deu após o Acampamento do São Gabriel conseguir a assinatura de um termo de garantia do terreno, através de um processo de regularização fundiária para ciganos inédito em Minas Gerais, do qual falarei na última seção deste artigo.

9 ‘Breganha’ ou ‘catira’ são os nomes dados às relações de troca calon, termo também usado para designar um tipo de negociação muito comum entre não ciganos no interior de Minas Gerais. Ver: Campos (2020a, 2023).

junto', é sempre fundamental ter alguém que viva separado, que esteja 'pousado' em outro lugar, para que se tenha sempre para onde ir. Por isso, faz mais sentido ser uma 'turma' – um agrupamento familiar pequeno – e mover-se com ela, do que ser grande e indivisível.

As próximas páginas tentarão demonstrar algumas das inúmeras variações sobre o movimento, que está em tudo, confirmando-o como um grande agenciador das relações ciganas, das trocas, dos casamentos, das separações, do tratamento dado à morte e da construção de territorialidades propriamente calon.

1 BREGANHAR

'Breganhar' é movimentar pessoas e coisas. Os termos 'catira' ou 'breganha' são utilizados pelos calon para designar uma gama variada de transações entre dois ou mais parceiros – que pode se dar entre ciganos ou entre ciganos e 'gajons' (não ciganos) – envolvendo um extenso leque de coisas e pessoas. Melhor do que tentar defini-las a partir dos tipos de objeto que delas fazem parte ou de suas regras de transação, seria caracterizá-las como um modo de transacionar, porque praticamente tudo pode fazer parte de uma 'breganha': cavalos, galinhas ou qualquer animal, carros, aparelhos de som, celulares, eletrodomésticos, dinheiro. Ela pode começar

com dois carros, mas ninguém sabe determinar o que mais irá entrar e sair, tudo dependerá da negociação entre os parceiros.

A 'breganha' pode envolver a permuta simples de uma coisa por outra, ou de duas coisas por uma; pode se dar por uma troca de mercadorias e mais uma 'volta' (ou seja, o retorno de um valor em dinheiro); ou ainda resultar em uma transação direta de uma mercadoria por moeda. Por outro lado, é possível estabelecer regularidades em seu modo de funcionamento, sempre envolvendo estratégias de convencimento, senso de oportunidade e pressupondo a construção ou atualização de vínculos entre os parceiros da troca.

Para os calon mineiros, a 'breganha' representa uma das principais fontes de renda das famílias nos acampamentos, afirmação que, no entanto, não pretende restringi-la nem a uma prática exclusivamente econômica, tampouco exclusivamente masculina. As mulheres fazem 'catirinhas', negociações menores e em grande parte no interior dos acampamentos. Os homens fazem 'breganhas grandes', aquelas cujas transações envolvem itens mais valiosos (como carros, cavalos), onde circulam uma maior quantidade de dinheiro, e, no geral, apenas eles 'catiram' fora do acampamento. Muitos fazem viagens para 'breganhar': pequenas ou longas, para cidades próximas ou afastadas, levando toda

a ‘turma’ ou indo apenas em um grupo de homens – nunca sozinhos.

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

O circuito de ‘catireiros’ é composto por calons dos acampamentos mineiros e também por ‘gajons’ conhecidos, muitas vezes vizinhos, com quem eles estabelecem relações de confiança. Mas a relação construída entre parceiros ciganos ou entre

ciganos e não ciganos possui dinâmicas e éticas diferentes. ‘Cumprir a palavra’ é um compromisso feito em ambos os casos. No entanto, ‘breganhar’ com um ‘gajon’ pressupõe tirar mais vantagem no negócio e os lucros costumam ser maiores, uma vez que os calon veem essa relação como mais assimétrica: “cigano é sempre mais esperto pra negociar que gajon”, dizem. Já entre ciganos, há um maior compromisso de isonomia, o que não se dá entre ciganos e ‘gajons’. “Já negocieei um cachorro vira lata por 8 mil reais para um gajon”, conta um calon. “Convenci ele de que o cão era caçador”. Eles frequentemente se gabam das boas jogadas que fizeram em uma ‘breganha’ com ‘gajons’, graças à sua boa lábia e ao seu olhar preciso para reconhecer boas mercadorias e boas oportunidades. Por outro lado, o negócio com ‘gajons’ possui menos garantias de cumprimento, o que é impensável quando se trata de negociações entre calons. “Cigano não dá o cano em outro não”, me afirmou uma interlocutora, reforçando que ‘cumprir a palavra’ é o princípio ético fundamental da ‘catira’. Os ‘gajons bons pagadores’ também ‘fazem fama’ e ficam com ‘bom nome’ entre os ciganos, enquanto, ao contrário, um ‘gajon’ que não paga direito fica conhecido entre os calon, pois eles fazem questão de fazer a ‘má fama’ circular.

Apesar de as ‘catiras’ com os ‘gajons’ gerarem mais desconfiança e demandarem mais cuidados,

elas são essenciais para a circulação de dinheiro nos acampamentos e são muitas as estratégias usadas pelos ciganos para controlar os devedores e diminuir os riscos de prejuízo. Uma delas é a permanência no local onde as ‘catiras’ foram feitas até que todos os pagamentos a receber sejam realizados. A ‘turma’ de Seu Jurandir, que se mudou de Belo Horizonte para Nova Lima para ‘breganhar’ 24 cavalos, negociou quase todos com ‘gajons conhecidos’. Cada ‘breganha’ envolvia itens distintos, mas todas tinham prazo de um ano para pagamento da ‘volta’ em dinheiro, mesmo tempo calculado para ficarem na cidade. O retorno precoce para Belo Horizonte por conta da doença de Jurandir trouxe a preocupação de que os ‘gajons’ devedores de Nova Lima não pagassem o restante da dívida, o que lhes deu um pouco de trabalho: os outros homens da ‘turma’ precisavam de tempos em tempos voltar à Nova Lima para cobrar a dívida. Por outro lado, havia parceiros ‘bons de paga’ que prometeram ir até Belo Horizonte honrar com a dívida pessoalmente.

Seja a partir da ‘breganha’ ou dos empréstimos a juros (outra prática econômica dos calons), um

cigano sempre terá um dinheiro flutuante. Um dos princípios fundamentais da ‘breganha’ é que os itens transacionados estão em constante movimento. Quase tudo que está ao alcance de um calon é um potencial agente de ‘breganha’ e será colocado em circulação, criando uma extensa rede de transações de coisas¹⁰. Essa lógica da circulação acompanha e leva à outra, aquela do não acúmulo. Acumular dinheiro, bens, significa deixá-los parados, e, da perspectiva calon, isso não é bom. As dívidas contraídas e os valores a receber quase nunca se resumem a uma única ‘breganha’ e sim a uma série delas, feitas em períodos concomitantes e com diferentes parceiros, de modo que um calon sempre está vinculado a várias pessoas através dessas quantias a pagar e a arrecadar.

No caso da ‘catira’ dos carros que mencionei, o calon devedor dos 55 mil reais possuía, no momento da negociação, pelo menos cinco dívidas a receber ao longo do próximo ano, fruto de outras ‘breganhas’. Cada calon tem bem guardado na memória as datas e os valores que têm a pagar e a receber, e isso entra em seu cálculo na hora de contrair uma dívida em uma nova negociação. Assim, o valor em espécie que

10 Uma importante exceção são os vestidos, as roupas íntimas e as calças masculinas. Esses itens não circulam, nunca são vendidos, emprestados ou doados, e quando descartados devem ser queimados, porque servem como veículos para uma modalidade de feitiço comum entre os calon. O feitiço calon é – similar ao que sugeriu Vanzolini (2010) sobre o feitiço Aweti – uma forma de influência sobre a vida de outras pessoas através da circulação e manipulação de coisas que operam como partes destacáveis das pessoas” (Vanzolini 2010: 8). No caso do ‘feitiço’ com o tecido, ele é feito a partir da captura de um pedaço retirado do vestido ou de roupas íntimas da vítima, sempre roupas que cobrem a parte inferior do corpo. O objetivo da ação é claramente manipular os objetos da pessoa (ou das pessoas), consideradas continuidades dela, com o objetivo de afetá-la diretamente. Para mais detalhes, ver: Campos (2020a).

entra, imediatamente sai das mãos daquele que o acabara de receber, seja para saldar o débito advindo de uma ‘catira’ anterior ou para ser empregado em uma nova negociação. Os calon não gostam da ideia de ter conta bancária e de deixar o dinheiro parado no banco. A dinâmica de receber e pagar as ‘voltas da catira’ deve ser muito precisa para fazer funcionar a lógica de que o dinheiro sempre circula. “A gente não deixa dinheiro parado não, tem que sempre colocar ele para girar”, resume um calon. Ter uma boa quantidade de dinheiro circulando é um dos requisitos fundamentais para garantir a boa reputação de um calon do gênero masculino.

Assim como o dinheiro, os bens também circulam rápido. No momento em que o calon daquele primeiro exemplo pagou a dívida da EcoSport que havia adquirido há um ano, o carro não lhe pertencia mais, já havia sido colocado como parte de outra ‘catira’. As transações que compõem a catira nunca estão isoladas, são partes de um processo de concatenação de trocas que atualiza vínculos anteriores. A negociação de um bem se conecta a várias outras, incluindo a mais importante das negociações, a de casamento, em que a circulação e atribuição de valor das pessoas segue uma lógica parecida.

2 CASAR, SEPARAR, CIRCULAR

As uniões matrimoniais são ‘breganhas’ entre ‘turmas’. O casamento é o nome dado à primeira

união de uma calin, por isso é considerado o ponto mais alto de uma ‘catira’ entre ciganos. Há muitas maneiras de se negociar um casamento, dependendo de cada família e de cada circunstância. Em alguns casos, o ‘arranjo’ é iniciado pelos pais, em outras situações parte primeiramente dos noivos, mas sempre envolve uma ‘breganha’ para se conseguir o crivo da família. Nas situações em que duas ‘turmas’ possuem desavenças, não há espaço para negociações de casamento. Em casos de brigas entre ‘turmas’ após já terem firmado um compromisso de casamento entre seus filhos, esse noivado será desmanchado. Por outro lado, cabe ressaltar que, mesmo com o alto grau de intervenção sobretudo dos pais nos arranjos matrimoniais, os noivos precisam estar de acordo com aquela negociação. Se uma jovem não quiser se casar com um rapaz oferecido a ela, dificilmente essa união ocorrerá. Ela dirá ao pai e à mãe que não lhe interessa aquele matrimônio e o pai não dará continuidade à negociação. Outros itens que entram em uma ‘breganha’ de casamento são os bens que farão parte da nova barraca, além dos altos valores despendidos na festa. O casamento costuma ser parte de uma negociação mais ampla entre essas ‘turmas’, que começou anteriormente e se fortalece através do arranjo matrimonial. ‘Dar uma filha’ é, assim, a maneira como expressam o início ou a continuação de uma série de alianças

e obrigações entre ‘turmas’, envolvendo trocas de diversas naturezas¹¹.

Casar é se movimentar. As festas de casamento calon são grandes acontecimentos, que duram em média uma semana e mobilizam uma grande quantidade de ‘turmas’ ciganas para o acampamento anfitrião. Quase toda família cigana possui, além de sua barraca de moradia (maior e com uma estrutura mais forte), outra barraca mais simples para que consigam transportá-la com mais facilidade nessas viagens rápidas. O espaço reservado para as festas nos acampamentos anfitriões já preveem, além do barracão em que ocorrerá a comemoração, uma área livre para receber as barracas das centenas de convidados vindos de outros lugares. As festas também são palcos importantes de novas uniões. Os calon solteiros aproveitam a alta concentração de pessoas em um mesmo espaço para buscar possíveis pretendentes.

Casar pressupõe primeiramente a circulação da mulher, que vai para a ‘turma’ do marido. Nos casos em que as ‘turmas’ dos noivos residem em acampamentos distintos, é comum que, logo após o casamento, a ‘turma’ da calin passe a viver um período (de alguns meses até um ano) em seu novo acampamento, para estreitar as relações entre as duas ‘turmas’ e acompanhar de perto o tratamento dado à moça. Após o tempo acordado, a ‘turma’ de origem da calin geralmente retorna ao seu acampamento. A atualização dos vínculos com a família de origem seguirá intensa, ela continuará se falando constantemente por telefone com seus parentes e lhes fazendo visitas frequentes (ou sempre que possível). É para a ‘turma’ de origem que ela retornará em casos de separações.

O movimento também se apresenta no dinamismo com que as relações conjugais começam e acabam. Uma negociação de casamento está mais focada em garantir o valor máximo de uma calin –

11 Ao analisar a centralidade da troca de maridos e esposas para os calon, com atenção especial para o fato de que as mulheres ‘são entregues’ para as ‘turmas’ dos maridos, tento compreender, na esteira de Strathern (2014), o modo como meus interlocutores concebem o estatuto das mulheres nessa socialidade e, nesse sentido, me afasto de interpretações exógenas que trabalhem com a ideia de uma objetificação feminina para o caso calon. De fato, em uma negociação matrimonial, as mulheres têm seu valor mensurado (ligado à sua ‘vergonha’, valor central aos calons, do qual falarei a seguir) e a maneira de ‘breganhar um casamento’ segue uma lógica similar à da ‘breganha’ de objetos (incluindo cálculos sobre as vantagens do negócio a partir do histórico dos noivos, vínculos anteriores entre as ‘turmas’, reputação da família e envolvendo pechincha, prazos etc.). No entanto, as mulheres não são alienáveis como as mercadorias, são parte de um conjunto maior, a turma, uma parte destacável dela, mas com a qual nunca deixarão de ter vínculos de pertencimento. A ideia maussiana de que, em uma troca de dádivas, quando se dá algo a alguém se dá parte de si mesmo é um giro fundamental para se descartar a suposição de que uma transação de casamento nesses contextos trata de uma transferência de propriedade da mulher. Como mostra Strathern, as mulheres são produzidas por seus clãs; no caso cigano, por suas ‘turmas’; são, portanto, “a dádiva suprema [...] propriedade inalienável do clã que as produziu” (Gregory 1980: 641, Strathern 2014: 122). Trabalho essa questão com mais detalhes em Campos (2020a).

sua virgindade, sua ‘vergonha’¹² – e iniciar a entrada do casal na vida adulta, do que preocupada em ser um contrato duradouro. Os ciganos sabem que, por uma série de fatores – como a imaturidade dos noivos, sua falta de convivência prévia e, muitas vezes, o baixo interesse mútuo do casal –, as chances de um casamento durar muito tempo são poucas. Nos tempos dos antigos, dizem, “casamento era para vida toda”. Grande parte dos casais acima dos 50 anos nos acampamentos mineiros nos quais eu realizei trabalho de campo só tiveram um casamento. Abaixo disso, a maioria dos ciganos e ciganas já tiveram dois, três, quatro ou vários cônjuges ao longo da vida. Mais importante do que ficar casado com a mesma pessoa é manter-se em constante situação de conjugalidade, e isso pode significar empreender movimentos frequentes e contínuos de feitura e ‘desfeitura’ de alianças matrimoniais.

‘Largar’ é o verbo utilizado para dizer que uma mulher abandonou o marido e vice-versa, e, por sua vez, o sujeito abandonado será referido como ‘largado’ ou ‘largada’. Mesmo que ‘largar’ alguém seja uma ação corriqueira, ela não costuma ser simples ou consensual; não se inicia a partir

de uma negociação, e sim com a ‘fuga’ da calin em alguns casos ou sua expulsão da barraca em outros. Assim como o casamento envolve uma intensa produção e atualização de relações entre as famílias envolvidas, a separação implica desatar uma gama delas, podendo a iniciativa ser do casal ou de seus parentes. As uniões conjugais posteriores ao primeiro casamento de uma calin são chamadas de ‘juntamentos’¹³. ‘Juntar-se’ é uma espécie de ‘breganha pequena’, se comparada ao casamento. Os valores negociados em um ‘juntamento’ são mais baixos, a ‘festa de juntamento’ é mais simples, dura apenas um dia, mas essa intensiva rede transacional de alianças de menor valor, responsável por grande parte da circulação de coisas e pessoas no interior desta rede de acampamentos, compõe uma parte vital da produção das relações ciganas.

Desfazer uma união conjugal pressupõe outra circulação da calin, em direção à sua ‘turma’ de origem ou à ‘turma’ de um novo marido. Nos casos de descoberta de traição da mulher, ela é enviada de volta à sua família e fica com ‘má fama’, ‘perde sua vergonha’, tendo dificuldades

12 Entre os calon mineiros, ‘vergonha’ ou laje (em *chibi*, a linguagem calon) é um conceito central e polissêmico, usado para indicar uma conduta moralmente inadequada, o que coloca em risco uma reputação, mas usado em sentidos positivos, quando ela é entendida como uma virtude, como um valor que os ciganos possuem. Mulheres e homens ‘possuem vergonha’ ou ‘perdem sua vergonha’, o termo está intimamente relacionado às ações das mulheres e ao controle de seus corpos e desejos. Ver: Campos (2020a, 2020b).

13 A primeira união de um homem calon pode acontecer através de um ‘juntamento’ com uma calin já separada ou com uma não cigana, mas a estreia de uma calin na vida conjugal deve se iniciar com um casamento, do contrário, representaria uma grande ‘vergonha’ para sua família.

inclusive de conseguir novos pretendentes a curto prazo. Nos casos em que a mulher está insatisfeita com sua união, ela empreenderá um movimento de fuga, seja saindo sozinha às escondidas da barraca do marido e voltando para a de seus pais ou combinando um rapto com outro cigano. ‘Fugir’, nesse último caso, condensa em um único ato: uma separação e um novo ‘juntamento’, através da troca de um marido por outro. A partir de uma combinação prévia e com o consentimento da calin, a ‘fuga’ a retira de uma união e a coloca em outra. O rapto também pode ser uma forma de interromper uma união que deixa de ser aprovada pelas ‘turmas’ dos noivos, como em um caso que presenciei, no qual a calin foi raptada por sua família de origem meses após o casamento, depois de uma briga entre os pais do casal.

Um dos raptos de esposas protagonizados por Cauã aconteceu em 2016, quando ele e a avó viúva que viviam no Acampamento São Gabriel (BH) foram passar uma temporada com parentes no Acampamento Céu Azul, na mesma cidade. No Céu Azul, Cauã conheceu uma jovem calin oriunda de uma ‘turma’ de calons cariocas que estavam acampados ali há poucos meses, justamente por conta da negociação do casamento da moça. Ela havia se casado recentemente com um calon mineiro cuja ‘turma’ morava neste acampamento, mas, segundo Cauã, não gostava do rapaz. Os

dois então começaram a se falar às escondidas e combinaram a ‘fuga’: ele iria pedir um carro emprestado para um primo e a pegaria à noite. Ela deveria sair com cuidado e esperá-lo em uma determinada esquina. O plano saiu como combinado e ele a levou para o acampamento do São Gabriel, considerado seu ‘território’ pois ali vivia a sua ‘turma’. Mas, no momento em que a ‘fuga’ foi descoberta, o marido e o sogro da calin se enfureceram, assim como o pai e o irmão cariocas que haviam acabado de realizar o casamento da moça. Eles, no entanto, sabiam que não poderiam ir até São Gabriel buscá-la de volta, já que era ‘território’ de Cauã. Mas, conforme ‘corre a fama’ dos calons cariocas entre os mineiros: “cigano carioca é briguento, não deixa barato”, me afirmou a avó de Cauã, ao me contar a história.

A avó e a tia avó de Cauã que estavam no acampamento do Céu Azul foram pegas de surpresa, pois nada sabiam da combinação de fuga do casal. A ‘turma’ de cariocas começou a ameaçá-las para que Cauã devolvesse a moça ao primeiro marido. A avó de Cauã, com medo de uma vingança, fugiu também para São Gabriel. Já instalada neste acampamento, o sogro carioca da calin ligava diversas vezes tentando intimidá-la. Depois de um dia inteiro tentando resistir, a avó de Cauã concluiu que eles não iriam desistir, mas falou: “eu só entrego a menina nas mãos da mãe

dela”, respeitando o pedido da jovem calin, que implorava para não voltar para o antigo marido. A mãe da calin, então, entrou na negociação, ligando para a filha: “filha, tu não pode ficar aí. Eles não vão sossegar enquanto tu não voltar”. E a jovem retrucou: “mãe, eu não quero largar do Cauã, eu amo ele, as mulheres aqui estão sendo boas pra mim”, referindo-se à nova sogra e às outras familiares de Cauã.

Depois de uma série de tentativas, Cauã, vendo que seria impossível continuar com a nova esposa, telefonou para a mãe da jovem: “tu vai pegar ela na minha mão, na barraca da minha mãe, porque os ciganos daí não me tiram ela não, nem pisam aqui, tu que leva”. Diante da condição colocada por Cauã, a mãe da calin imediatamente foi até São Gabriel buscá-la. Cauã e a calin carioca ficaram apenas um dia ‘juntados’, mas, segundo minhas interlocutoras, ao menos, a confusão toda serviu para que ela conseguisse desfazer seu primeiro e malogrado casamento, pois ela conseguiu não voltar para o primeiro marido. Já a ‘turma’ deste último nunca perdoou Cauã pelo fim do casamento e com isso estava sentenciado seu banimento do Acampamento do Céu Azul. Mesmo com parentes vivendo ali, inclusive a própria avó que acabou voltando para lá tempos depois, Cauã não pode frequentar aquele ‘território’. Quando questionei Cauã se ele não tinha medo de uma vingança, ele me explicou: “não, é só

eu não ir para o Céu Azul. No meu território eles não pisam, mas se eu pisar no deles, aí eles podem me pegar”. A ‘fuga’ é um importante dispositivo de ‘desfeitura’ de alianças, que funciona, por um lado, transgredindo o pacto do casamento, mas, por outro, é uma ação que se subordina a uma política territorial, baseada no respeito às ‘turmas’ que detêm o controle de um determinado acampamento.

Quando se trata de raptar a esposa de outro cigano, os roteiros das ‘fugas’ que acompanhei foram semelhantes entre si: elas costumam acontecer tarde da noite para evitar que alguém veja; para facilitar a escapada, os homens usam algum carro – próprio ou emprestado por outro parente – e a ação se efetiva com a chegada do casal ao ‘território’ do rapaz. Mas precisa ser confirmada após a discussão entre as famílias, quando a ‘fuga’ vem à tona e os parentes da calin empreendem tentativas – mais ou menos insistentes – de recuperá-la. A ‘fuga’, portanto, não é isenta de negociações. No entanto, as negociações acontecem em um momento posterior, quando o novo casal já se encontra no ‘território da turma’ do calon, na tentativa de criar uma vantagem, pautada na política espacial, revertendo a desvantagem que o homem possuía no início da ação, em que a calin ainda estava em ‘território’ de sua ‘turma’ anterior. A negociação ao final da ação da ‘fuga’ é crucial para que ela se concretize e se torne um

efetivo ‘juntamento’. Porém, muitas vezes acaba malsucedida, como no caso de Cauã.

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

3 AFASTAR-SE DO MORTO

Morrer é se mover para outro plano, para longe dos parentes e, para que isso aconteça, é preciso o

movimento dos próprios parentes para longe do morto. Acompanhei os processos de luto pela perda de duas calins idosas em um mesmo acampamento, Tiana e Marlene, cunhadas que morreram em um intervalo de 15 dias. Nos dois casos, o enterro foi feito sem velório, no cemitério mais próximo do acampamento, com a presença de pouquíssimos parentes. Nem mesmo os viúvos compareceram. Findado o sepultamento de Tiana, a primeira a morrer, o marido e os dois filhos saíram da barraca em que viviam com ela e foram para a barraca de sua nora viúva. Na manhã do dia seguinte, a mesma nora foi a responsável por queimar todos os pertences da falecida: as roupas, os remédios, os objetos pessoais, o cobertor que ela usava, o colchão do casal e os banquinhos que Tiana e o marido costumavam posicionar em frente à barraca diariamente e nos quais sentavam, como fazem os calon, para prostrar e ver o tempo passar. A barraca em que vivia com a família foi inteiramente desmontada e suas lonas incineradas. Passados alguns dias, o local exato em que ficava a barraca de Tiana, agora vazio, foi inteiramente isolado com tapumes. Não foi o suficiente desmontá-la, queimar as lonas, era preciso isolar, esconder da vista dos parentes até o chão onde viviam para apaziguar o ‘choro’ do viúvo. A neta Suzana me explicou: “nós fechamos ali também porque ele lembrava, toda hora ele sentava ali, ficava lembrando, chorando”.

Após a queima, os integrantes da barraca da finada – o viúvo e os dois filhos solteiros – passaram a morar na barraca da nora, que era responsável por fazer a comida e cuidar dos três enlutados. Quando a morte de Tiana completou um mês, os parentes retiraram os tapumes do local, compraram outras lonas e ergueram uma nova barraca para que o viúvo e os filhos pudessem retornar a seu espaço. Na morte de Marlene, 17 dias após o falecimento de Tiana, duas noras se encarregaram de queimar todos os objetos pessoais da falecida, roupas, remédios. Mas, diferente do irmão, o viúvo Seu Josué não aceitou sair de sua barraca, nem deixou queimarem as lonas ou o colchão do casal. A família do filho que vive em outro acampamento insistiu para levá-lo para lá, mas ele não concordou.

Os calons contam que a queima das barracas aparecia como algo imprescindível até alguns anos atrás, mas hoje, pelo menos em alguns casos, ela não é seguida. As duas mortes recentes no acampamento mostram duas decisões distintas sobre qual atitude tomar em relação às barracas. Enquanto a família de Tiana decidiu por queimá-la, o viúvo Josué, por não ter condições financeiras para reerguer outra barraca, optou por quebrar parte da prescrição mortuária e não permitiu que incendiassem a sua, mesmo com a insistência de alguns parentes para que ele a queimasse

ou pelo menos saísse de lá por uns tempos. O aumento recente das casas de alvenaria dentro dos acampamentos provavelmente contribuirá para a diminuição das queimas de moradia. Isso, no entanto, não é garantia de que elas deixarão de ocorrer. Ouvi vários casos sobre primos de outros lugares que incendiaram a casa quando morreu um membro da família e outros casos em que quase o fizeram, tendo os parentes que segurar o enlutado para que não botasse fogo em tudo.

De acordo com os calons, antigamente era imprescindível também ir embora do acampamento e até da cidade onde o morto vivia, afastando-se o máximo possível dos locais que traziam sua ‘lembrança’. Nos dias de hoje, diante da morte de um parente próximo, deslocar-se ainda é necessário, mas a decisão da ‘turma’ de como empreender esse movimento – incluindo a possibilidade de flexibilizá-lo – aparece conjugada a outras variáveis, como as ‘catiras’ em curso com os ‘gajons’ que são vizinhos daquele acampamento, as condições em que se deu a morte, o *status* do parente morto (se era um ‘chefe de turma’), entre outros contextos e situações. Há uma maior tendência de mudanças de acampamento por decorrência da morte de calons do que da morte de calins, na medida em que são os homens quem chefiavam as ‘turmas’ e também são eles os potenciais causadores de querelas fatais (com

‘gajons’ ou com ciganos de outras ‘turmas’). Em todos esses casos, os pontos de inflexão estão ligados às relações entre os vivos, e não entre o vivo e o morto. Ou seja, no que diz respeito às prescrições de afastamento do morto propriamente ditas, o gênero não parece fazer diferença.

A presença de mudanças e flexibilizações em relação a tempos anteriores, no que se refere às diversas condutas que envolvem a morte de um parente, indica a existência de uma transformação, mas não uma ruptura com sua lógica. Embora de maneiras diferentes, algumas mais literais e outras menos, a queima e o afastamento do morto continuam aparecendo em todos os casos que presenciei ou dos quais tive notícia. No acampamento do bairro Céu Azul, em Belo Horizonte, conheci uma ‘turma’ de ciganos que acabara de chegar ao local. Eles vieram do Espírito Santo e pediram ‘apoio’ para um ‘pouso temporário’ aos chefes deste acampamento, instalando cerca de oito barracas no terreno. Uma calin me contou que o motivo da mudança de estado foi o falecimento da esposa de seu neto, uma cigana de 21 anos, que morrera repentinamente, deixando um filho ainda bebê. Com a morte, toda a ‘turma’ do marido foi embora. “A gente anda para esquecer. A gente não volta para aqueles lados de lá por pelo menos um ano”, relatou-me a cigana. Nesse caso, como em outros que escutei, as famílias

se mudam efetivamente não só de acampamento, mas de cidade e até de estado. Quanto às duas mortes recentes no São Gabriel, o movimento aparece de duas outras formas.

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

Todos os relatos dos calon com quem conversei sobre o tema expressam uma forte relação entre o movimento pós-morte e o corte na produção da lembrança: “a gente muda para não ficar lembrando do morto”, “senão traz muita lembrança”, “para não ficar tendo recordação”. Seu Josué optou por não sair do local onde vivia com a falecida

mulher. No entanto, como mostrei acima, ele encontrou uma maneira de se mover, mesmo que parcialmente. Seu Gilson e seus filhos encontraram outra alternativa diante da impossibilidade de uma mudança definitiva após a morte da esposa: a transferência temporária para a casa da nora, a queima da moradia da falecida, o fechamento do local com um tapume e o retorno após um mês, para uma nova barraca reconstruída a partir de novos materiais que não tiveram contato com Tiana. Nos dois casos, a ação produziu um movimento, certamente não igual àquele implicado em um afastamento mais radical do lugar, mas cujo propósito, mesmo que praticado de forma temporal e espacialmente reduzida, é garantir que o morto não seja lembrado. A flexibilização da prescrição de queimar a barraca e afastar-se do ‘território do morto’ parece também estar ligada à saída do velório dos acampamentos. Alguns ciganos me chamaram a atenção para este fato: “antigamente velava nas próprias barracas, no dia seguinte a gente ia embora. Hoje, muitos ciganos moram em casa, se velar nas casas a recordação vai toda para lá”, disse-me uma calin.

Afastar-se do morto e de todas as coisas e lugares conectados a ele é necessário para diminuir o sofrimento associado à lembrança, mas, ao mesmo tempo, se relaciona à possibilidade de o morto oferecer riscos aos vivos. O interdito

em torno da ingestão de peixe no primeiro ano após a morte de um parente é um indício desse iminente perigo, uma vez que, como eles mesmo explicam: “não pode comer peixe porque peixe anda em bando, igual cigano. Sempre junto. Então se come peixe, chama outro parente”. Alguns calons dizem que, ao comer carne de qualquer espécie nos primeiros dias após o falecimento, é como se estivessem comendo o parente. Esses dois alimentos aparecem invariavelmente como proibidos durante o luto, ou como eles dizem, durante a ‘fase do sentimento’.

Se os vínculos familiares são fundamentais para a vida calon, a morte não instaura automaticamente um corte com os parentes e é preciso um movimento por parte dos vivos nesse sentido. Neste intervalo, enquanto essa disjunção não se completa, há o perigo de o morto se aproximar dos seus parentes, pois ele sente sua falta, ele os quer por perto, e, assim, ele pode acabar os levando. A chave do perigo passa por uma continuidade existencial que caracteriza o parentesco calon. A ideia aqui se aproxima muito da concepção de Sahlins do parentesco como “mutualidade do ser” [*mutuality of being*]. Em suas palavras: “pessoas são partes umas das outras, participam intrinsecamente da existência uma das outras” (Sahlins 2011: 2). Um corpo de parentes possui, portanto, uma continuidade que

vai além da experiência individual. Nesse sentido, a queima dos pertences do morto e a distância mantida entre seus parentes se ligam à noção de parentesco; são formas de corte destes vínculos que também têm uma existência material; são dispositivos de segurança para que esse morto, ainda tão vinculado, não tente levá-los. Em um dos exemplos dessa mutualidade que constitui um corpo de parentes, Sahlins cita uma frase de Janet Carsten: “parentes são pessoas que vivem a vida um do outro e morrem a morte um do outro” (Sahlins 2011: 14). É justamente para não morrer a morte do parente que o vivo deve fazer de tudo para estabelecer um corte nessa existência contínua, o que inclui a evitação de tudo o que faz ‘lembrar’ ou que teve contato com o morto.

As restrições alimentares expressam também essa ideia. Nelas aparece uma relação direta entre comensalidade, parentesco e perigo. Os interditos alimentares são seguidos apenas pela ‘turma’ do morto, pois são aqueles que estão mais próximos os que se encontram mais vulneráveis a ele. Isso parece se dar porque o morto sente saudade do mundo dos vivos, ele não queria ter saído de lá e seu desejo se faz mais forte por seus parentes. Segundo os calon, a consequência de se comer o peixe seria a de “chamar um parente”; a de comer carne corresponderia a “comer o morto”. Por um lado temos o perigo de outra morte, por outro o

perigo de uma fusão entre parente vivo e o morto. Em ambos os casos, os interditos funcionam como mecanismos de produção de uma distância entre os vivos e o morto. Eles são parte de um agenciamento que procura assegurar um corte nessa existência continuada, pois, se o parentesco é – como sugere Sahlins – um emaranhado de participações recíprocas, o morto carrega consigo um pouco de seus parentes, assim como deixa marcas de si e desses vínculos inscritos nos objetos e nos lugares. É também por isso que não se deve habitar o local onde o morto viveu ou foi velado, para cessar esses rastros de uma existência distribuída entre ele e seus parentes.

Há uma narrativa compartilhada entre muitos calon mineiros sobre o destino pós-morte. É relatada uma separação entre um corpo físico que perece e uma alma que se descola e vai para outro plano. Em algum momento, Deus ‘dará o esquecimento’ para aquela alma, fazendo-a se desconectar do mundo da qual fazia parte. Uma calin me explicou: “A alma passa pelo esquecimento e deixa de lembrar dos que ficaram por aqui. Mas há as almas que vagam, dos que não fizeram a passagem”. A ‘passagem pelo esquecimento’ implica uma anonimização e descoletivização daquela alma: ela perde toda sua conexão com os parentes que eram o cerne de sua existência em vida. O morto, que já não lembra, deixa de sentir saudades dos vivos e, portanto,

deixa de oferecer perigo. A memória que resta é aquela dos vivos em relação a ele.

Mas o esquecimento do morto em relação a seus parentes não se dá instantaneamente à morte. Há um intervalo entre a morte do corpo e a ‘passagem pelo esquecimento’ e, por isso, o que acontece neste espaço de tempo é tão importante. Seria esse período liminar, quando o morto ainda lembra de seus parentes, o momento em que ele oferece algum risco para eles, porque deseja estar perto e porque a distância entre ele e seus vivos ainda é curta. As atitudes do luto que envolvem a queima e o afastamento ambicionam o apaziguamento das lembranças que os vivos têm dos seus mortos, auxiliando o processo de esquecimento pelo morto de seus parentes vivos. Aqui a relação entre ‘esquecimento’ e movimento possui um lugar fundamental. A alma do morto, ao ‘passar pelo esquecimento’, se territorializa, fixando-se em um outro plano que não mais aquele dos vivos, diferentemente do que acontece com ela enquanto ainda ‘lembra’, pois nesse caso está em constante movimento, tentando se guiar pelo passo de seus parentes vivos, com os quais ainda está conectada. Estes, por sua vez, tentam afastá-la, recusam-lhe ‘apoio’, empreendem movimentos com o intuito de desterritorializá-la do mundo dos vivos. Os parentes, portanto, movimentam-se, por um lado, para ‘apaziguar a lembrança’ dos seus mortos e,

por outro, para ajudá-los a ‘esquecer’ dos vivos. Já os mortos tentam acompanhar o movimento dos parentes vivos, mas são continuamente repelidos e só ‘esquecem’ quando se fixam em outro lugar. A morte e a produção de ‘esquecimento’ atualizam, assim, a noção de movimento que atravessa as práticas dos calon em diversos âmbitos.

4 POUSAR

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

A descrição de Seu Custódio sobre como “rodou o mundo a cavalo” enfatiza suas paradas em cidades mineiras: esse “mundo” ao qual se refere é, sobretudo, o estado de Minas Gerais. O “outro” compreende os estados vizinhos, mencionados de forma esparsa e genérica. As andanças dos ciganos calon dentro de Minas Gerais foram tecendo vínculos com determinadas cidades onde conseguiam pouso por períodos mais longos, estreitavam laços comerciais com os moradores e estabeleciam relações com instituições públicas, como postos de saúde e hospitais. Assim, iam deixando marcas inscritas nos espaços por onde passavam. Tudo indica que

a mobilidade calon, desde os tempos das tropas, nunca foi arbitrária, sempre foi orientada por relações prévias que caminham junto com eles. Os acampamentos mineiros são, assim, o resultado do estreitamento de conexões com esses lugares pelos quais os calons passam há muito tempo.

Um acampamento tende a se fixar, portanto, numa cidade em que se tem ‘apoio’, termo usado para se referir às relações de suporte e proteção entre parentes. O ‘apoio’ guia assim os deslocamentos entre os acampamentos: “vou para o Céu Azul porque lá tenho apoio”. Andar, portanto, sempre pressupõe a parada em locais nos quais se tenham fortes relações, e, ao mesmo tempo, é a experiência do deslocamento a responsável por produzir e atualizar relações. Movimento, relações e lugares são, assim, indissociáveis. Esses pontos de apoio enraizados nos espaços, pelos quais os calon se movimentam e se cruzam, constituem seus ‘territórios’.

Minha primeira experiência de campo entre os ciganos, em 2013, foi motivada por um processo de pleito territorial do Acampamento do São Gabriel, localizado na região nordeste de Belo Horizonte. Apesar de ser um dos palcos dessa intensa movimentação entre ‘turmas’, o acampamento resiste no mesmo bairro há mais de 20 anos e sofria, desde 2011, um processo de despejo por parte da prefeitura. A justificativa era

que o terreno seria utilizado para o reassentamento de famílias não ciganas impactadas por uma obra municipal. Para o poder público, fazia sentido expulsar os ciganos para realocar outras pessoas no espaço do acampamento, em uma clara posição discriminatória. Escutei neste caso – assim como em outras reuniões institucionais das quais participei com a temática de regularização fundiária de acampamentos – a seguinte pergunta, formulada por agentes do Estado: “mas os ciganos não são nômades?”. Como demonstrou Dolabela: “a ideia de uma mobilidade ou itinerância continuada como modo de vida cigano permeia o imaginário social e a própria atuação dos agentes públicos responsáveis pela garantia dos interesses ciganos” (2019: 185).

No caso do Acampamento do São Gabriel, os ciganos iniciaram um movimento de resistência à saída do local. Acionaram a defensoria pública, montaram uma associação, firmaram parcerias com diversas entidades governamentais e não governamentais, o que culminou não apenas na anulação da ação de despejo, mas no pleito de regularização fundiária deste mesmo terreno, pertencente à União. Ao longo do processo, foi emitido pela Consultoria Jurídica da União em Minas Gerais (CJU/MG) um parecer jurídico que negou o direito da comunidade de pleitear o terreno que ocupava há mais de duas décadas, lançando

dúvidas sobre seu autorreconhecimento étnico com base em uma definição de ciganos retirada do dicionário Aurélio: “Na argumentação da CJU/MG, a verificação da presença de pessoas, na mesma localidade, durante 20 anos, estaria relacionada a uma única forma de morar – ‘residência fixa’ –, o que afastaria ‘seu enquadramento como cigano que culturalmente são povos nômades’” (Dolabela 2019: 185-186). O parecer recusa, portanto, a possibilidade de os calon pleitearem um direito à moradia fixa sob o argumento de que tal pedido conflita com sua identidade cigana, cuja definição o parecerista julga encontrar no dicionário. A ilegalidade desse parecer, que inclusive contraria as prerrogativas de autorreconhecimento, tal como previstas na Convenção nº 169 da OIT¹⁴, foi posteriormente reconhecida. Em 2014, o direito de uso coletivo do terreno foi garantido aos ciganos através de um termo firmado entre Ministério Público e União¹⁵. A partir desse caso, minha trajetória entre os calon foi atravessada por vários outros pleitos de regularização fundiária de acampamentos. Acompanhei outros dois processos bem-sucedidos na região metropolitana de Belo

Horizonte: o reconhecimento territorial de um acampamento calon no município de Nova Lima, em 2018 (através de lei municipal que garantiu a doação do terreno para uso coletivo), e outro em Ibirité, em 2020 (através de um termo de cessão de uso coletivo, assinado pela prefeitura).

Em uma audiência pública sobre direitos dos povos ciganos ocorrida em 2019, realizada pela Comissão de Direitos Humanos da Assembleia Legislativa de Minas Gerais a pedido de lideranças ciganas, a pauta principal posta pelos ciganos presentes era justamente a regularização de seus terrenos. “Queremos nosso território!”, foi a frase mais proferida durante a audiência, acrescentando que grande parte das políticas públicas que demandavam se conectava a esse pleito: “Nossa maior luta é por território, sem ele não temos educação, saúde, nem nada”, destacou Valdinalva Caldas, liderança do acampamento de Ibirité. As demandas concretas apresentadas pelos calon desafiam a expectativa engessada dos agentes estatais e contrastam também com formulações acadêmicas que acabaram negando uma identificação dos ciganos com os espaços

14 A Convenção nº 169 da Organização Mundial do Trabalho (OIT), ratificada pelo Brasil em 2002 e incorporada ao ordenamento jurídico nacional pelo Decreto Legislativo nº 143/2002 e pelo Decreto nº 5.051/2004, estabelece diretrizes para a proteção dos direitos dos povos indígenas e povos tradicionais.

15 Falta ainda um passo importante para a conclusão do caso, a assinatura da *concessão de direito real de uso coletivo*, mas, mesmo assim, representa um feito inédito e crucial em um cenário ainda incipiente no que diz respeito à garantia de direitos dos povos ciganos no Brasil, pois se trata do primeiro caso brasileiro de reconhecimento de um terreno cigano em área da União.

que habitam. Por exemplo, Ferrari afirma em sua tese sobre uma rede calon em São Paulo: “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” (Ferrari 2010:267). A formulação de Ferrari, ao não reconhecer a possibilidade de uma territorialidade calon, carrega o pressuposto de que território seria uma noção dada de antemão, única, estabilizada e os calon apenas a refutariam. A “terra” a que a autora se refere é compreendida como um espaço não cigano, sobre o qual os ciganos circulam e, mesmo quando parados, não criam vínculos.

No entanto, o trabalho dá pistas contrárias, quando mostra, por exemplo, que as famílias que saem do local onde morreu um parente, renunciando àquele lugar, tendem “a ficar perto de onde o parente foi enterrado” (Ferrari 2010: 257). Em outras situações citadas pela autora, a importância da circulação de famílias por pousos conhecidos se faz presente, fornecendo indícios sobre vínculos e conexões produzidos nos espaços: “o pouso de Francisco Morato é um entre vários de um circuito conhecido de pousos. A turma que ficava lá, se mudou para Itapecerica, deixou lugar para outra turma, que em breve ocupará o mesmo pouso” (Ferrari 2010: 111). Quando uma mesma área que deixou de ser um pouso,

é, em seguida, ocupada por outro, ou quando as andanças se restringem a um perímetro específico que se repete ao longo do tempo, envolvendo, por exemplo, um mesmo estado e/ou as suas adjacências, há indícios de que são locais que produzem inúmeros vínculos compartilhados por esses calon. Ao mesmo tempo, indica que os vínculos não são perdidos quando esses espaços estão momentaneamente desocupados.

Os calon mineiros me ensinaram que não se trata de uma recusa, mas da construção de um modo específico de territorialidade. A descrição sobre como os calon articulam o movimento, as produções de relação e os lugares já são de certa forma uma resposta a uma possível pergunta sobre como explicar essa combinação entre movimento constante de ‘turmas’ por entre acampamentos e um crescente desejo por territórios assegurados pelo Estado. Como escreveram Deleuze e Guattari (2012: 63), “uma das tarefas fundamentais do Estado é estriar o espaço sobre o qual reina ... sempre que possível o Estado empreende um processo de captura sobre fluxos de toda sorte, de populações, de mercadorias...”. Podemos pensar a reivindicação de regularização desses territórios pelos calon como uma maneira que eles encontraram de usar as próprias ferramentas do Estado – que insiste em estriar o espaço, cercá-lo, impor muros, limites –para garantir sua existência enquanto um povo

que se movimenta. Um modo de transformar as armas em defesa, para não transformar as defesas em armas, como disse Antônio Bispo dos Santos (2018).

A maneira calon de se territorializar engloba, primeiramente, todo o trajeto que eles foram construindo – cortando o estado de Minas e suas adjacências –, bem como as relações que produzem com o entorno dos pousos por onde passam. Deste modo, o movimento acontece visando não sair dos limites colocados por suas relações, para ali se fixar e se sentir em casa¹⁶. Sob essa ótica, quem desterritorializa é o próprio Estado, que historicamente destrói os agenciamentos e expropria territórios dos povos tradicionais¹⁷. O movimento cigano pode ser entendido assim como a invenção de territórios contra a desterritorialização empreendida pelo Estado, uma forma específica de ocupar os espaços capturados pelo Estado.

Portanto, o que as lideranças envolvidas no processo de luta pelos territórios ciganos destes municípios mineiros requerem não é o direito de ficar parados, mas a possibilidade de continuarem se movimentando à maneira calon. Reivindicar territórios é o modo pelo qual os calon traçam linhas de fuga sobre a própria desterritorialização estatal. É a produção de uma desterritorialização vital para além daquela mortífera do Estado, pois ter um território é ter autonomia para inventar formas próprias de sair dele, ou de se movimentar por ele. E para que isso seja possível dentro da perspectiva estriada do Estado, faz-se necessário uma negociação com o poder público, no sentido de um reconhecimento estatal dos acampamentos, destes espaços que constituem pontos de apoio para que o movimento aconteça.

5. REFERÊNCIAS

Arruda, Flávia Marcarine. 2018. Territorialidades ciganas na Região Metropolitana de Vitória. Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo, Departamento de Arquitetura e Urbanismo, São Carlos.

16 Como sugere Toyynbee (Deleuze & Guattari 2012: 55).

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

Campos, Juliana Miranda Soares. 2020a. O nascimento da esposa: movimento, casamento e gênero entre os calons mineiros. Tese de Doutorado, Universidade Federal de Minas Gerais, Departamento de Antropologia e Arqueologia, Belo Horizonte.

Campos, Juliana Miranda Soares. 2020b. Sangue e honra: fluidos femininos entre os calons mineiros. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*. 7(14): 137-156. <https://doi.org/10.48074/aceno.v7i14.9743>

Campos, Juliana Miranda Soares. 2023. “Tudo é troca”: ensaio sobre a catira cigana em Minas Gerais. *Civitas: Revista de Ciências Sociais*. 23(1): 1-11. <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2023.1.43120>

Deleuze, Gilles e Guattari, Félix. 2011. *O Anti-édipo: capitalismo e esquizofrenia* 1. São Paulo: Editora 34.

Deleuze, Gilles e Guattari, Félix. 2012. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 5. São Paulo: Editora 34.

Dolabela, Helena. 2019. Palavra e Catira: orientações cosmológicas e práticas de negociação calon em contexto de reconhecimento e direitos no Brasil (2013-2018). Tese de Doutorado, Universidade Federal de Minas Gerais, Departamento de Antropologia e Arqueologia, Belo Horizonte.

Ferrari, Florência. 2002. Um olhar oblíquo: contribuições para o imaginário ocidental sobre ciganos. Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia Social, São Paulo.

Ferrari, Florência. 2010. O mundo passa: uma etnografia dos calon e suas relações com os brasileiros. Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia Social, São Paulo.

Fotta, Martin. 2018. *From Itinerant Trade to Moneylending in the Era of Financial Inclusion: Households, Debts and Masculinity among Calon Gypsies of Northeast Brazil*. Cham: Palgrave Macmillan.

Fotta, Martin. 2021. Gitanos Calón entre nomadismo y permanência, in *Nombrar y Circular, Gitanos entre Europa y las Américas: innovación, creatividad e innovación y resistencia*, pp. 87-104. México: El Colegio de San Luis.

Gregory, Christopher. 1980. Gift to Men and Gifts to God: gifts Exchange and a capital accumulation in contemporary Papua. *Man*. 15(4): 626-652. <https://doi.org/10.2307/2801537>

Moonen, Frans. 1994. Ciganos Calon no Sertão da Paraíba. *Cadernos de Ciências Sociais*. 32.

Sahlins, Marshall. 2011. What Kinship is (part one). *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 17(1): 2-19. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2010.01666.x>

Santos, Antonio Bispo. 2018. Somos da terra. *Piseagrama*. 12: 44-51. <https://piseagrama.org/artigos/somos-da-terra/>

Strathern, Marylin. 2014. Sujeito ou objeto? As mulheres e a circulação de bens de valor nas terras altas da Nova Guiné, in *O efeito etnográfico*, pp. 109-132. São Paulo: Cosac Naify.

Teixeira, Rodrigo Corrêa. 2009. *História dos Ciganos no Brasil*. Belo Horizonte: Crisálida.

Toyansk, Marcos. 2019. Identidades ciganas: origens, grupos e contextos, in *Ciganos: olhares e perspectivas*. Organizado por Goldfarb, Maria Patricia Lopes; Toyansk, Marcos e Chianca, Luciana de Oliveira, pp. 15-38. João Pessoa: Editora UFPB.

Vanzolini, Marina. 2010. A flecha do ciúme: o parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu. Tese de Doutorado, Museu Nacional – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Departamento de Antropologia, Rio de Janeiro.