

33º ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 26 A 29 DE OUTUBRO DE 2009.

**GT 26: Novos modelos comparativos: antropologia simétrica e sociologia pós-social.**

Coordenadores: *Marcio Goldman (UFRJ)* , *Eduardo Viana Vargas (UFMG)*

**Virando Calon, virando *gadje* – ação e diferenciação entre ciganos Calon no Estado de São Paulo**

Florencia Ferrari

## **Virando Calon, virando *gadje* – ação e diferenciação entre ciganos Calon no Estado de São Paulo**

Florencia Ferrari

No conto “O outro ou o outro”, publicado em *Tutaméia*, Guimarães Rosa descreve a ida de um delegado e seu sobrinho, o narrador, a um acampamento de ciganos calão, que viviam de tropas, tachos de metal e adivinhação. O delegado *gajão* vem tirar satisfação com o *calão* seu amigo: uma denúncia de furto que lhe diz “desrespeito”. Prebixim, o protagonista, “com manhas sinceras, arranjadinho de vantagens”, diz ao delegado: “Faço nada não, *gajão* meu amigo. Tenho só o outro ofício [...] É o que não se vê, bah, o de que a gente nem sabe”. “O contrário do contrário, apenas”, conclui o narrador sobre a cena (1967: 119). Guimarães já no título anuncia o tema da alteridade para além da representação do cigano como “nosso outro”, lugar do temor e do fascínio, tal como aparece em diversas obras literárias (Cervantes, Machado de Assis, Raduan Nassar, Canetti, Zola). Em “O outro ou o outro” ele trata dessa nossa formulação da alteridade em diálogo com a alteridade do ponto de vista cigano. Se o cigano é o nosso outro, quem é o outro do cigano?

Os ciganos Calon com quem fiz pesquisa de campo se dizem “mineiros”, “tropeiros”, e vieram para as bandas do estado de São Paulo há aproximadamente 40 anos. Não é de todo improvável que sejam, portanto, descendentes dos ciganos de que fala Guimarães em vários de seus contos. Mas para além dessa conjectura histórica, e do alto teor etnográfico do conto, é o diálogo entre a alteridade enunciada pelos *gajões* e aquela enunciada pelos ciganos que faz ponto de contato com o trabalho que apresento aqui.

Minha pesquisa enfoca a relação entre os Calon e os *gadjes* (a categoria usada por ciganos em todo o mundo para designar não-ciganos). Mais especificamente, me interessa descrever como os Calon conceitualizam a alteridade. Neste trabalho, apresento alguns estudos de caso para levantar questões sobre esse tema.

Eis a história de Maria e Paulinho.

Maria é uma brasileira de 20 anos criada numa família de classe média em um município vizinho à cidade de São Paulo. Ela terminou o terceiro colegial. Aos 18 anos decidiu que se casaria com um cigano. A disposição parece a princípio repentina e esdrúxula. Mas alguns elementos de sua história ajudam a entender a escolha. Segundo conta, sua avó

paterna era cigana, de um grupo Rom-Matchuaia. Maria conta ainda que já foi cigana em outras encarnações. Médiun, ela frequentou um centro de Umbanda. Um dos espíritos que ela recebia era uma cigana: sua voz mudava, sabia ler as cartas, “fazia tudo como uma cigana”.

Por outro lado, Maria cresceu imersa no universo de uma pequena loja de bugigangas eletrônicas, gerenciada por sua mãe e seu padrasto. A mãe viaja, até hoje, uma vez por semana para o Paraguai, trazendo mercadorias de contrabando. No ambiente da loja circulam ciganos dos arredores, fazendo pequenos negócios.

Aos 18 anos, Maria pegou, com um velho calon conhecido da loja, o telefone de um sobrinho solteiro. Sem conhecê-lo, ela ligou para Paulinho dizendo sem rodeios que queria se casar com ele. Ele ficou surpreso, mas aceitou: “ah, já tava na hora de casar”. Em dois dias eles viviam numa nova barraca, arranjada de improviso para o casal.

O caso é particularmente emblemático para pensar a fronteira entre ciganos e *gadjes*. Em minha pesquisa parto do pressuposto que ciganos e *gadjes* não se configuram como essências, mas antes se definem na relação. Ciganidade ou calonidade não é um dado adquirido ao nascer, mas o resultado de uma prática. Nesse sentido, não se trata de buscar uma essência “cigana”, mas antes descrever como se constrói a ciganidade.

O período da chegada de Maria explicita, por contraste, como um Calon “aparece” para uma *gajin* e como um *gadje* “aparece” para os Calon, de um modo muito parecido, aliás a como a cultura “aparece” para o antropólogo recém chegado a campo (Wagner 1975).

### **Vivendo como Calin**

Maria lança mão de duas relações com o passado para reivindicar uma relação mais próxima com os ciganos: parentesco (sua avó paterna) e encarnações anteriores. Curiosamente nenhuma dessas “heranças” impressionam os Calon. Conhecendo como os Calon pensam o passado,<sup>1</sup> silenciando-o, abandonando-o, é evidente que a ciganidade de Maria não pode ser traçada do passado mas deve ser construída no presente, por sua capacidade de comportar-se como uma verdadeira Calin.

Maria descreve o começo de sua vida no acampamento: “Eu não sabia cozinhar, fazer arroz, lavar a roupa, arrumar a barraca”. Rita, sua sogra, ensina-lhe e a ajuda-a, mas também exerce um duro controle sobre ela.

---

<sup>1</sup> Stewart (1997: 58-59) resume para os Roma da Hungria: “For the Rom, essential aspects of one’s identity did not derive from the past but were learned for oneself in conjunction with one’s contemporaries (...)”. Patrick Williams também explora a relação dos Manus com o passado e seu livro sobre os mortos (Williams 1993). A idéia de herança lhes é alheia. Mesmo a riqueza de um Calon é consumida no funeral. Não se herda um patrimônio. Essa concepção de tempo se mostra uma chave de compreensão da abertura e permeabilidade entre eles para construir uma vida cigana no presente.

O corpo é a primeira fonte de preocupação para os Calon. Maria não pode mais usar calças ou blusas de alcinha. Em especial o baixo ventre é fonte de *vergonha*. Ela deve cobrir as canelas “por respeito ao sogro”. “É vergonha pra eles mulher usar calça”. Depilar as pernas também: “é coisa de puta”. Maria não concorda: “pra mim é uma coisa de higiene, eu acho sujo”. De má vontade, ela não se depila. Menstruação leva a mais uma dissensão. Maria se recusa a adotar os paninhos usados pelas outras mulheres, preferindo usar absorventes. “Eu não sabia que era ‘vergonha’ falar disso. Um dia eu pedi pro Carlinhos comprar absorvente pra mim, ele quase morreu de vergonha!”. “Pra eles, tudo é vergonha”.<sup>2</sup> Maria não tem dentes de ouro como as outras Calins. Não quer, tem medo, diz que serram os dentes “até ficar fininho”, e não quer fazer isso com os seus.

O espaço deve ser reaprendido. Os Calon esperam que ela conheça os códigos e siga à risca a organização funcional e estética da barraca. Todas as barracas dessa família extensa se organizam do mesmíssimo jeito: “primeiro vem a água, depois a louça, depois os copos, pratos e mantimentos, depois o fogão, a máquina de lavar (tanquinho), a geladeira, o som e a TV”. Maria tem de se acostumar ao *jeito calon* de usar o espaço da barraca. Apesar delas permanecerem abertas, elas não são de livre circulação. Parentes próximos podem se movimentar entre elas, mas não nas de outras “turmas”, a menos que se seja convidado [uma turma é uma unidade política baseada em relações de parentesco].<sup>3</sup>

Maria teve que aprender como se comportar entre outros grupos Calon, especialmente evitando casos tão habituais de ciúme entre mulheres. O espaço do acampamento é socialmente construído ao longo do dia, de acordo com atividades masculinas e femininas. Há códigos a serem seguidos. Maria-Calin terá que redescobrir o universo feminino como um todo. Água é um elemento fundamental. “Pouso bom é pouso com água”.<sup>4</sup> As Calin falam disso o tempo todo, trocando informações sobre quantas vezes enxáguam as roupas, quantos baldes são necessários e para que quantidade de roupa. Elas têm uma técnica para usar pouca água, que Maria terá de aprender.

Ela terá que dar conta da montanha de tecidos: a mesa, o aparador, o fogão, a geladeira, o butijão de gás, a cama, as prateleiras, tudo é coberto por diferentes tecidos e rendas. Maria

---

<sup>2</sup> As observações de Judith Okely sobre “anthropology at home” são particularmente acertadas para pensar o caso dos Calon. Diz Okely: “I had to learn another language in the words of my mother tongue” (Okely, 1984). Aqui, a palavra ‘vergonha’ é usada como categoria brasileira e como categoria Calon. Há uma sutileza na formulação: enquanto o comum entre brasileiros é dizer “ter vergonha”, “ficar com vergonha”, “sem vergonha”, os Calon falam de “ser vergonha”, isto é, de um atributo moral que qualifica a ação ou o sujeito. Há diversas palavras do português usadas em outro sentido.

<sup>3</sup> Uma “turma” é uma unidade política baseada em relações de parentesco, aliança e amizade em torno de um líder comum.

<sup>4</sup> O acesso à água é um dos principais critérios para qualificar um *pouso*.

tem que aprender as singularidades de seu uso: o da geladeira não pode ser empregado para cobrir a mesa, e assim por diante. A troca desses tecidos é controlado pelas mulheres no acampamento. O tempo da troca é negociado no cotidiano. Não adianta seguir um calendário. A temporalidade de Maria tem que se acomodar à temporalidade dos Calon. O processo ocorre sob o controle do acampamento, em especial de sua sogra.

### **Sob controle, fora do controle**

Rita, a sogra, diz abertamente: “Maria é muito mimada!”. Ela reclama da fraqueza de Maria para levar a cabo tarefas da vida calon. Se o casamento com um cigano foi uma escolha, o processo de *fazer-se* Calin não funciona senão por coerção. No começo, Rita a ajudava nas tarefas mais pesadas. Mas quando uma nova turma se instalou no terreno, a pressão aumentou. As outras Calins falavam mal de sua conduta e criticavam sua recusa de ler a mão. Os comentários constrangiam Rita.

Houve um episódio quando Maria ficou grávida. Em vez de aliviar a pressão, ela só fez aumentar. Rita deixou de ajudar Maria na frente da outra turma, e ela acabou tendo um colapso nervoso. No hospital, ela reclamava que Rita era ruim para ela, que dizia que ela era folgada, suja e deixava o marido morrendo de fome. A noção de sujeira aparece aqui como acusação, num sentido específico, ligado à *vergonha*.

Mas, embora Rita realmente critique Maria diariamente, seria injusto dizer que essa é a tônica de sua relação. Essa é uma típica relação de nora e sogra, cigana ou não-cigana. Na verdade, a convivência é intensa, marcada por cooperação nas atividades domésticas, no cuidado das filhas de Rita e nas necessidades do acampamento. Maria é muito conversadeira, conta histórias da família dela ou de situações que ocorrem na rua, e todos se divertem, num ambiente nada hostil. Maria se dá muito bem com as cunhadas, elas assistem tv e DVDs. Em outro contexto Rita diz à sua irmã: “Eu não troco a minha *lukurrin* por 50 Calin”.

Além disso, em várias situações o “conhecimento *gadje*” de Maria aparece e a ambigüidade da relação fica evidente. Ela é a única pessoa alfabetizada e “estudada” nessa família, o que lhe confere um lugar proeminente em certas circunstâncias. Ela recebe e faz ligações; no supermercado ela é a única a ler e compara preços para comprar os produtos mais baratos. Ela é responsável por gerenciar contas, empréstimos, consultas médicas, receitas, documentos de identidade, carteira de motorista, conversar com a coordenadora da escola, todas essas relações com o “estado” brasileiro passam por Maria. Ela é portanto chamada a participar continuamente das decisões da vida de todos.

A questão é como se relacionam o saber *gadje* de Maria e seu modesto saber de Calin iniciante. De pronto, podemos afirmar que eles não somam “1”, isto é, o que Maria é ou sabe, não forma nunca uma totalidade. Um conhecimento não compensa o outro. Ela jamais será completamente uma *gajin* ou uma *calin*, haverá sempre um resíduo. Seu sentimento de superioridade em certas circunstâncias não contrabalança seu sentimento de inferioridade como *calin*. O equilíbrio entre esses dois conhecimentos definirá sua relação e sua posição nessa família.

Maria está no meio de um processo. Ela acabou de ter um filho. Ela não entende *chibi* totalmente, apenas palavras do dia-a-dia, que ela não usa. Ela tem medo mas já admite a possibilidade de colocar ouro nos caninos. Seu português correto já foi afetado pelo canto do português *calon*. Ela chegou a ir algumas vezes à cidade para ler a mão. Não é possível prever quanto dessa ambiguidade ficar presente. O fato é que os *Calon* mostraram muita abertura para acolhê-la, sua inclusão foi facilitada. A contrapartida é uma forte pressão para moldá-la ao modo de ser *calon*.

O que Maria concebe como sendo *calon*, não é exatamente o mesmo do que os *Calon*. Paulinho me dá sua versão do casamento com Maria. “O pessoal diz que não pode casar com *gajin*, mas que que tem? Não tem nada a ver!”. “Eu já queria casar com brasileira, que brasileira é mais calmo, mais sossegado. Mulher cigana é muito *coisada* pra casar.” “Como assim, ‘muito *coisada*’?”, pergunto. “Ah, é muito *coisada*, tem muita pessoa que manda, algum sogro que quer mandar, dá uma briga, quer tirar, quer ir embora; é que cigano é muito complicado.” Podemos entender seu casamento com uma brasileira através do que ele concebe como o casamento entre *Calons*.

Conhecendo como se dão as relações de parentesco e aliança, posso dizer (resumindo) que o casamento com uma *calin* implica um controle cerrado e uma negociação dura com a família da noiva. Há um “trato” para definir a residência do casal e o grau de controle das famílias. Por outro lado, o casamento com um *calon* é um meio de estabelecer aliança, de participar de uma rede de trocas. Em todo caso, Paulinho prefere se casar com uma *gajin*. Ele abre mão da aliança com uma família *calon* para fruir das vantagens oferecidas pela família *gadje*: o conhecimento *gadje*, um circuito de mercadorias paraguaias, relações com policiais conhecidos, enfim, pode contar com um suporte político e econômico *gadje*.

Voltando à perspectiva de Maria, é evidente que ela se ressentida de estar só entre a avidez de controle dos *Calon* e a omissão de sua família nessa disputa. Ela se dá conta o que significa ser *gadje* entre *calons*: “Quando a família não tá perto, eles judia mesmo!”.

Quando analisamos o casamento com um “brasileiro” no contexto de um acampamento, ele aparece como exceção. Mas na comparação com diversos outros acampamentos encontramos uma constante. Conheci quatro líderes que eram filhos ou netos de *gadjes*. Outros dois casaram-se com “brasileiras”. Na geração dos filhos, a mesma coisa: as duas filhas do chefe de São Bernardo são casadas com *garrons*, e o cunhado também é casado com uma “brasileira” e tem três filhos. Chegam a 30% os casamentos com *gadjes*. Assim, quando passamos do nível local para um contexto mais amplo, casamentos com *gadjes* podem ser considerados um padrão de reprodução social.

Mais do que isso, o fato dos líderes de quatro turmas terem pais ou avós *gadjes*, e dois deles terem se casado com brasileiras sugere que o casamento com *gadje* não está à margem, mas antes no *centro* do sistema. Pode-se tomá-lo como uma estratégia, como forma de incorporar de modo controlado o conhecimento *gadje*. Mas também revela um *knowhow* de transformação do *gadje* em calon ao longo de gerações. De todo modo, o casamento com Maria não é exatamente uma novidade ou caso excepcional, é apenas uma entre outras possibilidades de casamento.

Diferentes exemplos de *gajins* e *gajons* que “entraram” mostram a diversidade de possibilidades de ser um *gadje* entre ciganos: uma mulher que é “muito calin” (dentes, roupa, choro, língua), outra que sendo uma “boa calin”, manipula seu conhecimento *gadje* para dar poder ao marido, e outra que se recusa a se comportar como calin. Mas em lugar de dar detalhes sobre estas trajetórias, prefiro analisar o outro lado dessa moeda: o imaginário de uma calin que quer “sair”.

Esta é a história de Renata. “*Eu sou uma cigana diferente*” diz ela. “Eu gosto de ficar *sozinha*”. Lucia é a caçula de uma família de oito irmãos. Com 28 anos (ou 31? ela não sabe), vive “amigada” com seu segundo marido. Não teve filhos próprios. Adotou uma menina “brasileira” e alguns anos depois a filha de sua irmã. Construiu uma casa grande em Pitangueras alugada para *gajons*, e vive em barraca com a *turma* de seu marido, cujo irmão é o chefe. Ela vai à cidade com outras calins ler a mão, mas não participa do intenso fluxo de visitação entre casas e barracas que caracteriza o cotidiano calon.

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

Renata fala de sua “diferença” como algo inerente a sua pessoa, representado-se sob um “signo” incompatível, que ela não tem instrumentos para modificar. Em outras palavras, ela se vê *essencialmente* diferente das outras calins. Essa concepção contrasta com a noção de produção da pessoa calon, baseada na ação. É por não desempenhar suficientemente o ideal calon que uma pessoa adquire um status de “diferente”, em um contexto em que o princípio é ser o mais “igual” possível. A esterilidade de Renata, nesse sentido, pode bem ser uma chave poderosa para explicar tanto o sentimento de que ela é “essencialmente” diferente (estéril), como o ponto de vista de que sua performance como calin é incompleta. [ela também se casou com um calon que é considerado ingênuo, “fraco”, em oposição à “força” dos irmãos] De fato, Renata é uma das poucas calins que não se representa por meio de uma noção de pessoa coletiva, mas antes como um indivíduo, separado dos demais, e por isso capaz de elaborar uma crítica ao seu meio.

Já sofri muito na minha vida cigana, eu não tive minha privacidade. Eu nunca soube o que é sair, ir no cabeleireiro, cuidar de mim, nunca participei de uma festa de rico... Não tem a hora d’ocê sair, d’ocê passear, divertir, pegá uma balada? Nós cigana não tem essa hora. As muié cigana não tem valor. Na lei deles? Não tem! Mulher cigana não é aquela mandatória do mundo.

Através de sua perspectiva deslocada, Renata fala de sua vida de calin em contraste com as idéias que ela tem sobre o que deve ser uma vida de *gajin*. Sua vida como mulher calin é descrita como *ausência*: não tem privacidade, não tem “hora para sair, passear, se divertir”, não tem valor, não tem poder (mandatória), não tem estudo. Embora o contraste seja com uma *gajin*, o que está em jogo em sua crítica não é tanto o ser “cigano” como o ser “mulher, e cigana!”. Renata sintetiza aqui algo que é disseminado na cosmologia calon: que a diferença entre os Calon e os *gadje* passa necessariamente pelo gênero. Essa formulação está ligada à noção de *vergonha*, algo que se encontra difundido na etnografia mediterrânea que vê na “vergonha” da mulher o suporte para a moralidade dos demais (Campbell, Pitt-Rivers & Peristiany e Abu-Lughod). O controle do corpo feminino aparece como o grande divisor entre as duas moralidades. É no corpo que se constrói o *ethos* calon, por meio de uma performance corporal feminina adequada.

Renata sente-se aprisionada e controlada pelo mundo calon: reclama de gente “pescocando”, “Não gosto de gente que julga”. Ela é capaz de analisar a moralidade calon sem se sentir submissa a ela. Sua experiência entre os *gadjes* certamente desempenha um papel nesse distanciamento. Anos atrás ela teria abandonado a sua *turma* para viver entre



“gajons”, onde mandava numa bocada de droga. Não tenho muita informação a respeito das motivações que a levaram a essa situação. Mas sabemos que ela *pôde* “sair”, e nesse movimento de individuação nunca mais voltou a ser uma calin como antes. Seus irmãos foram buscá-la. Renata explorou uma zona porosa entre os dois mundos, e formulou idéias sobre eles que, se não serviram para mudar a sua própria realidade para o que ela considera como uma “vida melhor”, são elementos “diferenciantes” com os quais ela pretende mudar o futuro de suas filhas.

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

A possibilidade de sair da vida cigana é muito clara, assim como o modo de realizá-la. Ela combina dois fatores: ir à escola e casar com um *gajon*. O casamento é o momento-chave para definir em que mundo se viverá. De um lado, um mundo povoado de relações intensas, marcada pelo forte controle e a moralidade da vergonha; de outro, um mundo em que é possível ser “sozinho”, “ser alguém”, eu diria, ser um indivíduo. Renata diz: “uma cigana nunca é livre sozinha”. Quer dizer, onde nós vemos um indivíduo, os Calon vêm um “sozinho”, e Renata vive nesse limbo de solidão entre calons. O que Renata reivindica para suas filhas é exatamente o oposto do que Maria tem que aprender para se tornar uma Calin. Renata descreve jeitos de usar e vestir o corpo e de se comportar como mulher que contrastam com as práticas calon. Ela não quer que suas filhas se submetam ao mandato da vergonha. A vergonha se situa no corpo feminino, e é exatamente disso que Renata quer livrar suas filhas.

Está claro que a produção de calonidade coincide com a produção de vergonha no seio de uma rede de relações de parentesco. Minha sugestão, que não poderei desenvolver aqui, é que os Calon se pensam fazendo-se Calon em contraste a um *gadje* impuro; isto é, para usar uma imagem da teoria da Gestalt, diferenciando uma “figura” calon contra um “fundo” *gadje*. A vergonha aparece assim como o trabalho diferencial por meio do qual os Calon se fazem calon num mundo “brasileiro” impuro dado.

## **Bibliografia**

CAMPBELL, JK

1964. *Honour, Family and Patronage: A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Village*.

GUIMARÃES ROSA, João.

[1967] 1985. "O outro ou o outro". *Tutaméia – Terceiras Estórias*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.

OKELY, Judith.

1983. *The Travellers-Gypsies*. Cambridge University Press,

1984. "Fieldwork in the Home Counties". *RAIN*, v. 0, issue 61, apr.

PITT-RIVERS, J, & JG Peristiany

1966. *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*.

STEWART, Michael.

1997. *The Time of the Gypsies*. Oxford, Westview Press.

WAGNER, Roy.

[1975] 1981. *The Invention of Culture*. Chicago: The University of Chicago Press.

WILLIAMS, Patrick.

1993. *Nous, on n'en parle pas*. Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme.