

O UNO É UM PAR: CONCEPÇÕES SOBRE A ALIANÇA ENTRE CIGANOS CALON EM MINAS GERAIS

Juliana Miranda Soares Campos 

Instituto Federal de Minas Gerais,
Área de Humanidades e Ciências Sociais Aplicadas.
Ouro Preto, Minas Gerais, Brasil.
E-mail: juliana.campos@ifmg.edu.br

"Matheus, vai nascer sua prometida ainda, viu?!". Escutei esta frase de uma calin,¹ cujo interlocutor, Matheus, era ainda um bebê, filho de outra cigana a quem ela fazia uma visita. A promessa de casamento de uma criança com alguém que ainda nem havia nascido, feita pela cigana em tom de brincadeira, era uma prática comum entre os calon com os quais convivi em minha pesquisa de campo em Minas Gerais até algumas décadas atrás. Se hoje ela não é tão recorrente, o chiste não deixa de ser uma pista sobre o modo cigano de construção das relações, do gênero e da pessoa. Se desdobrarmos esta frase dita pela cigana, veremos que ela revela que a socialidade dos ciganos calon mineiros é uma costura de relações de alianças de casamento e das negociações que as compõem; e, nesse ínterim, homens e mulheres nascem e crescem — são produzidos — para serem maridos e esposas. Este é o principal argumento do presente artigo. Mas é importante pontuar, a ideia de que a produção da pessoa e do gênero calon está ligada ao casamento não deve ser confundida com algum pressuposto de que a conjugalidade seja fixa e imutável. Ser esposa ou ser marido é um processo cambiável e os calon se separam com frequência: o importante é estar casado. Casar uma filha com o filho de alguém não é um contrato vitalício, é, na verdade, produzir relações — sempre instáveis — e garantir o primeiro passo para a vida adulta, que se dá a partir da composição da pessoa como parte de um casal.

Este artigo tem como foco uma série de acampamentos ciganos calon no estado de Minas Gerais — localizados nos municípios de Belo Horizonte, Ibirité, Nova Lima, Conselheiro Lafaiete e Barbacena — com os quais realizei pesquisa de

mestrado e doutorado.² Tais acampamentos estão fixados nessas localidades de duas a cinco décadas. A escolha de um universo bastante amplo de acampamentos não foi deliberada, eu apenas segui o fluxo de andanças das minhas principais interlocutoras, que possuem uma intensa circulação entre esses territórios. Um acampamento é uma unidade territorial que abrange várias famílias extensas ou *turmas*, como eles dizem.³ A turma é composta por um grupo de irmãos homens e seus núcleos domésticos (esposa e filhos). Essa família extensa sempre vive junta, cada unidade familiar possuindo uma barraca ou casa ao lado da outra, além de se movimentarem de maneira conjunta entre esses acampamentos.

Os acampamentos que compuseram a pesquisa são todos interligados por laços de parentesco, negócios e sociabilidade, formando uma espécie de rede. É comum as *turmas* circularem entre esses territórios, por diversos motivos: quando uma família briga com outra, quando casam a filha com um rapaz que vive em outro acampamento, quando os negócios estão ruins em um município, entre outros. A escolha do próximo *pouso* é fundamentada pela presença de parentes no local, dispostos a apoiar a chegada do núcleo familiar que migra. Margarida,⁴ uma de minhas principais interlocutoras, se mudou de acampamento três vezes durante os dois anos de meu trabalho de campo, todas elas por motivos relacionados a brigas familiares, e eu, conseqüentemente, me mudava com ela. Mesmo que há algumas décadas as famílias ciganas dessa rede de acampamentos não vivam mais em caravanas que se deslocam de cidade em cidade com uma alta frequência; mesmo que estes acampamentos estejam agora em pontos fixos, o movimento ainda faz parte da lógica cigana de estar no mundo (Campos 2020a). O próprio nome *acampamento*, que dá um ar de provisório para estes locais, ainda é usado com frequência em referência a essa lógica do movimento.⁵

Entre os calon dos acampamentos mineiros, as diferenças de gênero são ressaltadas em praticamente todas as ações e práticas que compõem essa socialidade. A separação das atividades de homens e mulheres é bem demarcada: as mulheres cuidam da barraca, dos bebês; os homens cuidam dos carros, dos cavalos, fazem *catira*.⁶ Nas festas de casamento e batizado, há grandes mesas separadas por gênero: mulheres sentam-se na mesa coletiva, de um lado, e homens, do outro. Mulheres e homens só se misturam no momento do forró, mas cujos papéis de cada um são sempre bem estabelecidos: são os homens que chamam as mulheres para dançar, nunca o contrário. Tanto nas ocasiões cotidianas quanto nas festivas, existe uma expectativa em relação às maneiras específicas de se comportar e se vestir, a depender de se tratar de um homem ou de uma mulher.

Meu acesso ao universo das mulheres e dos homens ao longo do trabalho de campo nunca foi equivalente. Por eu ser mulher, grande parte das minhas interações mais aprofundadas foi e ainda é com as mulheres. Minhas relações com os homens calon, a não ser aqueles muito idosos ou com algumas lideranças,

têm como pressuposto eles estarem sempre acompanhados de suas esposas. Os calons e as calins não consideram moralmente adequado uma mulher conversar sozinha com um homem, sobretudo uma *gajin*.⁷ Eu sempre tentei ser cuidadosa em seguir à risca esses pressupostos aprendidos em campo e fui digna de confiança entre meus interlocutores e interlocutoras. Como consequência, fiz grandes amigos homens entre os calon mineiros. Mas, sem dúvida, minhas principais interlocutoras são as mulheres e é a partir do aprendizado com elas que este artigo pensa as dinâmicas das relações de gênero nos acampamentos calon mineiros.⁸

Deste modo, o artigo irá descrever etnograficamente a centralidade das relações de aliança no processo de construção da pessoa e do gênero entre os calon interlocutores da pesquisa. Na parte final, problematiza-se a presença de um viés salvacionista em determinados discursos feministas ao confrontarem as relações de gênero e casamento entre os ciganos. Com base na análise de uma série de reportagens sobre o casamento cigano, publicadas por uma revista feminista brasileira não acadêmica, argumento que a crítica apresentada na revista se apoia em uma concepção de mulher como uma categoria única e universal, desconsiderando as particularidades de cada contexto. A partir desta análise, busco me distanciar de qualquer postura salvacionista para, como propõe Lila Abu-Lughod (2012), empreender um movimento de aliança ou coalizão com minhas interlocutoras, na tentativa de construir um conhecimento “em presença”. O intuito é explorar os sentidos específicos que as *calins* atribuem às suas próprias categorias, entre elas, a de mulher.

Crescer e se preparar

Joice é uma jovem cigana de 9 anos. Do ponto de vista calon, ela é ainda criança, não menstruou, mas já se aproxima da idade de casar — após a menarca, por volta de 13 a 15 anos — e possui cobranças no que diz respeito à sua maneira de se vestir e de se comportar. Presenciei na barraca de sua família uma conversa em que sua mãe e sua tia lhe davam conselhos. Diziam que uma mulher deveria sempre *andar arrumada, com vestidos, e ter modos*. Do contrário, não iria conseguir pedidos de casamento. Tais cobranças passaram a acontecer com mais veemência para Joice nos últimos tempos, à medida que ela foi crescendo, e estão relacionadas à produção e à manutenção de um valor que eles denominam *vergonha*. *Possuir vergonha* é algo central para os calons com os quais convivi, referindo-se a um pressuposto moral que orienta suas práticas. A vergonha é um valor que homens e mulheres possuem e perdem, mas de maneira desequilibrada, uma vez que é na mulher e no controle de seus comportamentos que está a principal garantia de sua manutenção (Campos 2020a, 2020b; Ferrari 2010). As calins que traem

seus maridos ou as solteiras que se oferecem a homens antes de casar são vistas como *sem-vergonhas*. A transgressão desse valor pela mulher afeta as figuras masculinas relacionadas a ela — seja o marido, o pai ou o irmão. Quando o marido é traído, ou quando o pai tem uma filha que comete um ato moralmente condenável, dirão que eles foram *envergonhados*. Em etnografias sobre povos romani de várias partes da Europa e Estados Unidos, variações sobre o tema da honra e da vergonha também são destacadas (Engebrigtsen 2007; Gay; Blasco 1999; Stewart 1997; Sutherland 1986).⁹

Homens e mulheres nos acampamentos calon mineiros costumam dizer que as calins são *decentes*, *têm vergonha*, muitas vezes comparando-as às não ciganas, que geralmente *transam antes de casar, mostram as pernas, saem sozinhas*, são *sem-vergonhas*. Se, do ponto de vista calon, as calins possuem vergonha ao passo que as *gajins* não, isto se deve ao fato de as últimas não se comportarem a partir dos valores ciganos, sobretudo esconder e preservar a parte inferior do corpo¹⁰ e suprir os desejos sexuais apenas dentro de uma situação de conjugalidade.

A combinação entre aparência e comportamento guia a construção da pessoa calon desde a infância e ao longo de toda a sua vida adulta, processo sempre imbricado à produção das diferenciações de gênero. Os calon mineiros compreendem a diferença entre mulheres e homens como dada pelos corpos e confirmada pela atualização, ao longo da vida, de comportamentos e papéis específicos a cada gênero. Sua concepção de homem e mulher se baseia em uma noção binária de masculino e feminino, seguida de uma lógica que compreende uma relação estável e compulsória entre os atributos sexuais dos corpos, os comportamentos de gênero e as opções sexuais dos sujeitos.¹¹ Seria possível argumentar que esta concepção cigana coincide com o que parte da literatura convencionou chamar de “matriz heterossexual” (Butler 2017). Entretanto, é importante sublinhar que o uso desta noção por teóricas do gênero tem como pressuposto uma crítica ao modo hegemônico como as epistemologias ocidentais incorporaram tal modelo como o padrão de normalidade, encarando os comportamentos que fogem à matriz como desviantes e oprimindo pessoas a partir disso. Já no caso cigano, trata-se de uma construção cultural singular e uma postura antropológica responsável deve analisar tais construções a partir de seus próprios termos e não em razão das mesmas matrizes de construção do gênero baseadas no patriarcado do mundo ocidental.

Para os calon mineiros, a infância corresponde mais ou menos ao período que vai do nascimento às vésperas do casamento. Até cerca dos 3 anos, meninas e meninos convivem juntos sem maiores problemas e não há sobre eles cobranças rígidas relacionadas a como se vestir ou se comportar. Crianças pequenas passam a maior parte do tempo na companhia de suas mães ou avós, dentro ou nas proximidades de suas barracas. A partir dos 4 ou 5 anos, já é possível observar

uma preocupação dos pais quanto às crianças, no sentido de direcioná-las para atividades e comportamentos que estejam relacionados a seu respectivo gênero. As meninas, em especial, passam a ser foco de um maior controle. O período que compreende essa mudança parece convergir com a fase em que as crianças perdem as características físicas de bebês — quando os corpos ainda eram igualmente arredondados e rechonchudos — e uma aparência feminina e masculina começa a ganhar um contorno mais definido pelas roupas e os apetrechos voltados a cada gênero, que vão sendo progressivamente acrescentados ao seu visual.¹²

Quando uma jovem calin se aproxima da menarca e, conseqüentemente, da idade de casar, as cobranças de sua família sobre sua aparência e comportamento vão ficando mais aparentes, o que inclui o afastamento do convívio com meninos e a substituição completa do uso de calças e shorts pelo uso de vestidos e saias compridas, conforme alertaram as parentes de Joice. Sua avó, em outra ocasião, comentava: “quando Joice pegar uns 10 aninhos eu vou ensinar ela a fazer as coisas, lavar vasilha, varrer uma barraca”. Nessa fase da vida, pensada como o final da infância, a circulação das meninas dentro dos acampamentos também tende a ficar mais reduzida, já que passa a ser permitido entrar apenas nas barracas dos familiares mais próximos. Os meninos, por sua vez, nessa fase têm sua mobilidade aumentada para fora do acampamento, já que serão estimulados a cada vez mais acompanhar os pais nas atividades comerciais e na catira.

Casar e se tornar adulto

O que os calon mineiros chamam de *casamento* é a primeira união conjugal de uma calin, que pressupõe sua virgindade. Casar virgem é provavelmente a maior prova de que a mulher possui vergonha. É, portanto, um grande acontecimento em sua vida e na de sua turma, o que gera um extenso ciclo festivo, incluindo vários dias de festa. Mas o casamento não é uma condição eterna e imutável, ao contrário. Os ciganos com os quais convivi se separam muito, no entanto, para uma mulher se relacionar novamente sem perder a vergonha, precisa empreender uma nova união conjugal, através de um *juntamento*. O importante, conforme veremos, não é se casar apenas uma vez, mas sim sempre estar em uma situação de conjugalidade.

Gerson, um jovem cigano de 15 anos, estava de casamento marcado com Viviane, uma calin de 13.¹³ Os pais dos noivos são primos, Célio é pai do rapaz e Sandro, pai da moça. As duas famílias viviam no mesmo acampamento. A relação de Célio com o primo Sandro sempre foi amistosa, frequentavam a casa um do outro, saíam juntos para beber ou fazer catira. Além disso, Sandro é considerado um *homem de nome*, ou seja, é conhecido por cumprir seus compromissos, consegue dar

uma boa vida para a família, possui *respeito* e *palavra*, valores fundamentais para um homem calon (cf. Fotta 2018; Campos 2020a). Estes fatores foram cruciais para que Célio cogitasse *firmar* a negociação de casamento de seus filhos. A iniciativa do noivado foi previamente tomada por Célio e Sandro: seus respectivos filhos estavam *na idade de casar*, as famílias tinham uma boa relação e o fato de morarem no mesmo acampamento agradaria à mãe da moça, que poderia continuar a viver perto da filha. Bastava agora pedir a palavra final para os dois. Célio conversou com o filho Gerson sobre a possibilidade do *arranjo* do casamento e ele consentiu, pois lhe agradava a pretendente. Do outro lado, Sandro conversou com a esposa Jussara, pedindo-lhe que abordasse o assunto com a filha e ela também aprovou o noivo. Mesmo com o consenso entre todas as partes, Célio fez questão de que o filho *pedisse a mão* de Viviane ao pai. O tímido Gerson o fez, nervoso, chamando o futuro sogro para uma conversa cara a cara. Tudo correu bem e, logo em seguida, Célio e Sandro começaram a negociar os detalhes do casamento.

Para os calons mineiros, o casamento é um acordo não entre dois indivíduos, mas uma negociação entre duas famílias, o que pressupõe um acirrado esforço no sentido de demonstrar o *nome* e a vergonha dos pretendentes e de suas respectivas turmas. A negociação é conduzida pelos pais dos pretendentes, envolvendo também a agência dos noivos e de suas mães. Estarão sob escrutínio pela família do rapaz o histórico sobre o modo de se comportar da provável noiva, se ela possui *atitudes decentes* — se se veste de maneira adequada, se sabe cozinhar e cuidar da barraca, se *seu nome não correu*¹⁴ —, fatores cruciais para a aprovação de que *possui vergonha*. Também será avaliada a *fama* de seu pai, se é um *homem de palavra*. Na avaliação da família do pretendente masculino, a *fama* da noiva chega a ser mais importante do que a de seu pai, já que ela passará a viver e a fazer parte da turma do marido. Já a família da calin irá avaliar e buscar informações sobre os antecedentes de conduta do candidato a noivo, se ele não tem *fama de arruaceiro*, se já se interessa por aprender a fazer catira; e, nos casos em que o rapaz já passou por outro casamento, se tratava bem a antiga esposa. Mas há uma grande preocupação da família da calin com o nome do pai do rapaz, com sua capacidade de prover sua família, justamente pelo fato de que ela passará a fazer parte da família do marido e estará sob os cuidados dos sogros.

Nos casos em que os pais são primos próximos e atualizam suas relações constantemente (já são parceiros de negócios, já casaram entre si outros membros de suas famílias, já existe confiança na *palavra* um do outro), as chances de um casamento se concretizar aumentam consideravelmente. Quanto menor for o vínculo entre as famílias de dois pretendentes, mais seus familiares irão recorrer a outros parentes e conhecidos de outras turmas para saber sobre a *fama que corre* a respeito da menina em questão ou do garoto e seu pai. Essas correntes pelas quais a fofoca circula exercem grande influência no êxito ou no fracasso de uma negociação de casamento.

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

Em situações nas quais duas famílias possuem desavenças, não há espaço para negociações de casamento. Um rapaz que se interessar por uma calin de uma turma inimiga não tem a menor chance de conseguir pedi-la em casamento. Nos casos que presenciei de brigas entre turmas após já terem firmado um compromisso de casamento entre seus filhos, o noivado foi desmanchado, justamente porque o casamento é sempre um acordo entre famílias. Por outro lado, cabe ressaltar que, mesmo com o alto grau de intervenção dos pais nos arranjos matrimoniais, em todas as negociações de casamento que acompanhei, a calin e o calon envolvidos precisavam sempre estar de acordo com aquela negociação. Se uma jovem não quisesse casar com um rapaz oferecido a ela, dificilmente essa união ocorrerá.

Este foi o caso de Manu, uma jovem calin cujo pai já havia dispensado diversos pedidos de casamento feitos a ela, por julgar que os pretendentes não eram adequados à filha. Quando ele finalmente aprovou um candidato a noivo, Manu gostou da escolha e consentiu. O noivado foi firmado e o casamento marcado para dali a alguns meses, pois é necessário um tempo para os pais dos noivos juntarem dinheiro para a festa. Durante esse período, os noivos se encontraram algumas vezes para conversar, mas sempre na presença de outros membros da família, nunca podendo ficar sozinhos ou ter qualquer contato corporal, como beijos ou abraços. Passados onze meses, já às vésperas do casamento, Manu e o noivo tiveram um desentendimento e ela resolveu que não queria mais se casar com ele. O pai e a mãe de Manu tentaram convencê-la a mudar de ideia, mas ela se recusou. O pai, contrariado, não teve escolha a não ser desfazer o noivado. A relação entre as turmas estremeceu e as duas famílias passaram a se evitar.

O casamento para os calon mineiros é, portanto, um assunto coletivo, porque traz em si dois aspectos importantes. Primeiro, ele é um motor fundamental de atualização dos vínculos entre as famílias ciganas. Mas ele também instaura

uma passagem: é através do casamento que um menino e uma menina começam o processo de se tornar adultos. Conforme já dito, o casamento é o primeiro enlace matrimonial de uma menina cigana, que acontece necessariamente com um menino cigano, pois envolve a entrega da filha virgem à outra família e a celebração de sua *honra*.

Do ponto de vista calon, os corpos femininos são compostos por elementos singulares: a vagina, os seios e, ainda, dois fluidos corporais exclusivos das mulheres, o sangue menstrual e a honra. Enquanto algumas calins me descreveram o líquido derramado no defloramento de uma mulher virgem após o casamento como o sangue decorrente do rompimento do hímen, outras me relataram que o líquido do defloramento é de outro tipo, chamado por elas de honra. A honra, portanto, tem outro aspecto, outra cor, é um líquido amarelado. Após o primeiro ato sexual com o marido, sua família quer ter a *prova da honra*, manchada no lençol. Provar a honra demonstra que a mulher possui *vergonha*, pois manteve a virgindade até o casamento. O nome escolhido pelos calon para o líquido corporal feminino advindo do defloramento vem de uma relação metonímica com a honra em seu sentido moral. A palavra honra aparece, portanto, sempre com um duplo sentido embutido, primeiro, indicando literalmente este líquido do corpo da mulher, cuja presença no lençol comprova sua decência — e aqui está o segundo sentido da honra, sinônimo de *vergonha*, ou *laje*, no chibi. Paloma Gay y Blasco (1997), que etnografou as ciganas de Jarana, em Madri, se deparou com uma concepção de honra muito semelhante à encontrada entre as calins mineiras: a honra como um fluido que sai do corpo da mulher deflorada, e que se constitui enquanto uma singularidade do corpo da mulher.¹⁵

O casamento calon, assim, sempre inclui a celebração da virgindade da mulher, de sua honra e, como consequência, da honra e da vergonha de sua família. A centralidade do casamento e sua ligação com a virgindade da mulher são temas recorrentes na bibliografia cigana em várias partes do mundo. Conforme mostra Gay y Blasco:

Os ciganos veem o ritual do casamento como a expressão mais clara de sua superioridade em relação ao *payos* [não ciganos]. A castidade feminina — expressa por meio de ideais de *vergonha*, como entre os Rom húngaros (Stewart 1997), ou de pureza e poluição, como no caso dos ciganos ingleses e dos Rom que vivem na Califórnia (Okely 1983; Sutherland, 1975) — é um ideal amplamente difundido e um marcador de identidade comunitária entre os ciganos em todo o mundo (Gay y Blasco 1999:88, tradução nossa).

O casamento enquanto instituição central para os calon pressupõe um grande ciclo festivo, que pode durar vários dias, podendo chegar até dez, dependendo do dinheiro juntado pelas famílias dos noivos. Todas as festas de casamento que acompanhei mobilizaram grande parte da rede de acampamentos relacionados às famílias dos noivos e duraram vários dias. O ciclo festivo presume quatro dias principais e obrigatórios, são eles: a *entrevéspera*, a *véspera*, o *casamento na igreja* e o *dia da entrega*, nesta ordem.

Os dias mais aguardados pelos convidados em um ciclo festivo de casamento são a *entrevéspera* e a *véspera*, que recebem estes nomes em referência ao dia do casamento na igreja. São nessas datas que o *barracão* montado no território da noiva ou do noivo é enfeitado com fitas coloridas para receber o maior número de convidados do ciclo festivo, vindos de vários acampamentos. Por isso mesmo, é uma das principais oportunidades de encontros entre calons de distintos lugares, momento de fazer e atualizar relações. Ali, parentes que não se veem há muito tempo se reencontram, trocam conversas, fazem negócios. Meninos e meninas solteiros, homens e mulheres separados trocam olhares e conseguem mapear futuros pretendentes. Essa primeira parte do ciclo festivo é constituída por uma grande celebração regada à música estilo forró, cerveja e comida, geralmente um grande e bem servido churrasco. O objetivo dos pais dos noivos é sempre tentar juntar dinheiro para iniciar o ciclo festivo alguns dias antes, garantindo mais dias de festa aos seus convidados. Quantos mais dias de forró, carne e cerveja, mais prestígio para os pais dos noivos, mais fama e nome para as turmas anfitriãs. O pagamento da festa varia de família para família; acompanhei alguns casos em que os pais do noivo e da noiva dividiram o valor, em outros, a turma do noivo pagou a festa, enquanto a turma da noiva ficou responsável pelo enxoval. As conversas sobre os valores despendidos e a fartura do casamento sempre correm por entre os acampamentos mineiros e esse circuito de boatos é fundamental para espalhar a boa fama da festa, e, em consequência, a de seus financiadores. O cigano Cosme fez o seguinte relato, orgulhoso da fartura do casamento de seu filho:

Foram 11 mil [reais] só de carne. Quatro bois! Dava para comprar um golzinho, né?! Cerveja estava chegando no caminhão. Foi a mesma coisa que água quando desce para o ralo. Pessoal bebe pra caramba! Foram quatro freezers lotados, dia e noite. Todo dia que você abria o freezer estava lotado até a tampa (Cosme, Acampamento do São Gabriel, Belo Horizonte, 15 de maio de 2017).

O dia que sucede à *véspera* é o casamento na Igreja Católica. No casamento do filho de Cosme, ele e o pai da noiva escolheram uma paróquia em um bairro vizinho, onde costumam acontecer as cerimônias religiosas dos calons do Acampamento São

Gabriel, em Belo Horizonte. Pelo fato de os calons geralmente se casarem quando ainda são menores de idade, a igreja usualmente não permite a celebração de um casamento e sim de um noivado. O rito segue todos os passos prescritos dentro desta modalidade litúrgica. Assim, a cerimônia possui significados diferentes para a Igreja Católica e para os ciganos, já que, do ponto de vista destes últimos, ela tem o valor de um casamento. O rito na Igreja Católica é parte crucial do ciclo festivo, incorporando de maneira inventiva uma instituição não cigana em seu corpo ritual. Muitos afirmam que casar na igreja é *parte da tradição*, não importando se a família vai aos cultos da Igreja Católica, de alguma evangélica ou de qualquer outra. Foi esta a explicação que Margarida me deu quando perguntei o motivo do batizado de sua neta Elisa na Igreja Católica, mesmo que ela e sua família frequentassem semanalmente uma igreja pentecostal.¹⁶ O casamento, portanto, tem um sentido singular para os calon mineiros, que tampouco inclui a necessidade de registros civis sobre esse novo *status*. Conheci poucos casais que haviam firmado o casamento perante o Estado brasileiro.

O ciclo termina com uma cerimônia mais íntima, denominada *entrega da noiva* (cf. Campos 2020a), que recebe este nome por ser justamente o momento em que o pai da noiva irá *entregá-la* ao marido e à sua família, já na barraca ou na nova casa do casal. O movimento que a caracteriza tem um duplo sentido: primeiro, a entrega da virgindade — da honra — da filha ao marido; e, segundo, a entrega dos cuidados da filha à turma do marido. Agora a responsabilidade do cuidado com a calin é transferida dos pais para o marido, o sogro e a sogra. A cerimônia da entrega resume a configuração residencial da aliança cigana, que é patrilocal. Apenas a turma dos noivos participa deste rito: pais, avós, irmãos, tios e primos mais próximos. A base desta cerimônia é a palavra. Ali, o pai do noivo e da noiva e, em alguns casos, os homens mais velhos da turma discursam sobre os valores morais que os regem e dão conselhos ao casal, apontando os direitos e as obrigações do marido e da esposa.

Uma mulher cigana passará em sua vida por apenas um casamento, já que este rito pressupõe sua virgindade, e suas uniões subsequentes serão denominadas *juntamentos*. Já os homens podem passar por mais de um casamento, caso se casem mais de uma vez com uma calin virgem. A lógica da união conjugal entre ciganos e não ciganos também está intimamente associada ao gênero, ou seja, um calon poderá *se juntar* com uma não cigana, trazendo-a para viver com sua turma. Já uma calin dificilmente receberá permissão de sua turma para se juntar com um não cigano: eles vivem sob outro estatuto moral, não possuem vergonha, essa união significaria um afastamento radical da calin da socialidade cigana.

O casamento é o começo da produção de duas pessoas adultas e de uma nova unidade familiar, intimamente conectada às suas famílias de origem. Como mencionei, a mulher passa a viver e a fazer parte da turma do marido, mas ainda

mantém um forte vínculo com sua turma original, para a qual pode voltar em caso de separação. Entre os calon mineiros, não há uma concepção de adolescência, tal como a ocidental. Luciana Coutinho (2009) liga a construção social deste conceito no Ocidente à ascensão de um ideal individualista entre os séculos XVIII e XIX, que passa a projetar o jovem em processo de singularização em relação à família. Entre os calon, ao contrário, o desenvolvimento da pessoa não tem como pressuposto a individualização. A pessoa calon se faz a partir das relações com seus parentes e o *estar em família* é pressuposto para a totalidade de suas ações (Ferrari 2010; Fotta 2018; Monteiro 2019). Um calon não existe fora de suas relações familiares.

Da infância, portanto, a pessoa cigana se dirige à vida adulta através do casamento. Mas esta não é uma passagem brusca e sim um processo. O casamento é o começo do processo de se tornar adulto. Os casais recém-casados são considerados adultos ainda imaturos, seguem sob forte tutela dos pais, sobretudo dos pais do rapaz. As sogras passam a cuidar das noras e têm muita ingerência sobre suas vidas até que elas se tornem mais experientes. Pérola, uma de minhas interlocutoras, era uma mulher de meia-idade, cujo filho havia se casado há pouco tempo. Ela me contava os detalhes de seus cuidados com a rotina da nora e do filho, incluindo seus métodos contraceptivos:

Eu não quero que ela engravide antes dos 17, 18 anos... Nessa idade a pessoa já está mais adulta. Imagina se com 14 anos eu coloco um menino no colo dela, se ela vai saber cuidar de menino? Ela não vai saber nem se o menino está com febre, o que está passando. No meu pensamento não existe isso, eu não a deixo parar os remédios. Porque ela é nova, meu filho também é novo. (Pérola, Acampamento do São Gabriel, Belo Horizonte, 11 de março de 2018).

A chegada dos filhos é outro passo importante no processo de se tornar adulto. Ter um filho representa um duplo movimento de causa e efeito, já que é uma consequência do amadurecimento do casal, e a decisão sobre isto envolve a permissão de seus pais; ao mesmo tempo, ter filhos contribui para que esse amadurecimento aconteça. É depois do primeiro filho, portanto, que calons e calins consolidam sua condição de pessoa adulta. Mesmo que a turma permaneça unida e compartilhe cuidados mútuos na criação dos filhos, um casal com filhos ganha mais respeito de sua *turma* e, conseqüentemente, um pouco mais de autonomia em suas decisões. A partir daí, a escolha de ter outros filhos, por exemplo, geralmente passa a ser protagonizada pelo casal.

Tornar-se adulto é, assim, um processo de adição de pessoas no coletivo familiar. Para se tornar uma pessoa adulta é preciso se casar, ser um par de alguém, para em seguida ser a mãe de alguém, conformando-se a condição coletiva da pessoa cigana.

A base desse coletivo, por sua vez, começa no casal. O uno no caso cigano é um par, dito de outra forma, um só faz sentido enquanto pessoa adulta como dupla da outra. Não se trata de um jogo de soma de unidades molares, soma de unidades encerradas em si mesmas. A pessoa é construída enquanto multiplicidade, a partir de uma concatenação de relações que tem como fim e como princípio o casal.

Separações e juntamentos

O casamento não é necessariamente uma condição definitiva. Mais importante do que ficar casado com a mesma pessoa é manter-se em constante situação de união conjugal e isto pode significar empreender movimentos frequentes e contínuos de feitura e "desfeitura" de alianças matrimoniais. Uma negociação de casamento está mais focada em garantir a vergonha da calin, ligada à sua virgindade, do que preocupada em ser um contrato vitalício. 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 atualmente de um casamento durar muito tempo são poucas. Nos tempos dos antigos, dizem, "casamento era para a vida toda". Grande parte dos casais acima dos 50 anos nos acampamentos mineiros nos quais eu convivi só teve um casamento. Abaixo disso, a maioria dos ciganos e ciganas já teve dois, três, ou vários juntamentos ao longo da vida. Juntar-se envolve menos negociações se comparado ao casamento. Os valores negociados em um juntamento são mais baixos (da festa, do enxoval, da montagem da nova casa) mas essa intensiva rede transacional de alianças de menor valor é responsável por grande parte da circulação de coisas e pessoas no interior deste circuito de acampamentos e compõe uma parte vital da produção da socialidade cigana.

Um juntamento pode ocorrer através de uma nova negociação entre as famílias dos interessados (o que pode gerar uma festa de menor porte do que o casamento), ou através de uma *fuga*. Paulinho era um jovem cigano recém-separado de sua primeira esposa e, ao saber que a calin Rebeca também havia deixado o marido, decidiu pedir para *se juntar* com ela. Mandou-lhe então um recado através de outro cigano que vivia próximo à sua barraca. Ela consentiu, mas avisou que sua família provavelmente não deixaria, pois o nome de Paulinho *andava em baixa* por conta de brigas e confusões que ele e seus parentes haviam provocado em seu acampamento. Diante do risco da negativa, Paulinho então propôs uma fuga e ela concordou. Na mesma madrugada, enquanto todos já dormiam, ele apareceu em sua barraca e a levou. No dia seguinte, quando o irmão de Rebeca descobriu, ficou furioso. Mas nada adiantava fazer: Rebeca já havia saído de seu território e

chegado ao território da turma de Paulinho. O juntamento estava concretizado. Um mês após a fuga, o irmão de Rebeca já havia aceitado o juntamento e reatado a relação com Paulinho. "O que está feito, está feito", disseram.

A separação de um casal é um potencial gerador de conflitos, por isso a maneira mais eficiente e rápida de se quebrarem os contratos de casamento é também através da fuga da esposa. Se a mulher não está satisfeita com o casamento, ela pode fugir sozinha da barraca do marido e voltar para a família de origem, ou combinar uma fuga com outro cigano. Fugir, neste último caso, condensa em um único ato uma separação e um novo juntamento, através da troca de um marido por outro. Partindo de uma combinação prévia e com o consentimento da calin, a fuga a retira de uma união e a coloca em outra. Nestes casos, a calin está insatisfeita com o casamento atual e já tem um novo pretendente, sendo a fuga uma opção rápida e eficaz para trocar de marido, muitas vezes a única possível. O movimento, contudo, não deixa de apresentar seus riscos.

Quando se trata de raptar a esposa de outro cigano, todos os roteiros das fugas que acompanhei foram semelhantes àquele da fuga de Rebeca e dependem de uma forte política territorial entre os ciganos que pressupõe o respeito ao território do outro. O novo pretendente da cigana combina raptá-la na madrugada, para dificultar que alguém veja. Ele a espera de carro em algum local próximo ao acampamento e a ação se efetiva com a chegada do casal ao território do rapaz, onde o antigo marido não se atreverá a pisar quando descobrir o ocorrido. Mas este é o primeiro passo para a união ser efetivada, e ela ainda pode dar errado. O antigo marido pode tentar convencer a esposa e sua família a recuperá-la; a família da noiva pode tentar persuadi-la a não se juntar com o novo marido que a raptou e, a depender das circunstâncias, o juntamento se efetiva ou não.

Eu vou embora desta casa, vou pra muito longe
Esquecer aquela bandida que tanto me usou
Aquele perfume doce que me encantou
A sua beleza me enfeitiçou
Não aguento mais essa solidão
O carro que ela partiu foi um Corolla preto
Foi um Corolla preto, do vidro fumê
Ê, é assim
Bandido o que tu fez comigo nunca vai ter fim.

(Corolla Preto, música de Marciano Cigano)

Um dos maiores sucessos musicais do ano de 2017 entre os calon mineiros foi a canção "Corolla Preto", de Marciano Cigano, calon que vive no Espírito Santo. A letra narra o sofrimento de um cigano abandonado pela mulher, que fugiu de carro

com outro calon. Várias músicas ciganas têm como tema recorrente a ritualística da fuga, exemplificando como o assunto é central para a socialidade calon. A fuga, portanto, não é um desvio do sistema calon de alianças, ao contrário, é inerente a ele. Ao combinar a lógica de que juntar um casal exige muita negociação a uma prática em que a rotatividade de casais acontece de maneira rápida e dinâmica, a fuga funciona como um eficiente mecanismo para acelerar a feitura e a “desfeitura” de relações conjugais. Sendo uma espécie de contravenção que faz parte da própria lógica cigana, a fuga possui regras, é altamente codificada. Isto fica perceptível quando se observa que os movimentos de fuga respeitam os territórios das turmas rivais ou, ainda, os padrões de escolha das calins que serão roubadas. A valorização da honra da calin e a importância da mulher virgem de passar pelo casamento são princípios morais que não costumam ser transgredidos pela fuga. Na grande maioria das vezes, ela ocorrerá com mulheres que não são mais virgens, já que cogitar fugir com uma calin virgem seria uma afronta moral descomunal à turma de origem da futura esposa e poderia resultar 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. Trair o marido com outro cigano estando casada é um ato moralmente muito mais condenável do que se separar do marido através de uma fuga. Justamente porque a fuga é uma forma socialmente reconhecida de separação e de empreender um novo juntamento. A fuga também aparece como uma forma comum de separação e alternativa ao casamento em outras etnografias ciganas, como mostra, por exemplo, Paloma Gay y Blasco entre os ciganos de Madri:

Assim como os casamentos, as fugas matrimoniais seguem uma sequência típica de rito de passagem. O casal “foge” e se refugia na casa de um dos parentes do rapaz; ali, anunciam que se casaram — ou seja, que tiveram relações sexuais [...]. Embora a fuga matrimonial seja sempre considerada uma boa alternativa se comparada ao estilo de vida dos não ciganos — aproximadamente a cada dois casais, um se casa por fuga —, ela ocupa uma posição muito inferior em comparação a um casamento tradicional na avaliação dos ciganos (Gay y Blasco 1997:528, tradução nossa).

Casamento dentro do útero

“É uma menina!” Contou-me contente uma calin grávida que retornava ao acampamento depois de realizar uma ultrassonografia que revelara o sexo do bebê. Em outros tempos, a notícia de que esperava uma filha mulher poderia ter sido

recebida com certa preocupação. Conta-se que, anos atrás, nos tempos em que andavam em tropas de cavalos, deslocando-se de maneira frequente de município em município, os arranjos de casamento eram feitos quando os pretendentes ainda estavam no ventre de suas mães. Uma mulher com a gravidez avançada já tinha indicações de suas parentes mais experientes sobre o sexo do bebê, a partir de critérios sensitivos ou físicos, como o formato da barriga. Recebido o veredito, o pai da criança iniciava a tratativa de casamento para aquele filho ou filha.

A negociação de casamento dos filhos se dava geralmente entre dois casais da mesma tropa, que na maioria das vezes estavam conectados entre si por laços de parentesco. Assim, era comum o arranjo de casamento entre primos de primeiro grau, maternos ou paternos, desde que não fossem *primos-irmãos*,¹⁷ podendo o compromisso ser firmado entre dois bebês ainda não nascidos, ou entre um não nascido e uma criança ainda *não prometida*. Fechado um arranjo, ele seria confirmado no nascimento da criança, momento em que se comprovaria seu sexo. As bebês que nasciam sem um casamento firmado — seja por terem errado a previsão do sexo feminino, seja por seu pai não ter sido exitoso em uma negociação com o pai de um menino — eram recorrentemente entregues a famílias não ciganas.

Em um dos acampamentos mineiros em que trabalhei, um casal de idosos frequentemente me fazia perguntas a respeito da minha origem: onde eu havia nascido, quem eram meus pais, se eu tinha certeza de que meus genitores eram mesmo meus pais *de sangue*. Eu não entendia o motivo daqueles questionamentos, até o dia em que o casal me revelou a suposição de que eu fosse a filha doada por eles quando ainda bebê. A suspeita se dava, segundo eles, por eu ser parecida fisicamente com sua família e se conectava com o fato de eu “gostar tanto de ficar no meio de cigano”. Tentei convencê-los de que a hipótese não procedia, mostrando inclusive fotos da minha mãe. “É... Até que você se parece com ela...”, disse a velha calin com ar de desapontamento. Mas, mesmo após minha tentativa, sua desconfiança não cessou completamente.

Escutei muitas outras histórias de calins dadas no nascimento. A suspeita do casal de que eu seria sua filha ganhava força a partir de muitos casos de calins que voltam para os acampamentos ciganos depois de adultas. Em algumas situações, as bebês eram dadas a *famílias gajon* conhecidas ou vizinhas, facilitando a descoberta de suas origens ciganas depois de certa idade. A jovem calin Diana é um exemplo. Seus pais tiveram quatro filhos, dois meninos e duas meninas. Diante das condições precárias em que viviam, o pai não conseguiu negociar um casamento para as filhas e as duas foram doadas ainda bebês a diferentes gajins, enquanto os meninos foram criados pelo casal. Diana cresceu entre não ciganos, mas sua mãe adotiva nunca escondeu sua origem cigana.

No bairro em que viviam, frequentemente acampavam turmas conectadas à sua família cigana, o que a ajudou a se manter em relativo contato com os calon. "Tinha cigano que sabia quem eu era e me dava notícias da minha família", conta. Aos 18 anos ela conheceu um calon e os dois decidiram se juntar. Diana então passou a *viver como calin* e, através das conexões entre turmas, conseguiu encontrar sua *mãe de sangue*, o que ocasionou o reestabelecimento do vínculo com sua família de origem. Após se separar do marido calon, nunca mais quis abandonar a *vida de cigana* e voltar para sua família gajon. Passou a viver na barraca de sua mãe de sangue até o momento em que logrou um novo juntamento com outro calon.

Recentemente, fui contactada por meio de minhas redes sociais por uma jovem de aproximadamente 20 e poucos anos que vive em outro estado, mas chegou até mim através da indicação de um pesquisador. Ela me contou que foi dada por sua mãe biológica, uma cigana, a uma família não cigana no dia de seu nascimento. O fato ocorreu dentro de um hospital em Minas Gerais. A mãe adotiva, que lhe contou tudo, não sabia nem o nome de sua mãe biológica, informando-lhe apenas o nome do hospital e da cidade onde nasceu. O objetivo da jovem ao me procurar era que eu a ajudasse a encontrar sua família cigana. Fiquei tocada com sua história e, com as informações que ela me forneceu (nome da cidade, do hospital, uma fotografia sua de criança e outra atual), comecei a investigar entre minhas amigas ciganas se elas teriam alguma pista de quem poderia ser sua mãe. No entanto, Minas Gerais tem milhares de ciganos e eu já imaginava que seria muito difícil encontrar a família da jovem depois de mais de vinte anos. De fato, ao final eu não consegui, mas o interessante nesta história foi que, para minha surpresa, quando enviei as informações para calins de diferentes acampamentos, várias começaram a desconfiar de que se tratava de suas próprias filhas. Esta suspeita revelou para mim a doação de filhas que eu nunca soube que essas mulheres tiveram durante meu convívio mais intenso com elas. O episódio ilustra bem como a doação de filhas acontecia de modo sistemático em gerações anteriores.

Na explicação dos ciganos, como a prática em tempos anteriores era de que os arranjos de casamento deveriam acontecer o mais cedo possível, à medida que uma menina ia crescendo, aumentavam as chances de seus pais não conseguirem um casamento para ela. Naquela época, os casais não se separavam, o que aumentava a chance de uma filha nunca conseguir um casamento. Muitos pais, para não correrem esse risco, optavam assim por abrir mão das filhas ainda no nascimento, antes da feitura de qualquer vínculo com aquela bebê. As consequências de não conseguir um casamento para as filhas são muitas e de várias ordens. Primeiro, é uma grande vergonha para a família ter uma filha solteira. Na medida em que se torna adulto a partir da aliança, não se casar compromete esse processo.

Além disso, de acordo com os calon, uma filha solteira permanece na turma de origem, representando uma pessoa a mais para sustentar, especialmente em décadas passadas em que a situação econômica de muitas famílias era de extrema escassez. O filho homem, por sua vez, mesmo que demorasse a se casar, poderia desde cedo aprender a fazer catira e ajudar na subsistência familiar. E, em casos de não conseguir uma esposa calin, poderia se juntar a uma gajin, trazendo-a para viver junto com sua turma. Nos tempos atuais são muito recorrentes os juntamentos de homens calon com mulheres não ciganas, que vão aprendendo *a se tornar ciganas* após o juntamento.¹⁸

Conforme já mencionei, entre os calon mineiros, a ideia de que casar é um compromisso eterno foi transformada e a realidade atual é que os casais se separam com uma alta frequência. Casam, se separam e juntam novamente, o tempo todo. Essa transformação diminuiu exponencialmente a probabilidade de uma calin não conseguir um marido, uma vez que esse fenômeno aumenta e renova o tempo todo o leque de pretendentes disponíveis. Isto ajuda a explicar o abandono da prática de se doarem as filhas *não prometidas*, sendo hoje tanto o nascimento de meninas quanto o de meninos comemorados por uma família cigana. No entanto, algumas calins já manifestaram para mim a preferência por ter filhos homens, uma vez que eles ficarão sempre perto da família. "O filho pertence a nós, a filha, aos outros" (Tesăr 2012:118). A frase dita pelos Roma Cortorari da Romênia na etnografia de Cătălina Tesăr resume bem a dinâmica de produção e atualização do parentesco a partir dos casamentos também no contexto calon, já que a filha, ao estabelecer uma aliança, passa a compor a turma do marido, enquanto os filhos homens permanecem e fortalecem a turma de origem.

A antiga prática de doar as filhas que não foram prometidas, mesmo que obsoleta, é reveladora de como as alianças matrimoniais agenciam a produção da pessoa e do gênero calon desde antes do nascimento. O fato de os pais antigamente atualizarem o parentesco apenas com as *bebês prometidas* sugere que quem nasce é tanto uma filha quanto a mulher de alguém. Dito de outro modo, para que haja a relação de filiação entre uma bebê do sexo feminino e sua turma, é preciso garantir a relação de aliança entre esta turma e outra. Assim, a pessoa já é concebida como esposa e como marido desde a gestação. A pessoa já nasce vinculada. O feto, ainda no útero da mãe, já carrega consigo e é constituído por uma série de relações, envolvendo pelo menos duas turmas, a dos pais e a do(a) futuro(a) marido/esposa. Filiação e aliança andam juntos na produção da pessoa calon. A produção das diferenças entre masculino e feminino se dá também, dessa maneira, desde o útero, sempre imbricada às relações de aliança, voltada para a produção de maridos e esposas.

Reflexões finais: as calins e os discursos de salvação

Até aqui o artigo se preocupou em trazer uma análise sobre a maneira como os calon mineiros pensam e constroem suas relações de aliança e gênero, ambas imbricadas. Neste sentido, é interessante notar que o ponto de vista calon promove uma inversão de perspectiva em relação a muitas reivindicações feitas por parte dos movimentos feministas ocidentais, ou seja, várias das práticas denunciadas como resultantes de sistemas machistas e patriarcais — comportamentos recatados, o cobrimento do corpo, o papel de esposa focado no lar (Rosaldo 1974; Lerner 2019) — são compreendidas pelas calins como valores fundamentais que as distinguem e as colocam em situação de vantagem moral em relação às *gajins*. Em outros termos, o que muitas feministas ocidentais veem como restrição, as ciganas veem como excesso deste outro lado: as não ciganas são vistas como excessivamente libertas, individualistas, lascivas, indecentes. A partir destas diferenças de perspectiva, o modo de vida das ciganas tem gerado tensões com algumas feministas. Argumento, no entanto, que parte das críticas feitas às relações de gênero nas socialidades ciganas é característica daquilo que podemos chamar de feminismos hegemônicos, historicamente interessados em mulheres brancas (Lugones 2020) e que veem a opressão como um dado universal, direcionada a uma categoria de mulher também tida como universal.

Trago aqui, para exemplificar este ponto, uma série de reportagens da revista feminista *AzMina*, feita em 2017, sobre mulheres ciganas no Brasil. O especial publicado pela revista recebeu o nome de *Pequenas Esposas*, e é composto de uma série de quatro matérias sobre calins intituladas: Quem são as ciganas e como elas vivem?; Das bonecas ao altar: por que há tantos casamentos infantis entre os ciganos brasileiros; Casamento Infantil não é Cultura, é violência, afirma ativista cigana; e a última, Será que deveríamos fazer uma reportagem sobre casamento infantil cigano?¹⁹

As reportagens são fruto de algumas idas da repórter que escreveu as matérias a um acampamento cigano calon na Bahia e do recolhimento de depoimentos de alguns ativistas ciganos que não têm relação com o acampamento que ela visitou. O objetivo principal das reportagens, segundo as mesmas, é denunciar as práticas que a autora denomina "casamento infantil", "machismo cigano" e a "opressão dos homens ciganos sobre as mulheres ciganas". O conteúdo estilo denúncia das reportagens, além de não autorizado pelas ciganas entrevistadas pela revista, gerou uma série de críticas em calins do meu convívio que tiveram acesso a esse conteúdo. Como me afirmou a calin Valdinalva Caldas, liderança do acampamento de Ibirité: "O texto dessa revista fala de um assunto que elas não têm competência pra isso [...] elas não conhecem nossa cultura, se preocupam muito com a vida alheia e esquecem a sua". Isto me levou a pensar sobre o

próprio lugar da prática antropológica como aquele que não me autoriza, como pesquisadora, a submeter outras práticas a parâmetros que seus praticantes não reconhecem como os seus.

As reportagens são repletas de dados estatísticos sobre a relação entre casamento infantil e números de violência doméstica, mortalidade materna, evasão escolar, diluindo o caso cigano no conjunto universal destas pesquisas, ignorando completamente as especificidades culturais dos povos ciganos. A jornalista, então, munida de dados e investida da missão de revelar os "abusos" sofridos pelas meninas ciganas, escuta das entrevistadas frases que relacionam o casamento à felicidade e nota: "a ideia de felicidade, para as ciganas de Tupim, está intimamente ligada ao matrimônio" (Queiroz 2017, s.p.). Mas a autora em seguida deduz que elas apenas pensam que são felizes, quando, "de fato", não o são, em uma tentativa de revelação da "verdade" sobre a condição de vida dessas mulheres, escondida sob uma espécie de falsa consciência das mulheres ciganas. Em uma das reportagens, a autora chega a se perguntar:

[...] será que eu, com meu etnocentrismo ocidental, deveria ir lá investigar a realidade da Shanya e apontar que talvez os "últimos momentos da infância dela deviam ser mais como os meus e menos como os dela". Teve gente que disse que não, que eu não deveria fazer esta reportagem (Queiroz 2017).²⁰

Ela se referia a uma ativista cigana europeia que a alertou para os efeitos da matéria no sentido de reforçar os preconceitos que os povos ciganos já sofrem. Mas, em seguida, ela rapidamente concluiu que deveria seguir em frente:

Essa inteligente e crítica ativista cigana fez com que minha editora e eu hesitássemos e reavaliássemos toda a reportagem. Mas decidimos prosseguir e eu vou explicar o porquê; porque esta não é uma questão apenas da cultura cigana — na Europa, por exemplo, esta já não é mais a prática. E não sejamos hipócritas, casamento infantil era praxe entre meus avós que não eram ciganos, mas italianos (e talvez os seus também) e pra maioria do mundo até uns 80 a 100 anos atrás (Queiroz 2017).

Ao destacar o casamento infantil como um costume dos nossos avós, a jornalista deixa claro que seu argumento para insistir na publicação da matéria é que as práticas de casamento infantil entre os calon não são uma questão de "cultura" e sim de "atraso", revitalizando uma espécie de linha evolucionista, que concebe o feminismo (branco hegemônico) como o último estágio do progresso cultural. Ela ainda tenta sustentar que o suposto atraso das ciganas também se

deve à falta de oportunidade para concluírem os estudos, conseguirem empregos e ao acesso limitado dessas mulheres ao debate sobre liberdade sexual. A autora não cogita que, para as ciganas, os marcos da infância sejam diferentes dos seus, que os significados do casamento não coincidam com os seus e que os sonhos dessas mulheres possam ser distintos dos seus.

O gatilho da crítica feita pelas reportagens da *Revista AzMina* às relações de gênero ciganas é o fato de as calins se casarem cedo, entre 12 e 16 anos, o que faz a autora se sentir autorizada a utilizar sem questionamentos o termo “casamento infantil” para se referir ao casamento cigano. Na tradição euro-americana, há importantes obras — como a dos historiadores Philippe Ariès (1981) e Colin Heywood (2004) — interessadas em mostrar como a noção de infância não é estabilizada, sendo construída e drasticamente modificada ao longo dos últimos séculos. Em contextos outros, como entre os povos indígenas, uma vasta gama de antropólogos já se debruçou sobre maneiras singulares de concepção da infância (Cohn 2000; Tassinari 2007; Toren 1999) e de como essas noções e as formas de experienciá-las não podem ser confundidas com as nossas (Cohn 2013:227). Entre os povos ciganos no Brasil, a tese de Edilma Monteiro (2019) dá um especial foco na criança calon, problematizando também ideias universalizantes sobre infância e os mal-entendidos decorrentes desses pressupostos. Trabalhos como estes endossam a impossibilidade de se naturalizarem concepções tais como infância e adolescência, que aparecem como construtos relativamente recentes, mesmo na história ocidental, e cujos sentidos são modificados ao longo do tempo e variam de acordo com a cultura.

Para os calon mineiros, a infância tem suas concepções singulares de produção, significado e duração. O que interessa aqui é ressaltar a insuficiência implicada na noção de “casamento infantil” para se referir aos calon, primeiro, porque os marcos que definem tais períodos de vida não são os mesmos entre ciganos e não ciganos e, segundo, porque a crítica da revista ignora a inseparabilidade que há, do ponto de vista calon, entre o casamento e o processo de produção da pessoa adulta. É casando que se torna adulto, conforme busquei evidenciar neste artigo; e o que constitui a vida adulta é ser um casal. O casamento é pensado duplamente como meio e como fim: se, por um lado, é o meio de se tornar adulto, por outro, ele é um fim em si mesmo, já que ser adulto é estar casado ou *juntado*.

Entre as ciganas e os ciganos, o núcleo doméstico — a esfera do acampamento — é um universo muito valorizado, muitas vezes mais do que a esfera pública. É no espaço doméstico que se encontra a família, a centralidade da vida calon. Romper com o núcleo doméstico, conseguir um emprego fora não são necessariamente desejos das calins e ocupar plenamente o lugar do doméstico não as coloca em posição inferior à dos homens. Strathern (2006) já demonstrou a insistência etnocêntrica de que, para saírem da condição de dominação, as mulheres devem ser tratadas nos relatos antropológicos como “atores sociais plenos” (Strathern

2006:126). O etnocentrismo aqui está justamente no descrédito conferido à socialidade doméstica. Como mostra Strathern, “nas bases dessas presunções (do Ocidente), encontra-se a noção de que a domesticidade transforma as mulheres em menos do que uma pessoa completa, de modo que elas não se qualificam como modelos adequados de atores sociais” (:146). De acordo com esta lógica — que acaba por recuperar o dualismo doméstico/natureza x público/cultura — para ser “pessoa completa” seria preciso extrapolar o domínio biológico representado pelo ambiente privado e “ser culturalmente criativo” (:147). Tal ideia aparece implícita nas reportagens sobre as ciganas, quando se insiste na crítica ao fato de as calins não ocuparem plenamente o mundo do trabalho fora dos acampamentos.

A hipótese de que para ser adulto é preciso se afastar do ambiente doméstico é imprecisa para o caso cigano. Se o adulto é aquele que se casa, que se torna um par, por um lado, tornar-se adulto é fortalecer o círculo doméstico. A centralidade da vida cotidiana se passa no interior das comunidades e no seio da família. Quando um calon viaja, leva junto com ele a família nuclear e a barraca, carregando assim uma espécie de microcosmo do acampamento. A esfera doméstica se constitui como importante base da socialidade calon. Ao mesmo tempo, casar ou se juntar faz parte de uma política de alianças que ultrapassa o acampamento. Tornar-se adulto é, portanto, fortalecer tanto o círculo doméstico quanto o círculo público, mas dentro da socialidade cigana. Neste sentido, os papéis de gênero em cada uma dessas esferas não são necessariamente vistos de maneira antagônica. As atividades femininas ligadas à reprodução, à criação e aos afazeres domésticos são compreendidas por calins e calons como fundamentais para a manutenção de suas vidas e como parte de uma engrenagem que funciona de modo integrado a partir da cooperação entre homens e mulheres.

Por outro lado, cada vez mais mulheres ciganas têm se destacado na esfera pública (não só em Minas Gerais, mas em outros estados), como *lideranças* que fazem a mediação entre suas comunidades e os agentes estatais, lutando por direitos e políticas públicas (cf. Campos 2020a). Isto, no entanto, não representa necessariamente um aumento de *status* no interior de suas socialidades, uma vez que a liderança feminina, neste sentido, é sempre uma liderança “para fora”, que faz a mediação com o Estado, diferenciando da chefia, exercida exclusivamente pelos homens, chefes de família, estes sim com autoridade interna (cf. Campos 2020a). Demonstrar esta concepção calon de divisão de tarefas por gênero não significa negar qualquer desigualdade ou dizer que se trata de uma espécie de sistema de gênero em perpétuo equilíbrio. Mas sim chamar a atenção para as armadilhas colocadas em determinados discursos ditos feministas que, ao tentarem denunciar a opressão de gênero em contextos nos quais não se tem relação alguma, transformam as práticas que as concernem em uma chave universal com pretensa neutralidade.

Outro equívoco que o tom acusatório das reportagens carrega é o pressuposto de que a ideia de liberdade individual é um desejo universal. Novamente, Strathern (2014) já se dedicou a demonstrar que a ação pensada como resistência individual contra um sistema patriarcal é consequência da oposição ocidental entre indivíduo e sociedade, não servindo como parâmetro em todo e qualquer contexto. A antropóloga Saba Mahmood (2008), que trabalhou com mulheres muçulmanas no Egito, nos lembra, inclusive, que a ideia de liberdade individual como ideal político é relativamente novidade na história moderna do Ocidente, mas, à medida que foi se tornando um princípio fundamental, foi abraçada como valor inegociável pela luta feminista (Mahmood 2008:176). Ao imaginarmos que a liberdade, assim como o Ocidente a concebe, deve ser necessariamente o objetivo pelo qual toda luta feminista deve se orientar, corremos o sério risco de recriar um feminismo a serviço da grande separação, parafraseando Isabelle Stengers (2004), ou da grande divisão, como denomina Bruno Latour (1994), ou seja, colocando a liberdade individual ao lado daqueles que sabem e que, portanto, agem por vontade própria, que conseguem se livrar das amarras dos costumes e da tradição (Mahmood 2008:174). Em contextos em que a ideia de indivíduo é enfraquecida em prol de uma noção de pessoa coletiva, como é o caso dos calon mineiros, a ideia de liberdade individual, tal como a tradição ocidental a concebe, é um tanto quanto abstrata.

Não se trata, obviamente, de negligenciar os aspectos positivos nos quais a premissa da liberdade individual faz sentido, mas de problematizar seus efeitos quando usada de maneira automática, ignorando inclusive sua relação com um ideário liberal em seu sentido político/econômico, assim como já chamou a atenção Nancy Fraser (2019). Ao fazer um balanço sobre a segunda onda do feminismo, Fraser mostra que ela começa como um movimento contracultural, subversivo, preocupado em romper com injustiças sociais que acometem as mulheres, totalmente imbricado a uma crítica ao sistema de exploração capitalista. Mas, posteriormente, a popularização do feminismo rumo a um movimento social de massa se descola da crítica ao capitalismo e coincide com o fortalecimento do "novo espírito do neoliberalismo" (Fraser 2019:39.) A autora se pergunta se estaríamos realmente diante de uma coincidência. O que Fraser chama de uma "hipótese perturbadora" seria o fato de as pautas feministas terem fornecido, involuntariamente, elementos para a ascensão de um ideal neoliberal. Nancy Fraser nos inspira a questionar se o feminismo praticado pela autora das reportagens sobre as calins não estaria fechado à possibilidade de conceber modos alternativos de viver que fujam ao modelo de exploração capitalista, já que insiste que "ter emprego em uma vendinha" ou "ter uma carreira" seria o mote de salvação das ciganas.

A série de reportagens é finalizada com um pedido de desculpas da autora dirigido à Shanya, a mesma calin que aparece no início do primeiro artigo: "me perdoe, Shanya, porque eu, até pouco, não sabia que o Brasil era líder em casamentos infantis e nunca havia pensado sobre o preconceito que te obriga a um único destino possível". O perdão a que se refere a autora, ao que tudo indica, é por ela ter aparecido tão tarde na vida da cigana para trazer-lhe o suposto conhecimento capaz de emancipá-la e denunciar ao mundo as práticas opressoras dos homens que a rodeiam. As preocupações da autora em salvar as ciganas se assemelham ao alvo da crítica que faz Lila Abu-Lughod (2012) no texto "As mulheres muçulmanas precisam realmente de salvação?". O discurso das feministas da *Revista Azmina* aproxima-se daquele das missionárias cristãs citadas por Abu-Lughod, que atuavam com as mulheres muçulmanas no Cairo no começo do século XX. Em um livro denominado *Nossas irmãs muçulmanas*, as missionárias dizem: "elas nunca chorarão por si mesmas, uma vez que estão sob os grilhões de séculos de opressão" (Van; Sommer; Zwemmer 1907 citados em Abu-Lughod 2012:465). Abu-Lughod mostra como elementos desse discurso salvacionista sobre mulheres muçulmanas reverberam fortemente nos dias de hoje, "ainda que a linguagem seja secular e os apelos não a Jesus, mas aos direitos humanos ou ao Ocidente liberal" (:465).

Essa proximidade dos dois discursos escancara a necessidade do questionamento: o que nos autoriza a pensar que temos o direito e o dever de "salvar" outras mulheres, cujos modos de existência são distintos dos nossos? A resposta oferecida pelas salvacionistas, tanto as do começo do século XX quanto as de hoje, parece ser a mesma: a equivocada conclusão de que, no fundo, as mulheres "a serem salvas" não passam de uma versão — mais frágil — daquelas que as querem salvar. Um caminho bem mais interessante que vem sendo trilhado por diversos feminismos contracoloniais — feminismos negros, indígenas, muçulmanos, africanos (Mohanty 2008; Navaz 2008; Cumes 2014; Gonzalez 2020; Oyewùmí 2021; Carvajal 2020) — é a construção de um conhecimento acerca das singularidades que constituem os modos de vida de mulheres em outros contextos; e que realmente inclua tanto a perspectiva dessas mulheres quanto os temas que de fato interessam a elas.

No caso das calins mineiras, sempre que nossas conversas se enveredavam por temáticas ligadas às suas lutas — pelo que lutam as mulheres ciganas — minhas interlocutoras enfatizavam a luta pelo território, por políticas públicas que melhorem suas vidas nos acampamentos e que garantam seus direitos a uma existência diferenciada. Como me disse a liderança calin Valdinalva Caldas: "A nossa luta é englobada no coletivo. Não tem essa luta individual, 'ah, porque eu quero ter liberdade dentro da minha barraca', ninguém pensa dessa forma, a gente pensa diferente".

Notas

- 1 Calin é o termo usado pelas ciganas com as quais trabalhei para se referir às mulheres ciganas. Os homens são chamados calons. Calon é também a denominação da etnia cigana em questão. No Brasil há diversas etnias ciganas, vindas de diferentes lugares da Europa ao longo dos séculos XVI ao XX (Teixeira 2009; Toyansk 2019).
- 2 Realizei trabalho de campo nos referidos acampamentos nos 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 2019 para meu doutoramento, tiveram duração de nove meses e seis meses, respectivamente, e eu intercalava visitas diárias com períodos em que pernoitava na barraca de interlocutoras. Durante todo o campo, optei por estratégias metodológicas que privilegiavam a "participação observante", invertendo a batida fórmula que recai em um distanciamento entre pesquisador e pesquisado. Quero dizer com isso que durante o campo vivi diariamente com meus interlocutores, realizando junto com as mulheres suas atividades cotidianas, aprendendo com elas, empreendendo viagens a outros acampamentos, participando dos eventos e das festas, acompanhando lideranças nas questões políticas, compartilhando a rotina das principais famílias interlocutoras da pesquisa. Minhas notas de campo, neste sentido, eram tomadas sobretudo ao final do dia e não ao longo da convivência com as pessoas, já que privilegiei a interação. Em alguns momentos, gravei falas com a devida autorização dos interlocutores. Além dos fortes vínculos criados com algumas famílias a partir do convívio cotidiano, meu campo entre os ciganos foi e ainda é marcado pela minha atuação como antropóloga nos processos de regularização fundiária dos acampamentos em questão e meu engajamento na militância por direitos ciganos, em parceria com as lideranças locais. Minha relação com meus interlocutores, portanto, ainda é contínua, extrapolando os períodos de trabalho de campo intensivo.
- 3 O número de famílias em cada acampamento variou significativamente ao longo da pesquisa, devido sobretudo à tendência dos calons de circularem entre esses territórios. O maior acampamento entre os quais trabalhei, o de São Gabriel (BH), por exemplo, chegou a abrigar 50 barracas, com um total de 138 pessoas em 2013. No entanto, esse número caiu drasticamente nos últimos cinco anos, em decorrência de dinâmicas de evasão territorial motivadas por diversos fatores, que não são focos deste artigo. Já o acampamento de Nova Lima, o menor durante a pesquisa, possuía apenas três barracas e oito pessoas.
- 4 Optei por criar nomes fictícios para quase todos os interlocutores neste artigo, uma vez que se trata de casos ligados à esfera íntima das pessoas. A exceção é o nome da liderança feminina no fim do artigo, para dar o devido crédito ao trabalho que realiza com sua associação na luta por direitos ciganos.
- 5 Pouco a pouco, no entanto, o termo "acampamento" vem sendo substituído por "território", "território cigano", sobretudo depois que se intensificou um movimento puxado por lideranças ciganas em Minas para regularizar esses acampamentos enquanto territórios tradicionais ciganos. Ver: Campos (2020a).

- 6 As catiras realizadas pelos calon correspondem a um sistema de trocas que envolve mercadorias diversas — carros, animais, eletrodomésticos, tecidos etc. — podendo ou não gerar uma volta em dinheiro. Para um aprofundamento sobre este sistema de troca cigano, ver: Campos (2020a, 2023).
- 7 *Gajon* — ou *garrón* — é um termo em chibi (a língua calon) para se referir ao não cigano. Sua inflexão feminina é *gajin* — ou *garrín*. Há variações do termo em coletivos calon de outros estados do Brasil.
- 8 Em consonância com minhas interlocutoras, eu opto por não utilizar na escrita termos neutros de gênero, porque isto seria totalmente estranho às calins e contraditório com a separação explícita que elas fazem entre masculino e feminino.
- 9 A dupla conceitual “honra e vergonha” não é exclusiva do universo cigano, tendo se consagrado enquanto tema de uma antropologia de sociedades mediterrâneas, a partir de autores como Julian Pitt-Rivers (1988), Pierre Bourdieu (1988) e John G. Peristiany (1988).
- 10 Para os calons mineiros, a parte inferior do corpo da mulher deve estar constantemente tapada, em contraposição à parte superior, que permite o uso de decotes. Essa diferença tem relação com concepções de impureza ligadas ao baixo ventre feminino que não serão foco deste artigo, mas já demonstradas em trabalhos anteriores (cf. Campos 2020a, 2020b)
- 11 A heterossexualidade é a opção sexual preferencial entre os calon, pois garante a centralidade do casamento entre homem e mulher e a formação de um casal, que é a unidade sobre a qual se constrói a socialidade cigana, conforme demonstrarei mais à frente.
- 12 Entre os calon mineiros, a estética é um elemento fundamental que atravessa a produção da masculinidade e da feminilidade. Entre as mulheres, o vestido cigano é o elemento principal, o mais valorizado dentro desta estética (cf. Campos 2020^a; Ferrari 2010).
- 13 As diferenças de idade entre os casais de calon com os quais convivi nunca são muito grandes, variando entre dois e cinco anos, no máximo.
- 14 A expressão “correr o nome” é constantemente usada para se referir às calins que possuem má fama por já terem estado com vários homens, seja casando e descasando, fugindo, ou tentando roubar o marido de outra, dentre outras atitudes consideradas imorais.
- 15 A autora — intrigada com esta explicação que vincula a noção de mulher a um fluido corporal desconhecido pela maioria dos não ciganos — conta que foi buscar informações sobre a “explicação biológica” (Gay y Blasco 1999:97) deste líquido amarelado com vários médicos. Depois de muitas negativas médicas, um anatomista revelou-lhe que o correspondente científico ocidental à “honra” seria uma glândula que fica localizada dentro da genitália feminina conhecida na literatura médica como Glândulas Bartholin (:99). Gay y Blasco faz assim uma valiosa observação sobre o lugar da “honra” na construção do corpo feminino entre os gitanos, demonstrando como os significados sobre o que constitui o corpo são sensíveis aos distintos contextos em

que são produzidos. No entanto, sua insistência em encontrar um correspondente científico para uma noção corporal cigana, o que, do meu ponto de vista, não faz diferença para a força de seu argumento, contribui para reforçar uma ideia de "ciência com C maiúsculo" (Stengers 2017:4; Latour 2001:16), que se distancia das práticas tidas como menores, já que "não comprovadas".

- 16 Em tempos mais recentes, após o período de campo em que se baseia este artigo, tenho acompanhado através de meus interlocutores um aumento progressivo de famílias ciganas se convertendo ao protestantismo, o que também tem ocasionado mudanças no ciclo festivo do casamento, sobretudo na parte do rito na Igreja Católica, algo a ser aprofundado em pesquisas futuras.
- 17 Os calon mineiros chamam de *primos-irmãos* os filhos de dois casais formados por duas duplas cruzadas de irmãos. Estes casos sempre foram recorrentes, uma vez que se trata de uma rede de parentesco altamente interconectada.
- 18 Para uma discussão mais aprofundada sobre as mulheres não ciganas que entram para a socialidade cigana através da aliança, ver Ferrari (2010) e Campos (2020a).
- 19 <https://azmina.com.br/reportagens/pequenas-esposas/>
- 20 <https://azmina.com.br/reportagens/sera-que-deveriamos-fazer-uma-reportagem-sobre-casamento-infantil-cigano/>

Referências

- ABU-LUGHOD, Lila. 2012. "As mulheres muçulmanas precisam realmente de salvação? Reflexões antropológicas sobre o relativismo cultural e seus Outros". *Revista Estudos Feministas*, 20 (2):451-470.
- ARIÈS, Philippe. 1981. *História Social da Criança e da Família*. Rio de Janeiro: LTC Editora.
- BOURDIEU, Pierre. 1988. "O sentimento da Honra na Sociedade Cabília". In: J. G Peristiany (org.), *Honra e vergonha: valores das sociedades mediterrâneas*. Lisboa: Ed. Fundação Calouste Gulbenkian. p. 157-196.
- BUTLER, Judith. 2017. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- CAMPOS, Juliana M. Soares. 2020a. *O nascimento da esposa: movimento, casamento e gênero entre os calons mineiros*. Tese de Doutorado, Universidade Federal de Minas Gerais.
- CAMPOS, Juliana M. Soares. 2020b. "Sangue e honra: fluidos femininos entre os calons mineiros". *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 7 (14):137-156.
- CAMPOS, Juliana M. Soares. 2023. "Tudo é troca: ensaio sobre a catira cigana em Minas Gerais". *Civitas*, 23:1-11.
- CARVAJAL, Julieta Paredes. 2020. "Uma ruptura epistemológica com o feminismo ocidental". In: H. Buarque de Holanda (org.), *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo. p. 194-205.
- COHN, Clarice. 2000. "Crescendo como um Xikrin: uma análise da infância e do desenvolvimento infantil entre os Kayapó-Xikrin do Bacajá". *Revista de Antropologia*, 43 (2):195-222.
- COHN, Clarice. 2013. "Concepções de infância e infâncias: um estado da arte da antropologia da criança no Brasil". *Civitas*, 13 (2):221-244.
- COUTINHO, Luciana Gageiro. 2009. *Adolescência e errância: destinos do laço social no contemporâneo*. Rio de Janeiro: NAU; Faperj.
- CUMES, Aura. 2014. "'Esencialismos estratégicos' y discursos de descolonización". In: M. Millán (org.), *Más allá del feminismo: caminos para andar*. Cidade do México: Red de Feminismos Descoloniales. p. 61-86.
- ENGBRIGTSEN, Ada. 2007. *Exploring gypsiness: power, exchange and interdependence in a Transylvanian village*. Oxford: Berghahn Books.
- FERRARI, Florência. 2010. *O mundo passa: uma etnografia dos calon e suas relações com os brasileiros*. Tese de Doutorado, Universidade de 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.
- FRASER, Nancy. 2019. "Feminismo, capitalismo e a astúcia da história". In: H. Buarque de Holanda (org.), *Pensamento feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo. p. 25-48.

- GAY Y BLASCO, Paloma. 1997. "A 'Different Body'? Desire and Virginity Among Gitanos". *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 3 (3):517-535.
- GAY Y BLASCO, Paloma. 1999. *Gypsies in Madrid. Sex, Gender and the Performance of Identity*. Oxford: Berg Publisher.
- GONZALEZ, Léila. 2020. "Por um feminismo afro-latino-americano". In: H. Buarque de Holanda (org.), *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo. p. 38-51.
- HEYWOOD, Colin. 2004. *Uma História da Infância: da Idade Média à Época Contemporânea no Ocidente*. Porto Alegre: Artmed.
- LATOUR, Bruno. 1994. *Jamais fomos modernos: Ensaio de Antropologia Simétrica*. Rio de Janeiro: Ed. 34.
- LATOUR, Bruno. 2001. *A esperança de Pandora: ensaios sobre a realidade dos estudos científicos*. Bauru: EDUSC.
- LERNER, Gerda. 2019. *A criação do patriarcado: história da opressão das mulheres pelos homens*. São Paulo: Ed. Pensamento-Cultrix.
- LUGONES, María. 2020. "Colonialidade e gênero". In: H. Buarque de Holanda (org.), *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo. p. 42-83.
- MAHMOOD, Saba. 2008. "Teoría feminista y el agente dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islâmico en Egipto". In: L. S. Navaz; R. A. H. Castillo (orgs.), *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*. Madri: Ediciones Cátedra. p. 162-214.
- MOHANTY, Chandra Talpade. 2008. "De vuelta a *Bajo los ojos de Occidente*: la solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas". In: L. S. Navaz; R. A. H. Castillo (orgs.), *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*. Madri: Ediciones Cátedra. p. 404-454.
- MONTEIRO, Edilma do Nascimento Jacinto. 2019. *Tempo, redes e relações: uma etnografia sobre infância e educação entre os calon*. Tese de Doutorado, Universidade Federal de Santa Catarina.
- NAVAZ, Liliana Suárez. "Colonialismo, gobernabilidad y feminismos poscoloniales". In: L. S. Navaz; R. A. H. Castillo (orgs.), *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*. Madri: Ediciones Cátedra. p. 24-67.
- OYÉWŪMÍ, Oyèronké. 2021. *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Rio de Janeiro: Editora Bazar do Tempo.
- PERISTIANY, John G. 1988. "Honra e vergonha numa aldeia cipriota de montanha". In: J. G. Peristiany (org.), *Honra e vergonha: valores das sociedades mediterrâneas*. Lisboa: Ed. Fundação Calouste Gulbenkian. p. 139-156.
- PITT-RIVERS, Julian. 1988. "Honra e posição social". In: J. G. Peristiany (org.), *Honra e vergonha: valores das sociedades mediterrâneas*. Lisboa: Ed. Fundação Calouste Gulbenkian. p. 11-61.
- ROSALDO, Michelle Z. 1974. "Women, culture and society: a theoretical overview". In: M. Z. Rosaldo; L. Lamphere (eds.), *Women, culture and society*. Stanford, Calif.: Stanford University Press. p. 17-42.
- STENGERS, Isabelle. 2004. "Para além da grande separação, tornamo-nos civilizados?". In: B. S. Santos (org.),

- Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre a ciência revisitado*. São Paulo: Cortez. p. 131-150.
- STENGERS, Isabelle. 2017. "Reativar o animismo". In: *Caderno de Leituras* n. 62. Belo Horizonte: Edições Chão da Feira.
- STEWART, Michael. 1997. *The Time of The Gypsies*. Oxford: Westview Press.
- STRATHERN, Marilyn. 2006. *O Gênero da Dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Editora da Unicamp.
- STRATHERN, Marilyn. 2014. "O conceito de sociedade está teoricamente obsoleto?". In: M. Strathern, *O efeito etnográfico*. São Paulo: Cosac Naify. p. 231-240.
- SUTHERLAND, Anne. 1986. *Gypsies: The Hidden Americans*. New York: The Free Press.
- TASSINARI, Antonella. 2007. "Concepções indígenas de infância no Brasil". *Revista Tellus*, 7 (13):11-25.
- TEIXEIRA, Rodrigo Corrêa. 2009. *História dos Ciganos no Brasil*. Belo Horizonte: Crisálida.
- TESĂR, Cătălina. 2012. "Becoming Rom (male), becoming Romni (female) among Romanian Cortorari Roma: On body and gender". *Romani Studies*, 22 (2):13-140.
- TOREN, Christina. 1999. *Mind, materiality and history: explorations in Fijian ethnography*. London: Routledge.
- TOYANSK, Marcos. 2019. "Identidades ciganas: origens, grupos e contextos". In: M. P. L. Goldfarb; M. Toyansk; L. O. C. Chianca (orgs.), *Ciganos: olhares e perspectivas*. João Pessoa: Editora UFPB. p. 15-38.

O UNO É UM PAR: CONCEPÇÕES SOBRE A ALIANÇA ENTRE CIGANOS CALON EM MINAS GERAIS

Resumo

O artigo investiga os entendimentos sobre aliança, gênero e pessoa entre os ciganos calon, com base em pesquisa etnográfica em acampamentos em Minas Gerais. Argumenta-se que a aliança matrimonial é central nesta socialidade, funcionando como um agenciador na formação das relações e das identidades de gênero. Desde o nascimento, homens e mulheres são preparados para assumir os papéis de marido e esposa, mas o matrimônio em si não é um contrato fixo e as separações são comuns. O essencial é estar casado, pois a aliança garante a inserção na vida adulta, a manutenção da *vergonha* e a constante atualização do coletivo. A reflexão final examina a tentativa de determinadas abordagens feministas ocidentais de interpretar as dinâmicas de gênero ciganas sem considerar os próprios construtos ciganos a respeito do tema, cujo risco é incorrer em um viés salvacionista e universalizante. Partindo de uma perspectiva centrada na mulher cigana, objetiva-se aqui a construção de um conhecimento em presença, que leve a sério o que essas mulheres têm a dizer sobre suas próprias práticas e relações.

Palavras-chave: Ciganos, Mulheres ciganas, Aliança, Casamento, Gênero.

THE ONE IS A PAIR: CONCEPTIONS OF ALLIANCE AMONG CALON ROMANI IN MINAS GERAIS

Abstract

The article investigates understandings of alliance, gender, and personhood among the Calon Romani, based on ethnographic research in camps in Minas Gerais. It argues that matrimonial alliance is central to this sociality, acting as a mediator in the formation of relationships and gender identities. From birth, men and women are prepared to assume the roles of husband and wife, but marriage itself is not a fixed contract, and separations are common. What matters is being married, as the alliance ensures entry into adulthood, the maintenance of *shame*, and the constant renewal of the collective. The final reflection examines how certain Western feminist approaches attempt to interpret Romani gender dynamics without considering the Romani people's own constructs on the subject, running the risk of adopting a salvationist and universalizing bias. Grounded in a perspective centered on Romani women, this study seeks to build a form of situated knowledge, taking seriously what these women have to say about their own practices and relationships.

Keywords: Romani, Romani women, Alliance, Marriage, Gender.

LO UNO ES UN PAR: CONCEPCIONES SOBRE LA ALIANZA ENTRE GITANOS CALON EN MINAS GERAIS

Resumen

El artículo investiga los entendimientos sobre alianza, género y persona entre los gitanos calon, basándose en una investigación etnográfica en campamentos de Minas Gerais. Se argumenta que la alianza matrimonial es central en esta socialidad, actuando como un mediador en la formación de relaciones e identidades de género. Desde el nacimiento, hombres y mujeres son preparados para asumir los roles de marido y esposa, pero el matrimonio en sí no es un contrato fijo y las separaciones son comunes. Lo esencial es estar casado, ya que la alianza garantiza la inserción en la vida adulta, el mantenimiento de la vergüenza y la constante actualización del colectivo. La reflexión final examina cómo ciertos enfoques feministas occidentales intentan interpretar las dinámicas de género gitanas sin considerar los propios constructos gitanos sobre el tema, corriendo el riesgo de incurrir en un sesgo salvacionista y universalizante. Desde una perspectiva centrada en la mujer gitana, este estudio busca construir un conocimiento en presencia, que tome en serio lo que estas mujeres tienen que decir sobre sus propias prácticas y relaciones.

Palabras clave: Gitanas, Mujeres gitanas, Alianza, Matrimonio, Género.

Juliana Miranda Soares Campos é professora do Instituto Federal de Minas Gerais (IFMG), campus Ouro Preto. Graduada em Ciências Sociais (UFMG), possui mestrado, doutorado e pós-doutorado em Antropologia (PPGAN/UFMG). É pesquisadora do Laboratório de Etnografia e Antropologia das Religiões (LEAR – UFMG). Dedicase a pesquisas ligadas às temáticas de populações tradicionais, povos ciganos, religiões de matriz africana, educação e gênero.

Editor: Luiz Costa

Editora adjunta: Adriana Vianna

Editor adjunto: Carlos Fausto

Declaração de Disponibilidade de Dados:

Todo o conjunto de dados que dá suporte aos resultados deste estudo foi publicado no próprio artigo.

Recebido em: 08/02/2023

Aceito em: 13/04/2025