

Sangue e honra: fluidos femininos entre os calons mineiros

Juliana Miranda Soares Campos¹
Universidade Federal de Minas Gerais

Resumo: O artigo pretende discutir o lugar de dois fluidos corporais entre ciganos calons em Minas Gerais: o sangue menstrual, fluido que deve ser evitado, pois está ligado a noções de perigo, sujeira e contaminação; e a “honra”, nome dado a uma substância liberada após o primeiro ato sexual da mulher, comprovação de sua pureza. Ambos são líquidos corporais femininos, mas possuem significações em direções opostas e agenciam importantes aspectos das diferenciações de gênero e da relação homem/mulher, sendo protagonistas na construção do corpo e da moralidade cigana.

Palavras-chave: ciganos; sangue; vergonha; corpo; gênero.

¹ Doutora e mestre em antropologia pela Universidade Federal de Minas Gerais. Bacharel em Ciências Sociais pela UFMG. Licenciada em Sociologia pela Universidade do Norte do Paraná. Pesquisadora do Núcleo de Estudos sobre Populações Quilombolas, Indígenas e Tradicionais da FAFICH-UFMG.

Blood and Honor: feminine fluids among Calon Romanies

Abstract: This paper reflects on two bodily fluids that are particularly meaningful to Calon Romanies of Minas Gerais (Brazil). Menstrual blood is linked to conceptualizations of danger, dirt and contamination and is a fluid that must be avoided. 'Honor' [honra] is a name given to a substance that is released by a woman's body after her first sexual act and becomes the proof of its purity. Both are feminine bodily fluids, but their meanings go in opposite directions. They are central to the dynamics of gender differentia and to the management of relationships between men and women. As such they are the protagonists in the construction of sexed bodies and of Calon morality.

Keywords: gypsies; blood; shame; body; gender.

Sangre y honra: fluidos femeninos entre gitanos calons

Resumen: Este artículo busca discutir los significados que los gitanos calon en Minas Gerais (Brasil) les dan a dos fluidos corporales: la sangre menstrual, fluido que debe evitarse por sus relaciones con la idea de peligro, suciedad y contaminación; y 'honra', el nombre dado a una sustancia liberada después del primer acto sexual de la mujer, prueba de su pureza. Ambos son fluidos corporales femeninos, pero tienen significados en direcciones opuestas y manejan aspectos importantes de la diferenciación de género y la relación hombre/mujer, siendo protagonistas en la construcción del cuerpo y de la moralidad gitana.

Palabras claves: gitanos; sangre; vergüenza; cuerpo; género.

Duas mulheres ciganas² – ou calins, como costumam ser chamadas – falavam sobre assuntos mais íntimos quando tentei puxar conversa sobre o sangue menstrual, ao que uma delas imediatamente me repreendeu: “não fala disso perto de homem não, hein!” Eu então, curiosa em saber o porquê, questione-a, e ela respondeu: “não falamos disso na frente de cigano. É vergonha!” Em outra situação, um jovem calon comentava com suas parentes sobre a desconfiança de que sua mulher pudesse estar grávida. Uma “gajin” (não cigana) presente na conversa, ingenuamente perguntou-lhe há quanto tempo “não descia” (referindo-se à menstruação). Ele respondeu que não tinha ideia, pois não conversava sobre esse assunto com a mulher: “tenho nojo”. Mesmo entre mulheres, este tema, de fato, não costuma ser assim mencionado diretamente, colocado no centro das atenções como eu o fiz, o que lhes causou certo espanto. Um primeiro indicativo da centralidade do sangue para a construção da moralidade³ e do corpo da mulher entre os calons pode ser depreendido daí, já que se evita o que é temido, e só se teme o que é, em algum sentido, importante.

O sangue menstrual visto como um tabu, como algo que traz algum tipo de malefício e que deve ser evitado, aparece de maneira frequente nas mais diversas socialidades – as ocidentais, fortemente incluídas aí – com significações sujeitas a uma série de variações, mas trazendo uma constante conotação negativa e acompanhadas de regulações e restrições das mulheres durante este período (SARDENBERG 1994; GUILLO 2013; BELAUNDE 2005; ENGEBRIGTSEN 2007; HOUPPERT, 2000; SANTIBÁÑEZ e GUTIÉRREZ, 2017). Não à toa, conforme mostra o livro de Élise Thiébaud (2017), que faz um apanhado sobre as imagens da menstruação em diversos tempos e contextos, o termo “regra” aparece recorrentemente como sinônimo metonímico do período menstrual. Entre as calins, “regra” também é o termo mais usado para designar a menstruação. Ou se não, falam dela de maneira indireta e através de eufemismos, usando expressões como “estar naqueles dias”, “este mês não desceu”, “estou daquele jeito”. Nominar o sangue menstrual, no entanto, nunca é uma opção. Este artigo parte da constatação de que, para os ciganos calons mineiros, o sangue menstrual aparece como um importante fluido ligado ao corpo da mulher, agenciador de uma série de interditos e práticas de evitação. Na tentativa de organizar os significados singulares que os calons dão a ele, me deparei com outro fluido importante, a denominada “honra”, cujos sentidos podem ser postos em relação ao sangue, apontando, no entanto, para a direção oposta: enquanto o sangue é evitado, a “honra” é mostrada e celebrada. A proposta, assim, é pensar sangue e “honra” como fluidos agentes, importantes mediadores na produção de corpo, de gênero, de pessoa e de moralidade entre os ciganos mineiros. A noção de *mediação* toma emprestado aqui o sentido latouriano, no qual mediadores são toda sorte de actantes,

² Este artigo é resultado de uma discussão iniciada no GT: *O que carrega o sangue? Elaborações em torno do sangue e seus potenciais produtivos*, ocorrido na RAM 2019, no qual apresentei o esboço das ideias contidas aqui. Agradeço às coordenadoras e aos colegas presentes pelas contribuições, em especial os valiosos comentários de Marisol Marini e Flávio Tarnowski, cruciais para o amadurecimento do texto.

³ Uso aqui “moralidade”, seguindo outros ciganólogos, como Gay y Blasco (1999), mas inspirando-me na renovação do termo por Roy Wagner (2010). Wagner não deixa de fazer menção à Durkheim, autor que acaba colado ao termo, mas consegue ressignificá-lo, afastando-se da ideia de uma totalidade integradora, quando o designa como “significados convencionais, coletivos, do homem e de sua socialidade”, mas que ao mesmo tempo “relacionam construções expressivas e são eles próprios construções expressivas, criando uma imagem e uma impressão de um absoluto em um mundo que não tem absolutos” (WAGNER, 2010: 82). Entre os calons, a moralidade, como essa produção de significados convencionais, se constrói a partir dos modos de controle dos corpos e comportamentos, sobretudo das mulheres.

humanos ou não humanos, que produzem algum tipo de efeito e transformação por onde passam (LATOURET, 2012: 65).

Tais reflexões resultam da minha pesquisa entre ciganos de etnia calon que vivem em diversos “acampamentos” espalhados em Minas Gerais⁴. Cada acampamento – ou “pouso”, como também costumam chamá-los – está conectado a vários outros através de vínculos de parentesco, de trocas matrimoniais e econômicas, formando assim, um circuito interdependente de socialidade em unidades territoriais distintas. Estes pousos são relativamente fixos em comparação à constante itinerância de tempos anteriores, estando a maioria deles no mesmo local há pelo menos uma década, em alguns casos, há mais de três. O que ocorre recorrentemente são andanças de famílias ou “turmas”⁵ por entre eles, em razão de negócios, alianças ou brigas. Os calons que compõem este circuito se compreendem como “calons mineiros” ou “ciganos mineiros”, em referência à sua identificação com Minas Gerais, contrapondo-se aos calons de outros estados (“os calons baianos”, “calons cariocas” e outros). Os acampamentos que compõem minha pesquisa estão localizados nas cidades de Belo Horizonte, Nova Lima, Conselheiro Lafaiete, Barbacena e Ibirité, pedaço deste circuito que, por sua vez, é composto por vários outros.

Vergonha

Para os ciganos calon mineiros, a “honra” é, em seu sentido primeiro, um flúido corporal. Para compreender os significados e a importância desta noção, é importante antes localizar o sentido de outro termo, a “vergonha”, que nomina um valor central para os calons. A dupla conceitual “honra e vergonha” já é um tema conhecido na antropologia, com destaque nos estudos de sociedades mediterrâneas inaugurados por Pitt-Rivers (1988) – que acabou responsável por descolar tais noções de contextos apenas aristocráticos – e com trabalhos importantes como o de Bourdieu (1988) sobre a honra na sociedade Cabília, de Peristiany (1988) sobre uma aldeia cipriota, entre outros. Dentro dos estudos ciganos, variações em torno das noções de honra e/ou vergonha atravessam a grande maioria das etnografias nos mais variados contextos (SUTHERLAND, 1986; STEWART, 1997; GAY BLASCO, 1999; ENGBRIGTSEN, 2007). Entre os trabalhos brasileiros sobre ciganos, a tese de Florência Ferrari (2010) sobre calons no interior de São Paulo foi pioneira em situar o tema da “vergonha” como um valor central que organiza e dá significado a seu mundo (FERRARI, 2010: 77), motivando “uma série de práticas que estão ligadas à construção da pessoa calon” (idem: 82). Todas essas socialidades têm em comum o fato de guiarem suas práticas por estes valores imputados pelas pessoas a respeito de si, “mas também aos olhos da sociedade” (PITT-RIVERS, 1988:12), sendo diferentemente nominados de acordo com o contexto (honra, vergonha, ou variações em torno destes termos). Estes modos de relação agenciados em torno do ideal de honra e vergonha

⁴ Minha relação com os ciganos calon em Minas Gerais iniciou-se em 2013 e realizei 3 trabalhos de campo intensivos entre 7 acampamentos mineiros distribuídos em 5 municípios, em que intercalava visitas diárias com períodos em que pernoitava na barraca de interlocutoras. O primeiro campo, feito em 2013 durante meu mestrado, teve duração de 7 meses. O segundo e o terceiro, realizados entre 2017 e 2019 para meu doutoramento, tiveram duração de 9 meses e 6 meses, respectivamente. Além dos fortes vínculos criados com algumas famílias a partir do convívio cotidiano, meu campo entre os ciganos também foi 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, foi durante todos esses anos - e ainda é - contínua, extrapolando os períodos de trabalho de campo intensivo.

⁵ Os calons denominam “turma” um agrupamento familiar formado em torno de um grupo de irmãos do gênero masculino. Cada núcleo familiar formado por marido, esposa e filhos solteiros vive em sua barraca (ou casa), ao lado das barracas dos irmãos.

costumam incluir códigos de conduta altamente diferenciados de acordo com o gênero, produzindo, nos termos de Gay y Blasco (1999), uma “moralidade genderezada”.

Entre os calons mineiros, “vergonha” ou *laje* (em chibi⁶) é um termo polissêmico, falado em distintas situações. A palavra é utilizada para indicar um constrangimento, como quando chego para comer na barraca de alguém, dizem: “que *laje*, nossa comida é humildezinha...”. Também se usa “vergonha” para indicar uma conduta moralmente inadequada, o que coloca em risco uma reputação: que *laje, dae!* [que vergonha, mãe!], disse um filho à mãe quando a flagrou ingerindo bebida alcóolica fora de ambientes festivos. Mas há ainda os sentidos positivos da vergonha, quando ela é entendida como uma virtude, como um valor que os ciganos possuem, por conhecerem e respeitarem um código moral, em contraposição aos “gajons” (não ciganos) que não os seguem. A formulação de que existe uma espécie de código de conduta a ser seguido é assim posta pelos próprios calons, que empregam a expressão “lei cigana”⁷ para imprimir o caráter obrigatório dos princípios que a regem, enfatizando que eles levam a sério seus códigos morais – ao contrário dos gajons – e para deixar claro que existem sanções e punições para quem os quebra. A moralidade baseada na noção de “vergonha” – composta pelo agenciamento cruzado destes sentidos positivos e negativos do termo – é o que organiza a lei cigana.

A “vergonha” está intimamente relacionada à diferenciação de gênero e ao controle do corpo e do desejo feminino. No caso do calons mineiros, a aplicação dessa acepção de “vergonha” como um valor que os ciganos têm (mas que é passível de ser perdido) vale para homens e mulheres, mas de maneira desequilibrada, uma vez que é na mulher e no controle de seu corpo pelos homens que está a principal garantia da manutenção da “vergonha”. Dirão das calins que traem o marido, ou daquelas solteiras que se oferecem para algum homem casado, que são “sem-vergonha”. Tal manipulação deste valor pela mulher impacta necessariamente sua contraparte masculina, que pode ser o marido ou o pai (ou ainda o irmão), caso ela seja solteira. Do marido que foi traído, ou de um pai cuja filha cometeu algum ato moralmente condenável, dirão que eles foram “*envergonhados*”, perdendo estes também a “vergonha”⁸.

Possuir “vergonha” está relacionado à ideia de decência das calins, no sentido de contenção sexual, o que as contrapõe de maneira contundente às não ciganas. É comum escutar que as calins são “decentes”, “têm vergonha”, em oposição às gajins, que “transam antes de casar”, “andam de shortinho”, “saem sozinhas”, “trabalham fora”, são “dadas”, são “sem-vergonha”. Essa decência, no entanto, não é um atributo nato das calins. De forma semelhante a que propõe Gay y Blasco (1997, 1999) para os Gitanos de Madri⁹, os calons veem o desejo sexual como algo que faz parte da pessoa, seja ela homem ou mulher e como algo difícil de se frear. O que os diferencia do não cigano é justamente uma moralidade que

⁶ “Chibi” ou “linguagem cigana” é o repertório lexical utilizado pelos calons de todo Brasil, com vocábulos que derivam do romani e do caló falados na Península Ibérica nos séculos XVII e XVIII (FERRARI, 2010: 194).

⁷ O termo *lei cigana*, usado pelos próprios ciganos, aparece em outras etnografias como em Shimura (2017) entre calons do Paraná e Gay y Blasco (1999) (*leye gitana*) entre ciganos da Espanha.

⁸ Um homem também pode “perder a vergonha” por beber demais, por agredir fisicamente uma mulher, por não ter dinheiro para oferecer uma festa de casamento para a filha ou para comprar novos vestidos para a esposa e filhas, por exemplo. Ou seja, as condutas masculinas passíveis de fazê-los perder esse valor estão em sua maioria relacionadas à excessos no comportamento (muita bebida, violência) ou à falta de dinheiro. A formulação, nesses casos, também costuma ser: “é vergonha pra ele beber demais”.

⁹ “Central para a percepção dos gitanos deles mesmos como um grupo frente aos payos [não ciganos] é a ideia de que, enquanto a maioria dos gitanos busca dominar seus impulsos sexuais pelo menos a um grau mínimo, os payos – e particularmente as mulheres payas – falham em massa. Por consequência, a obrigação de uma moral sexual mais pesada é colocada sob as mulheres: elas recebem a maior parte da responsabilidade de demonstrar a decência sexual dos gitanos como um todo” (GAY Y BLASCO, 1999: 68, tradução minha).

ênfatisa o controle destes desejos por parte de suas mulheres. Diferentes das gajins, portanto, as calins são aquelas que se portam de maneira a controlar seus desejos. Controlá-los, no entanto, não significa que as mulheres não podem realizá-los. Eles serão sanados através dos atos sexuais dentro de uma união com um calon, seja ela um casamento ou “juntamento”¹⁰. Casar virgem, não trair o marido e não fazer sexo estando solteira são as três principais premissas para uma calin manter sua vergonha¹¹, além da necessidade de manter um comportamento que não dê margens para provocações sexuais masculinas: distanciar-se dos homens de outras turmas e vestir-se tampando toda a parte inferior do corpo, da cintura para baixo¹².

Honra

Pitt-Rivers (1988) ao tratar do tema da honra e da vergonha em Andaluzia, argumentou que quando vergonha se refere a uma reputação, ela pode ser entendida como sinônimo de honra (“eu tenho vergonha” seria o mesmo de “eu tenho honra”). Entre os calons mineiros, podemos pensar que essa homologia também está implícita, apesar de “honra” não ser recorrentemente usada neste sentido, sendo “vergonha” o termo mais comum. Mas Pitt-Rivers também sugere que, quando usado em outros sentidos, o binômio pode ter significados opostos, um sendo a contraparte do outro. Segundo ele, sempre que honra e vergonha estão em relação de oposição, suas diferenças são colocadas pelo gênero, sendo a honra ligada ao polo masculino e a vergonha ao feminino. Entre os calons, no entanto, as diferenciações entre “honra” e “vergonha” postas pelo gênero existem de um modo muito singular, não sendo assim tão facilmente classificadas. Em todas as acepções de ambos os termos, os gêneros parecem se cruzar, tendo as mulheres um papel muito ativo na manutenção e na perda destes valores. Como já mencionei, os atos despudorados de uma mulher são os maiores responsáveis pela perda não só de sua “vergonha”, mas da “vergonha” dos homens de sua família. Relação similar aparecerá na noção de “honra” quando ela adquire um sentido corpóreo. A “honra”, como um fluido do corpo da mulher, combina uma dimensão moral e outra tangível, referindo-se primeiramente à calin, e, como consequência, impactando os homens vinculados a ela, conforme mostrarei.

Os calons mineiros utilizam o termo “catira” ou “breganha” para designar sua economia de trocas, que põe em negociação e circulação uma série variada de coisas e pessoas. A negociação de casamento faz parte da lógica da catira, onde as famílias “breganham” seus filhos. A aliança é o idioma central da socialidade cigana e é através dos casamentos, das separações e das negociações que os envolvem que a maioria de suas relações são construídas ou desfeitas. Nas “breganhas de casamento”, ainda que protagonizada pelos pais, os filhos não deixam de possuir agência: pode partir dos noivos a tentativa de negociar um casamento ou,

¹⁰ Nome dado às uniões conjugais posteriores a uma separação.

¹¹ Manter a vergonha, não implica, contudo, a obrigação de uma calin em permanecer em um casamento mal sucedido. Os calons mineiros se separam com muita frequência e tanto mulheres quanto homens podem empreender-se sucessivamente em novas uniões matrimoniais. O importante, contudo, é que a mulher necessariamente se junte a um cigano (nunca com um gajon) e mantenha relações sexuais com o marido. A noção não cigana de namoro é alheia aos calons. Os homens, por sua vez, chegam a ter relações sexuais descompromissadas com gajins e podem se juntar a uma delas, desde que a leve para viver junto à sua família. Essa gajin deverá aprender com sua sogra como “se tornar” uma cigana, sobretudo vestindo-se e comportando-se de maneira adequada.

¹² Uma discussão sobre o status da mulher na socialidade cigana à luz das teorias feministas contra-hegemônicas e descoloniais está sendo feita na tese de doutorado, a ser defendida em breve. Assumirei ali uma posição de que construir um conhecimento simétrico com minhas interlocutoras calins presume um não julgamento de sua visão de mundo a partir dos meus próprios construtos, o que, aliás, costuma ser feito por críticas feministas brancas ao mundo cigano. Na tese dedico um capítulo para mostrar como críticas partindo de mulheres não ciganas ao modo de vida das ciganas reverberam um discurso salvacionista com ranços colonialistas.

quando parte de seus pais, os filhos podem se recusar, caso não lhes agrade o/a pretendente. Ao mesmo tempo, um casamento não se dá só pela vontade destes, os pais devem dar a palavra final. Os calons se casam preferencialmente dentro deste circuito de acampamentos interligados. Seguindo uma tendência virilocal, quando um pai casa uma filha, ele a entrega a outra turma, da qual ela passa a fazer parte, por isso essa escolha pressupõe confiança, implica atualizar boas relações já existentes anteriormente¹³.

Durante uma negociação de casamento envolvendo duas famílias, cada parte tenta provar o “valor” de seu filho ou filha. No caso do noivo, seu valor está associado sobretudo ao “nome” de seu pai, ou seja, ao conjunto de atributos que confere prestígio a um homem calon, ligados à sua capacidade de fazer circular seu dinheiro e influência (cf. FOTTA, 2018). O “nome” do sogro interessa ao pai da calin, pois lhe dá segurança de que ele está entregando a filha para uma turma que irá dar a ela uma boa vida. Já o valor da noiva está associado à sua “vergonha”, que no caso do primeiro casamento de uma jovem é intimamente ligado à sua virgindade. Casar uma filha virgem é provar que não somente ela, mas toda sua turma de origem possui vergonha. A festa de casamento é erigida, assim, como uma prova e celebração da virgindade da calin. Casamento e virgindade andam juntos, por isso mesmo o nome dado às uniões posteriores de uma calin muda, passa a ser “juntamento”¹⁴. Após o primeiro casamento, é possível e muito recorrente acontecerem separações¹⁵, mesmo assim, a mulher pode manter sua vergonha, desde que não tenha traído o marido e que trate logo de arranjar outro pretendente e só poderá voltar a ter relações sexuais quando se casar novamente. A atualização da “vergonha” é um processo constante durante toda a vida de uma calin ou de um calon, mas o casamento, ligado a virgindade, constitui um momento auge, ele é crucial para determinar a “boa fama” de uma mulher.

Um ciclo ritual de casamento entre os calons mineiros é composto por um conjunto de celebrações: se inicia com um grande festejo no interior de um acampamento, que pode durar vários dias e noites; no penúltimo dia acontece o casamento na igreja católica e é encerrado no dia seguinte com a cerimônia de “entrega da noiva”. Esta última consiste em um rito no qual os parentes mais próximos dos noivos dão conselhos ao casal, no interior da nova barraca onde irão morar. Somente a partir desta noite o casal estará liberado para ter relações sexuais. Depois que a calin foi “entregue” ao marido, ela deve mostrar seu valor, provar que possui “vergonha” através da comprovação de sua virgindade. Após o primeiro ato sexual do casal, a esposa mostra (ou mostrava) aos parentes do marido o lençol ou o tecido interno do vestido, manchado com a “honra” da calin¹⁶. O

¹³ Essa política de trocas que inclui a negociação dos noivos e a circulação principalmente de mulheres, não deve ser encarada no sentido de objetificar as pessoas, na medida em que não se pressupõe, nesse contexto, uma ideia de troca como aquisição de propriedade, na esteira do que já mostrou Strathern (1992, 2006) para os Hagen. Para os calons, dar uma filha equivale a doar parte de si mesmo, pressuposto ligado tanto à noção de pessoa calon – entendida como um composto de relações entre parentes, não existindo fora dessas relações (STRATHERN, 2006; LEENHARDT, 1997; FERRARI, 2010) – quanto à construção do parentesco como “mutualidade do ser” (SAHLINS, 2011), ou seja, como uma continuidade existencial entre o eu e aqueles que compõe sua família.

¹⁴ A mesma expressão aparece em Gay y Blasco, entre os Gitanos de Madrid: “*se há juntado con*” (GAY Y BLASCO, 1999: 77) e a autora observa a mesma relação entre a mudança do termo e a inseparabilidade das noções de casamento e virgindade.

¹⁵ Os calons contam que nos tempos mais antigos, quando andavam em tropas, a separação era quase impossível, vista como um escândalo moral dentro das famílias. Essa mudança atual é nítida nos acampamentos. Enquanto os casais acima de 40 anos estão juntos há décadas, a maioria dos casais mais jovens já passaram por dois, três, quatro ou mais juntamentos.

¹⁶ Algumas calins afirmam que a prática de se provar a honra ficou no passado e hoje não se mostra mais. Outras dizem que o que mudou nos últimos tempos foi a obrigatoriedade de mostrar o lençol para uma ampla gama de parentes. Os homens não querem vê-lo, “têm vergonha”, ou as mulheres “acham vergonha” ter que mostrar aos homens, sendo objeto de conferência apenas da sogra ou de mulheres mais próximas, que, depois, transmitem aos homens a sua confirmação. E ainda há outras que me descreveram a prática como extremamente atual, contando orgulhosas que inclusive guardavam o lençol com a sua “honra”.

termo aparece assim para designar o fluido decorrente do defloramento da mulher. Todas as descrições que obtive do que elas denominam “honra” nesse sentido foram muito próximas: “é uma mancha de cor amarelada”; outra me disse “possui três cores diferentes, que vai do amarelo ao marrom”; ou ainda “é uma mancha de uma cor meio amarela, meio bege, meio escura, parece café com leite”. Minhas interlocutoras também destacaram o fato de a “honra” ganhar um formato de flor no lençol em que ela foi derramada. Diferentemente do que se pode aferir em outros contextos, em que o defloramento está relacionado ao rompimento do hímen e o fluido corporal relacionado a este processo é o sangue, as próprias calins me advertiram de que não é disso que se trata, quando as questionei. A “honra” não é o sangue. O sangue pode vir após a “honra”, mas esta última é distinta, é outro fluido, tem outro aspecto, outra coloração e só é derramada pela mulher uma única vez.

Os gitanos de Jarana, na Espanha, costumam dizer que “a mulher leva a honra dentro de seu corpo” (GAY Y BLASCO, 1999: 93). Paloma Gay y Blasco descreve em seu trabalho sobre os ciganos madrilenos uma concepção de “honra” muito semelhante à dos calons mineiros:

Os Gitanos de Jarana acreditam que dentro do corpo de uma mulher virgem há uma *uva*, uma espécie de grão duro branco ou acinzentado, do tamanho de um pequeno grão-de-bico, que contém sua *honra*. Essa seria um fluido amarelo que é derramado, e, portanto, perdido, quando uma mulher é penetrada por um homem pela primeira vez ou quando ela é deflorada por uma mulher profissional (a *ajuntadora*) durante a cerimônia de casamento. (GAY Y BLASCO, 1999:91, tradução minha)

O defloramento no contexto descrito pela autora não é realizado pelo marido durante o ato sexual, mas sim por uma cigana mais velha, com experiência, denominada “defloradora”, que, primeiro examina a coloração e a estreiteza da genitália e depois envolve um lenço branco no dedo indicador, penetrando-o na mulher até romper a “uva” que guarda dentro dela a “honra”. A explicação das calins mineiras, que relacionam a mancha da “honra” a um formato de flor, também possui uma versão muito parecida em Gay y Blasco: “A *ajuntadora* repete o procedimento (...) até obter as manchas amarelas que são chamadas ‘rosas’ ou ‘flores’: ela faz um nó no lenço e, depois que ele está seco e o nó desfeito, elas de fato se assemelham a flores” (GAY Y BLASCO, 1997: 527, tradução minha).

A autora, intrigada com a explicação que vincula um aspecto crucial da construção cigana do corpo feminino a um fluido corporal desconhecido por ela, conta que foi buscar com vários médicos informações sobre a “explicação biológica” (GAY Y BLASCO, 1999: 97) deste líquido amarelado. Depois de muitas negativas sobre a existência deste fluido, quando já estava quase convencida de que não iria “solucionar esse mistério” (idem: 99), 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 (idem: 99). A experiência de conseguir localizar na medicina ocidental tal explicação para a “honra” cigana serviu, segundo a autora, para corroborar sua conclusão, seguindo a linha argumentativa de Butler (2017), de que o dado na diferenciação dos corpos de homens e mulheres é também uma construção: “nem a honra nem as glândulas de bartholin correspondem ao que vem sendo descrito por antropólogos como ‘o fato óbvio da diferença biológica do sexo’” (GAY Y BLASCO, 1997: 99). E completa:

No discurso popular inglês, assim como entre os não ciganos na Espanha, uma mulher é mulher porque possui uma vagina, seios e certas quantidades de hormônio, não porque possui glândulas Bartholin. Entre os Gitanos, uma mulher é mulher porque possui

– ou possuiu – a honra dentro de seu corpo. Assim como a vagina ou o pênis antropológico, a *honra* é uma ‘construção constitutiva’. (GAY Y BLASCO, 1997: 531, tradução minha).

Gay y Blasco faz assim uma valiosa observação sobre a centralidade da “honra” na construção do corpo feminino entre os gitanos, demonstrando como os significados sobre o que constitui o corpo e a produção das diferenças sexuais são sensíveis aos distintos contextos em que são produzidos. Chama a atenção, 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 e acaba contribuindo para reforçar a ideia de “ciência com C maiúsculo” (STENGERS, 2017: 4; LATOUR 2001: 16), que se distancia das práticas tidas como menores, já que “não comprovadas”. Dito de outro modo, a busca de Gay y Blasco pela confirmação da “honra” através da ciência ocidental parece resultar de uma insistência em se estabelecer o “real” significado das coisas. Paraphraseando Isabelle Stengers, o problema de se colocar questões do tipo “o que está e o que não está autorizado a ‘realmente’ existir” é justo o “realmente” contido na frase:

Os cientistas estão contaminados, é claro, assim como quem admite que eles têm autoridade para decidir o que existe objetivamente. Mas quem alega ser animista, quem afirma que as rochas “realmente” têm almas ou intenções, como os seres humanos, também pode estar contaminado. É o “realmente” que importa aqui, uma ênfase que marca o poder polêmico associado à verdade. (STENGERS, 2017: 7)

Nos relatos das calins mineiras, a “honra” também aparece como um elemento corporal feminino, uma das singularidades que constitui a mulher cigana. A “honra” é claramente descrita pelas calins como um atributo do corpo da mulher virgem, como uma propriedade física. A relação aqui é de correspondência direta e literal: a “honra” é o nome dado ao líquido amarelado derramado pela menina virgem. Assim que a calin ou o marido mostra para seus parentes o tecido manchado com a “honra”, a família dos noivos trata de espalhar que a menina e sua família “possuem vergonha”. Ao mesmo tempo, o nome escolhido para o líquido 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, semelhante à vergonha. A “honra” para os calons, portanto, ao contrário da conclusão de Pitt-Rivers para o caso de Andaluzia, não está mais intimamente ligada ao polo masculino. Em seu sentido corporificado, a honra está diretamente ligada à calin. Já em seu sentido moral, que aparece como consequência do primeiro sentido, a honra está ligada à ambos os gêneros – a mulher é honrada por ter mantido a virgindade até o casamento, ao mesmo tempo que sua honra se estende a seu pai e a todas as pessoas que compõem sua turma. A “honra” é, portanto, em seu conjunto de significados, um desdobramento fundamental da noção de “vergonha”.

Sangue

Custaram-me alguns anos de convivência entre as calins para que eu escutasse tal descrição corpórea da “honra”. Até então, eu acreditava que a prova da virgindade de uma cigana se dava através do sangue. Florência Ferrari, em sua tese sobre calons que vivem em São Paulo, descreve um fenômeno semelhante, também nominado pelas calins como “prova da honra”:

(...) em contraste com a menstruação, o sangue de uma moça virgem durante a noite de núpcias é sinal de “pureza”. Dias após o casamento, a noiva deve “apresentar a honra”, a “prova”, um pano que deve ser mostrado manchado, e que depois é “guardado a vida toda” (FERRARI, 2010: 142).

Ferrari afirma que o que as calins chamam de “honra” é o sangue advindo do rompimento do hímen. Entretanto, não está claro no material etnográfico apresentado por ela se essa correspondência é feita pelas calins ou se é fruto de uma dedução aparentemente óbvia da própria autora. Ao estabelecer uma equivalência entre a “honra” e o sangue, Ferrari conclui que: “a virgindade’, a ‘honra’ são referidas por outros calons nesse contexto em termos de ‘pureza’, vergonha, laje. Esses substantivos equivalentes descrevem um estado interior preservado da contaminação pelo exterior” (idem: 142).

Em sua leitura, a “honra” a que se referem os calons na “prova da honra” é uma metonímia para o sangue e uma metáfora para a virgindade. Para essa autora, portanto, a “honra” não possui um sentido literalmente corporificado, seria apenas uma palavra que pode substituir o termo “vergonha” em alguns dos seus sentidos, funcionando como termo sinônimo, como ela reforça em outra passagem:

Entre os calons não existe uma disjunção entre o conceito de honra e o conceito de vergonha; honra e vergonha estão, por assim dizer, do mesmo lado da moeda (...) honra e vergonha se aplicam igualmente a homens e mulheres, embora possamos dizer que o termo mais corrente é “vergonha” (idem: 82).

Outra conclusão que pode ser depreendida da equivalência feita por Ferrari entre “honra” e sangue, seria que o sangue possui duas dimensões, uma relacionada à pureza – quando se trata do sangue do defloramento – e outra impura, no caso do sangue menstrual. O que se apresenta entre os calons mineiros, em contraponto, é que existem diferenças significativas entre os termos “honra” e “vergonha”. Tanto a “honra” como o sangue menstrual são fluidos que colocam o corpo da mulher no centro do seu sistema moral, atuando como importantes mediadores entre o interior e o exterior do corpo, entre corpo inferior e superior, entre as relações homem/mulher. Seus efeitos, no entanto, são bem distintos, estando cada um destes fluidos localizados pelos calons em lados opostos das noções de impureza/sujeira implicadas na lógica da vergonha. A “honra” é vista como um fluido puro, já que ligado à prova da virgindade da calin, de sua decência, materialidade de sua vergonha. O sangue como fluido feminino, por sua vez, ao contrário do que conclui Ferrari, não parece possuir dimensão pura, é sempre sujeira e impureza.

Uma divisão fundamental entre parte superior e inferior atravessa a concepção de corpo entre ciganos de várias partes do mundo, invariavelmente ligada a noções de honra e/ou vergonha, mas cujos significados dados a essas noções possuem transformações, formando uma espécie de sistema com distintas versões. Para Gay y Blasco (1999), entre os gitanos madrilenos, cobrir o baixo ventre¹⁷ das mulheres se relaciona à necessidade de tirá-los da vista dos homens, garantindo que seus corpos não despertem desejos masculinos. Esta parte do corpo está, portanto, ligada à excessiva sexualidade e a mulher ao cobri-la, demonstra sua honra, pois não provoca os homens. Em grande parte da bibliografia cigana na Europa e

¹⁷ Usarei aqui os termos “alto ventre” e “baixo ventre”, em continuidade com a literatura especializada, para designar as partes superiores e inferiores, tendo a cintura como marco da divisão.

nos Estados Unidos¹⁸, contudo, as noções de honra e/ou vergonha se associam a ideias acerca do potencial poluidor/contaminador da parte inferior do corpo feminino, dando sustentação para a obrigatoriedade do cobrimento do baixo ventre (OKELY, 1983; GROOPER, 1975; SUTHERLAND, 1986; STEWART, 1997; ENGEBRIGSTEN, 2007). Variações em torno do termo “marime” na língua romani (na maioria das vezes traduzido como “poluição”) aparecem em várias delas.

Um dos primeiros trabalhos a tratar do tema foi a dissertação de Carol Miller (1968) sobre os Rom Machwaya americanos. Miller argumentou que entre os rom, “marime” é usado em dois sentidos: primeiro, como a condição de impureza/contaminação [*defilement*] da parte inferior do corpo, sobretudo das áreas genitais e anais femininas; e também como uma condição de mácula pública da pessoa, de sua rejeição social, quando desrespeitam as regras morais, os rituais de limpeza rom e a separação entre alto e baixo ventre¹⁹. “Marime” é ao mesmo tempo uma impureza corpórea e moral. Na obra de Anne Sutherland (1986) sobre um povo rom em Barvale (Califórnia), também aparece o termo nativo “marime”, explicado por ela seguindo a mesma linha de Miller. Segundo a autora, a mulher em relação ao homem, estaria no polo potencialmente poluidor, evitando-se o contato ou a visão de suas partes baixas. O termo *lashav*, traduzido por ela como vergonha [*shame*], aparece articulado com o idioma da poluição (SUTHERLAND 1986: 258)²⁰. Entre os rom húngaros etnografados por Michael Stewart, os valores morais que separam rom e *gázos* (não rom) são organizados a partir de ideias sobre sujeira/limpeza e impureza/pureza: “eles se consideram ‘puros’, ‘respeitáveis, contrapondo-se aos *gázos* ‘sujos’” (STEWART, 1997: 204), ainda que “seu discurso foque mais a noção de vergonha do que a de impureza” (idem: 210, tradução minha). Segundo o autor, os não ciganos são sujos justamente por desconhecerem as regras de separação entre a parte superior (pura) e inferior (poluidora) do corpo. Estas regras incluem principalmente práticas de lavagem (nunca misturar a água usada para lavar utensílios de cozinha – que são ligados à boca, parte mais pura do corpo – com a água usada para lavar roupa, contaminada pelo baixo ventre) e também a maneira de se vestir: é considerado vergonhoso para mulheres usar casacos longos ou vestidos de peça única, que desconsideram a divisão dual do corpo. Elas tampouco usam calças (idem: 208). Já Cătălina Tesăr, ao escrever sobre os rom cortorari da Romênia, argumenta sobre uma fusão de significações dadas por eles para a divisão do corpo: por um lado, segundo ela, a necessidade de se tampar o baixo ventre está baseada no controle dos desejos masculinos, seguindo a trilha de Gay y Blasco; por outro, mostra que os cortorari “consideram a parte inferior do corpo feminino mais suja [*unclean*] e potencialmente poluidora [*defiling*]” (TESĂR, 2012: 135, tradução minha), realizando também rituais de separação de objetos limpos dos contaminados pelo corpo da mulher²¹.

¹⁸ Enquanto no Brasil o termo “cigano” é usado para englobar diversos povos e famílias que assim se identificam (posuindo também seus etnônimos próprios, como calon, rom, sinti, entre outros), na Europa e Estados Unidos, convencionou-se a partir dos próprios movimentos roma, o uso do termo “roma” ou “rom” para aglutinar essas multiplicidades, sob o argumento principal de que o termo “gypsy” é historicamente carregado de discriminação.

¹⁹ Miller esclarece que essa divisão do “marime” em dois sentidos é puramente analítica, não se apresentando assim para os rom, que os concebem de maneira imbricada.

²⁰ Nos trabalhos de Miller e Sutherland, assim em grande parte dos que vieram em seguida tratando do tema, há uma grande dívida à teoria de Mary Douglas (2014) sobre a função dos rituais de limpeza como ordenadores e sistematizadores da desordem da experiência, responsáveis por criar, assim, as separações entre interior e exterior, e, no fim das contas, definindo a unidade do grupo. No meu caso, me afasto destas explicações de tipo funcionalista, admitindo apenas a coincidência entre os termos calon “impureza”, “sujeira” também usados por Douglas.

²¹ Esses rituais no caso cortorari pressupõem o não contato da parte inferior do corpo feminino e de suas roupas com utensílios domésticos, roupas masculinas e recipientes e objetos ligados aos animais, que também são passíveis de poluição (por exemplo, não lavar roupas femininas no recipiente dos cavalos, não sentar menstruada na caixa onde se guarda

O tema no Brasil, em suas primeiras aparições em escritos acadêmicos, conforme já chamou atenção Ferrari (2010), é tratado de maneira solta e subestimada, como no livro de Moacir A. Locatelli (1981) sobre ciganos do Rio Grande do Sul, resultado de sua dissertação de mestrado. Ele enumera práticas rebaixadas por ele a “crenças” e “superstições”, dentre elas: “uma mulher é considerada impura da cintura para baixo, e, no caso de um cigano tocar a saia da mulher depois de comer, sem antes lavar as mãos, ele se torna marimay (impuro)”. Ou ainda: “se um cigano lavar as mãos numa pia destinada à lavagem de roupa ou panela, é marimay” (LOCATELLI, 1981: 82). Na etnografia de Maria Lourdes Sant’Ana (1983) sobre ciganos rom de Campinas (sobretudo entre os Kalderash), ela afirma: “a criança e a mãe deixam de ser impuras no momento do batismo cigano. O pai não pode tocá-las, senão se tornará um ‘marimé’ (impuro) e isto lhe dará azar na vida (...)” (SANT’ANA, 1983: 97). Segundo esta autora, ainda: “a impureza está intimamente relacionada com o sangue” (idem: 97). Já a tese de Flôrenci Ferrari (2010) sobre calons de São Paulo é o primeiro trabalho brasileiro preocupado com uma análise antropológica refinada sobre a centralidade da separação entre a parte inferior e superior do corpo e das concepções de poluição/sujeira/impureza que acometem o baixo ventre da mulher, bem como o primeiro esforço de uma comparação com outros contextos etnográficos: “embora o termo *marime* esteja ausente do vocabulário calon, a noção de *poluição*, como uma dimensão do sagrado, parece em pleno funcionamento” (FERRARI, 2010: 83).

Entre os calons mineiros se observa, em continuação a essa série de outros exemplos ciganos, um modo de pensar a construção do corpo como dividido em alto e baixo ventre. Os vestidos das calins acompanham essa divisão: da cintura para cima podem ter grandes decotes e fendas nas costas, na barriga, nos seios. Da cintura para baixo, nada pode ser mostrado e a saia é sempre longa e rodada, para nem mesmo marcar as curvas da mulher. Na explicação dos calons e calins, a zona que incita o apetite sexual está localizada na parte inferior do corpo, nas curvas arredondadas dos glúteos, no formato das pernas, enquanto a parte superior do corpo feminino não é vista como fonte libidinal. Os seios, por exemplo, para os calons é uma parte do corpo que não desperta volúpia, estando estritamente ligada ao ato de amamentar. Por isso, uma calin não se constrange em sacar a parte de cima do vestido que cobre os mamilos e amamentar uma criança na frente de qualquer um. Enquanto a parte superior pode ser mostrada, tapar o baixo ventre é uma atitude crucial para a manutenção da vergonha feminina, já que contribui para o controle dos desejos masculinos. É comum escutar que “as calins tem vergonha, pois se vestem com pudor, enquanto as gajins são sem vergonha, andam de shortinho, com as pernas à mostra”.

Em uma primeira camada da análise, os calons separam o alto e baixo ventre da mulher partindo de um discurso que opõe uma parte do corpo inocente, imaculada – que pode ser vista – a outra que estimula o erotismo e a libido e que por isso deve ser tapada, similar ao que propõe Gay y Blasco (1999) para os ciganos de Madri. Mas há ainda no baixo ventre um sentido negativo que se soma ao desejo, ligado a ideia de sujeira e de contaminação, tendo o sangue um papel importante. Neste caso, não é a visão o principal sentido a ser reprimido pelo vestido, mas sim o contato. O sangue menstrual é considerado sujo, uma impureza que

sai do corpo da mulher. Conforme me explicou a calin Luzia²²: “quando a gente está menstruada, está em um momento impuro, daquela sujeira saindo do corpo”. E completou: “em nosso corpo circulam muitas coisas. Tudo que é bom fica, tudo que sai é impureza. Se o sangue fosse puro, ficava no corpo”. Essa foi uma das poucas vezes em que recebi uma explicação mais detalhada sobre o caráter impuro do sangue menstrual. Das outras tentativas de perguntar diretamente sobre esse assunto para as calins, elas sempre se esquivavam, de modo que, o restante das informações que obtive sobre este tema foi a partir de conversas espontâneas, motivadas por algum acontecimento. As calins e os calons não gostam de falar sobre menstruação, pois consideram um assunto repugnante e motivo de vergonha. Quando uma calin está próxima da menarca, a mãe lhe chamará para uma breve conversa, explicando apenas aspectos práticos de como usar absorventes. Nada mais profundo que isso deve ser falado. Alguns relatos sobre os motivos de tirarem as meninas da escola ainda com pouca idade giram em torno do fato de algumas disciplinas ensinarem detalhes sobre o funcionamento do corpo, dos órgãos sexuais e dos fluidos relacionados a eles, o que, do ponto de vista calon, “é vergonha”.

Na relação entre os gêneros, o sangue menstrual é um tema proibido. Uma mulher nunca deve falar sobre menstruação com seu marido, uma filha não menciona o assunto perto do pai e um casal não cogita ter relações sexuais enquanto a calin estiver em seu período menstrual. Nas situações em que fiz a pergunta a diferentes amigas sobre o porquê não se pode fazer sexo estando menstruada, elas me responderam ruborizadas e um tanto chocadas pelo fato de minha questão considerar essa possibilidade: “que nojo!”, “não pode, faz mal!”, “isso é vergonha!”. É preciso manter os homens e seus objetos pessoais longe da sujeira propiciada pelo sangue. Em uma conversa, algumas calins comentavam sobre outra que tinha dificuldades de arrumar um bom marido, pois tinha “fama de porca”: “ela deixa calcinha suja de menstruação misturada com as roupas e os homens veem. Cigano não aceita ver essas coisas”, disse uma delas. Quando nasce uma criança na família, uma cigana mais experiente é designada para curar seu umbigo; esta, entretanto, não poderá fazê-lo se estiver menstruada. Alguns ritos religiosos preconizados por igrejas pentecostais frequentadas por algumas calins, também não são feitos por elas caso estejam no período menstrual.

Os exemplos ilustram a concepção calon do sangue menstrual como um fluido “sujo”, “impuro”, que traz malefícios àqueles com os quais ele entra em contato, e, portanto, deve ser mantido longe das partes superiores dos corpos, afastado dos bebês, dos homens, das práticas religiosas²³. Tais preceitos geram rituais de separação entre os calons semelhantes aos mostrados em outras etnografias ciganas ao redor do mundo (SUTHERLAND, 1986; STEWART, 1997; TESÁR, 2012; LOCATELLI, 1981; FERRARI, 2010), que consistem em evitar a contaminação pelo fluido menstrual de qualquer coisa ou pessoa, principalmente aquelas

²² Optei por mudar o nome de todas as interlocutoras no presente artigo para preservá-las, já que trato de assuntos bastante íntimos.

²³ Luisa Elvira Belaunde mostra a recorrência de concepções sobre o potencial perigoso e muitas vezes poluidor do sangue em contextos indígenas. Entre os Bororo, segundo ela, todo o sangue que sai do corpo, incluindo o menstrual “é considerado sujo e perigoso para todos que não sejam seu dono. (...) também é necessário se proteger da contaminação do sangue e dos fluidos expulsos dos corpos dos outros. As mulheres menstruadas e parturientes se mantêm em reclusão, evitam comer carne de animais que possuem muito sangue, para não afetar o equilíbrio do fluxo de sangue dos demais e para controlar o próprio fluxo de sangue” (BELAUNDE, 2005: 65, tradução nossa). Em outro momento da mesma obra ela afirma: “a ideia de que o contato com o sangue menstrual malogra os artefatos é comum na Amazônia. As cerâmicas recém-feitas se quebram ao serem queimadas por uma mulher menstruada. As armadilhas de caça e de pesca dos homens perdem sua eficácia (...) (idem: 134). Marina Vanzolini, em seu trabalho entre os Aweti no Xingu, comenta sobre os perigos do sangue e suas gradações de acordo com gênero e papel social: “o sangue menstrual é perigoso sobretudo para os xamãs, é mesmo letal para eles; os meninos da casa, se consumirem uma comida feita por mulher menstruada, terão no máximo dor no peito (*pozy`a aty*), e as mulheres não são normalmente contamináveis” (VANZOLINI, 2010: 138).

que envolvem o corpo masculino. Assim, os vestidos são em geral lavados separadamente das roupas masculinas; quando uma mulher está menstruada, ela deve fazer almoço antes de tomar banho para evitar que toque em suas partes íntimas e logo depois encoste as mãos contaminadas na comida que o marido irá consumir; não misturam bacia usada para lavar roupa com vasilhas de alimentos. Ou ainda, se por acaso um utensílio de cozinha cair no chão da barraca e a calin passar com a barra de seu vestido por cima, o primeiro deve ser imediatamente descartado, pois “fica sujo” e o homem não poderá usá-lo para comer. A permanência da sujeira causada pelo contato de superfícies com as partes contaminadas pelo sangue feminino parece ter relação com uma ideia calon de continuidade substancial entre coisas e pessoas, e possui consequências ligadas ao azar, traz infortúnios, principalmente relacionados a destruições amorosas. As explicações sobre o que aconteceria a um calon que entra em contato com estes objetos contaminados são dadas nos seguintes termos: “traz má sorte”, “a vida dele não vai pra frente”, “o casal separa”, “traz infelicidade pra vida dele”, “o homem pode ficar impotente” e variações em torno disso.

Um dos riscos que envolvem o contato com o sangue menstrual parece estar intimamente relacionado à noção calon de “feitiçaria”. Diferente de outros contextos, como o afro-brasileiro no qual a feitiçaria aparece como interna à religião, como “seu outro lado”, sendo indissociável a ela, como sugere Barbosa Neto (2012: 315), entre os ciganos o “feitiço” ocupa um lugar difuso e descodificado, que atravessa as diversas escolhas religiosas que compõem os acampamentos mineiros. Observa-se tanto nas famílias que se consideram católicas quanto nas que frequentam alguma igreja pentecostal nas suas diversas variáveis, um compartilhamento das noções sobre o modo de funcionamento, a eficácia e as consequências do sistema de feitiçaria, intimamente ligado à noção de “vergonha”. A palavra “feitiço” é comum no vocabulário dos calons, que às vezes também a substituem por “trabalho” ou “amarração”.

Em certa ocasião, acompanhei a calin Leda e sua filha Camila em uma visita à barraca de sua irmã, Tânia, que vivia em outro acampamento. Esses encontros costumam acompanhar carinhosas trocas de dádivas entre as parentes e, neste dia, enquanto a anfitriã mexia em seus baús para presentear a irmã e a sobrinha com pequenos badulaques, tirou de um deles um grande saco de vestidos usados. Ao verem aquilo, Leda e Camila ficaram alucinadas para ver os vestidos, com esperanças de que Tânia lhes presenteasse com ao menos uma peça. No entanto, ela prontamente se recusou, dizendo que eram da filha, que se casou com um cigano abastado e por isso, acumulava vestidos. Mesmo que a jovem não os usasse mais, Tânia não poderia passá-los para frente: “depois vocês cortam um pedaço dele e deixam pelo chão, alguém passa, vê e leva o pano pra fazer feitiço. Todas as ciganas têm inveja da Letícia porque casou com homem rico”. Tal hipótese parecia muito verossímil à Tânia porque provavelmente para que as parentes usassem um vestido da filha, ele teria que passar por ajustes, o que poderia ocasionar algum corte e sobra do tecido. Diante da explicação, Leda e Camila contra-argumentaram, dizendo que iriam tomar o máximo de cuidado, que toda vez que há uma sobra de tecido ou mesmo um vestido que elas não usam mais, elas queimam toda a peça até que ela se dissolva completamente. Além disso, não iriam contar para ninguém que os vestidos eram de Letícia: “é vergonha pra gente vestir roupa dos outros”, diziam. Depois de muito insistirem, Tânia finalmente cedeu e mostrou-lhes os vestidos da filha, deixando que levassem uma peça para cada, desde que cumprissem o combinado: o segredo sobre a procedência dos vestidos e a imediata queima de qualquer tecido descartado.

As suspeitas de que alguém foi “enfeitiçado” ou “amarrado” (ou foi vítima de uma tentativa) são recorrentes. Nas conversas que presenciei sobre o assunto, as calins especulavam quem seriam as possíveis feitiçeras e as desconfianças sempre recaíam em ciganas de outras barracas, mas, por outro lado, era alguém com certo grau de proximidade, podendo ser inclusive da mesma turma. O feitiço calon é – conforme sugeriu Vanzolini (2010) sobre o feitiço Aweti – uma forma de influência sobre a vida de outras pessoas, nesse sentido, se aproxima do parentesco, já que ambos são feitos “através da circulação e manipulação de coisas que operam como partes destacáveis das pessoas” (VANZOLINI, 2010: 8). É importante destacar também que o feitiço calon, até onde tive conhecimento, é quase exclusivamente direcionado ao domínio amoroso. Aqui difere do que mostra Vanzolini sobre o sistema de feitiçaria xinguana, que tem o feitiço como a principal causa de morte entre os indígenas daquela região. No caso calon, o feitiço não costuma matar, mas é orientado a fazer e desfazer casais, trazer reverses ligados à vida amorosa e à capacidade sexual da pessoa. Conseqüentemente, ele vem de perto, parte de pessoas da rede de convivência da vítima, e, segundo os calons, é motivado por ciúmes, inveja ou paixões não correspondidas. A vida dos acampamentos é movida por um fluxo constante de rompimentos, separações e novos juntamentos, e, nestes movimentos de cortes e rearranjos, atravessados por desavenças, intrigas, fofocas e disputas, as pessoas estão constantemente desconfiando da feitiçaria como um dos agentes responsáveis pelas brigas e separações.

O feitiço calon se dá a partir de técnicas variadas, envolvendo objetos distintos. No entanto, os que mais escutei falar envolviam os tecidos pessoais (principalmente o vestido das calins ou qualquer peça que teve contato com a parte inferior dos corpos masculinos e femininos) e a fotografia. Ambos os casos têm como princípio comum de funcionamento – cada um à sua maneira – a ideia de uma continuidade entre parte e todo, entre coisas e pessoas, entre os objetos e seus donos. A feitiçaria calon em todas suas variações é também aquela que dispensa um mediador sobrenatural, sua eficácia é resultado de um fluxo direto que atravessa estes agentes, humanos e não humanos. Sua lógica, como já mencionei, parece funcionar por analogia a que envolve a construção parentesco – no qual os parentes são extensões um dos outros, são constituídos a partir de uma continuidade entre eles (SAHLINS, 2011; VANZOLINI, 2010) – e também da pessoa, pensada como uma multiplicidade de agentes dentro de si (STRATHERN, 2006; LEENHARDT, 1997). O feitiço assim, também se utiliza deste princípio de continuidade em que qualquer parte destacável da pessoa continua sendo a pessoa e, como consequência, pode ser usada para prejudicá-la.

A modalidade de feitiço que nos interessa aqui é aquela realizada a partir do tecido, por suas conexões com o sangue²⁴. Como explicam as calins, este tipo de feitiço é feito a partir da captura de um pedaço retirado do vestido ou de uma calcinha, cueca ou calça da vítima, ou seja, sempre roupas que cobrem a parte inferior dos corpos. Nunca me foram contados ou demonstrados os detalhes da feitura do “trabalho” que se seguem à captura dessas partes do vestuário, porque, obviamente, ninguém admite conhecê-los, sob o risco de ser acusado de feitiçeiro. Mas o objetivo da ação é claramente manipular os objetos da pessoa (ou das pessoas), consideradas continuidades dela, com intuito de afetá-la diretamente²⁵. Segundo os relatos das calins, o feitiço com o tecido pode ser feito para separar um casal constituído, juntar duas pessoas em um casal ou ainda para se vingar de

²⁴ Para mais detalhes sobre o feitiço ligado às fotografias, consultar futuramente minha tese, em andamento.

²⁵ Princípios similares de magia por contigüidade atravessam a história da antropologia, desde Frazer (1982), depois Mauss (2003), retomados por Gell (2018), Vanzolini (2010) e muitos outros.

uma pessoa que trouxe a outra alguma desilusão amorosa. Neste último caso, o efeito do feitiço é ocasionar à vítima algum problema sexual, como a impotência masculina. O uso exclusivo nos feitiços dos tecidos ligados à parte inferior dos corpos reforça separação entre alto e baixo ventre e os perigos deste último: as calins afirmam que o pedaço do vestido sujeito ao roubo é sempre a saia ou a barra do vestido, nunca o corpinho. As roupas inferiores de um homem também são objeto de extremo cuidado: nunca são compartilhadas; um calon jamais empresta, doa ou “breganha” suas calças, enquanto as camisas podem circular livremente de um homem para outro. Calças e cuecas, quando descartadas, devem ser queimadas, assim como os vestidos das calins.

Segundo as calins, mais grave e eficaz do que fazer feitiço com a barra da saia, é fazê-lo com as roupas íntimas da pessoa, por isso, ter acesso a elas é extremamente difícil. Calons e calins tem verdadeiro pavor de que alguém roube suas peças íntimas. É comum na paisagem de um acampamento, ver os vestidos coloridos ou calças masculinas secando em um varal disposto ao ar livre ao lado das barracas, mas as calcinhas e cuecas nunca estarão à vista: são sempre colocadas na parte menos acessível do interior das barracas, bem ao fundo. O aumento do temor dos calons em relação ao uso de suas roupas íntimas como veículo para a feitiçaria traz indícios de que ela se relaciona às regiões genitais e bem provavelmente, ao sangue menstrual. Como já mostrei, os calons têm uma grande aversão ao tema do sangue e o consideram sujo, uma impureza que sai do corpo da mulher. Já mencionei relatos sobre a inutilização de vasilhas e panelas (objetos ligados ao ato de comer, relacionados à parte superior do corpo) quando elas acidentalmente encostam na barra do vestido de uma calin, ligada à parte inferior do corpo, aquela onde se localiza a sujeira e a impureza do sangue. O feitiço com o tecido para funcionar a partir dessa lógica: no caso, as roupas de baixo das calins, aquelas que têm contato com o sangue e que deveriam se manter separadas das roupas de cima e afastadas das roupas dos homens, são propositalmente manipuladas, postas em relação. E essa ação de continuidade, de fluxo, de não promover o corte necessário com sangue menstrual, é o que parece responsável por gerar consequências na vida das pessoas, por trazer, sobretudo, infortúnios amorosos.

Palavras finais

O significado do sangue para os calons não se resume ao sangue menstrual. O termo é também frequentemente usado para designar um dos sentidos do parentesco: os “parentes de sangue” são aqueles cujos vínculos passam pelo compartilhamento dessa substância. Ao mesmo tempo, o sangue não basta para ser parente, é preciso atualizar outros vínculos, como os de convivialidade, e, muitas vezes, compartilhar outras substâncias – o leite materno, por exemplo. O ato empreendido por uma mulher ao amamentar uma criança que é “filha de sangue” de outra calin produz um elo de parentesco da criança com a primeira, de modo que ela passa a ser considerada sua “filha de leite”. Esta criança será, por consequência, “irmã de leite” dos filhos de sangue da mulher que a amamentou. Irmãos de leite criam um forte vínculo de consanguinidade, sendo vetada a possibilidade de casamento entre eles, considerado um evento incestuoso.

Sem a pretensão de desenvolver esta discussão, o objetivo de mencioná-la aqui é apenas o de pontuar a relevância de outros fluidos na cosmologia calon, também agentes na produção do parentesco e da pessoa. Mas estes outros, inclu-

indo o sangue como fluido que faz parentesco, encontram-se em um plano distinto da dupla “honra” e sangue menstrual, focos deste artigo. Tentei demonstrar que ambos se conectam, por um lado, por serem fluidos genderizados, mediadores de relações a partir de seus efeitos ao saírem do corpo feminino. Tendo isso em comum, por outro lado, sangue e “honra” tomam direções opostas como agenciadores da noção de “vergonha”: a “honra”, como o fluido que prova a pureza da mulher, sua decência (ligada à sua virgindade) é liberada apenas uma vez. Após isso, seu baixo-ventre só libera impureza, sujeira, o sangue menstrual. Este último mobiliza todas as práticas de separação e distanciamento que devem ser constantemente empreendidas pelos calons: entre homem e mulher, entre alto e baixo ventre, entre ciganos e não ciganos; estes últimos considerados “sujos” e “sem-vergonha” por não se preocuparem com tais separações.

Recebido em 30 de janeiro de 2020.

Aceito em 21 de julho de 2020.

Referências

BARBOSA NETO, Edgar R. *A máquina do Mundo: variações sobre o politeísmo em coletivos afro-brasileiros*. Tese de Doutorado, Antropologia, Museu Nacional/UFRJ, 2012.

BELAUNDE, Luisa Elvira. *El recuerdo de Luna: Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, 2005.

BOURDIEU, Pierre. O sentimento da Honra na Sociedade Cabília. In: Peristiany, J.G. *Honra e vergonha: valores das sociedades mediterrâneas*. Lisboa: Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 1988. pp. 157-196.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. São Paulo: Perspectiva, 2014.

ENGBRIGTSEN, Ada. *Exploring gypsiness: power, exchange and interdependence in a Transylvanian village*. Oxford: Berghahn Books, 2007.

FERRARI, Florência. *O mundo passa: uma etnografia dos calon e suas relações com os brasileiros*. Tese de Doutorado, Antropologia, USP, 2010.

FRAZER, James G. *O Ramo de Ouro*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.

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

- GAY Y BLASCO, Paloma. A “Different Body”? Desire and Virginty Among Gitanos. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 3 (3): 517-535, 1997.
- GAY Y BLASCO, Paloma. *Gypsies in Madrid. Sex, Gender and the Performance of Identity*. Oxford: Berg Publisher, 1999.
- GROOPER, Rena C. *Gypsies in the City: Culture Patterns and Survival*. Princeton: Darvin Press, 1975.
- GELL, Alfred. *Arte e Agência*. São Paulo: Ubu Editora, 2018.
- GUILLO Arakistain, Miren. La incorporación de la investigación: políticas de la menstruación y cuerpos reproductivos. *Revista Nómadas*, (39): 233-245, 2013.
- HOUPPERT, Karen. *La menstruación: Desmontando el último tabú femenino*. Barcelona: Ed. Juventud, 2000.
- LEENHARDT, Maurice. *Do kamo: La persona y el mito em el mundo melanesio*. Barcelona: Paidós, 1997.
- LATOUR, Bruno. *Reagregando o Social: uma introdução à teoria do Ator-Rede*. Salvador/Bauru: EDUFBA/EDUSC, 2012.
- LATOUR, Bruno. *A esperança de Pandora: ensaios sobre a realidade dos estudos científicos*. Bauru: EDUSC, 2001.
- LOCATELLI, Moacyr A. *O ocaso de uma cultura (Uma análise antropológica dos ciganos)*. Santa Rosa: Barcellos Livreiro e Editor, 1981.
- MAUSS, Marcel. Esboço de uma teoria geral da magia. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003. pp. 47-182.
- MILLER, Carol. *Macwaya gypsy marime*. PhD dissertation, University of Washington, 1968.
- OKELY, Judith. *The Traveller-Gypsies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- PERISTIANY, J. G. Honra e Vergonha numa Aldeia Cipriota de Montanha. In: PERISTIANY, J. G. (org.). *Honra e vergonha: valores das sociedades mediterrâneas*. Lisboa: Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 1988. pp. 139-156.
- PITT-RIVERS, J. “Honra e Posição Social”. In: PERISTIANY, J. G. (org.). *Honra e vergonha: valores das sociedades mediterrâneas*. Lisboa: Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 1988. pp. 11-61.
- SAHLINS, Marshall. What Kinship is (part one). *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 17 (1): 2-19, 2011.
- SANT’ANA, Maria Luiza. *Os ciganos: aspectos da organização social de um grupo cigano em Campinas*. São Paulo: FFLCH/Universidade de São Paulo, 1983.
- SANTIBÁÑEZ, M. B. Vázquez; GUTIERREZ, A. M. Carrasco. Significados y prácticas culturales de la menstruación en mujeres aymara del norte de Chile. Un aporte desde el género a los estudios antropológicos de la sangre menstrual. *Revista de Antropología Chilena*, 49 (1): 99-108, 2017.
- SARDENBERG, Cecilia M. B. De sangrias, tabus e poderes: a menstruação numa perspectiva socioantropológica. *Estudos Feministas*, 2 (2): 314-344, 1994.

SHIMURA, Igor. *Ser Cigano: a identidade étnica em um acampamento Calon itinerante*. Maringá: Amazon, 2017.

STEWART, Michael. *The Time of The Gypsies*. Oxford: Westview Press, 1997.

STENGERS, Isabelle. Reativar o Animismo. *Caderno de Leituras*, 62, 2017.

STRATHERN, Marilyn. "Qualified value: The perspective of gift exchange". In: HUMPHREY, C.; HUGH-JONES, S. (orgs.). *Barter, Exchange and Value: An Anthropological Approach*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 169-191.

STRATHERN, Marilyn. *O Gênero da Dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

SUTHERLAND, Anne. *Gypsies: The Hidden Americans*. Illinois: Waveland Press, 1986.

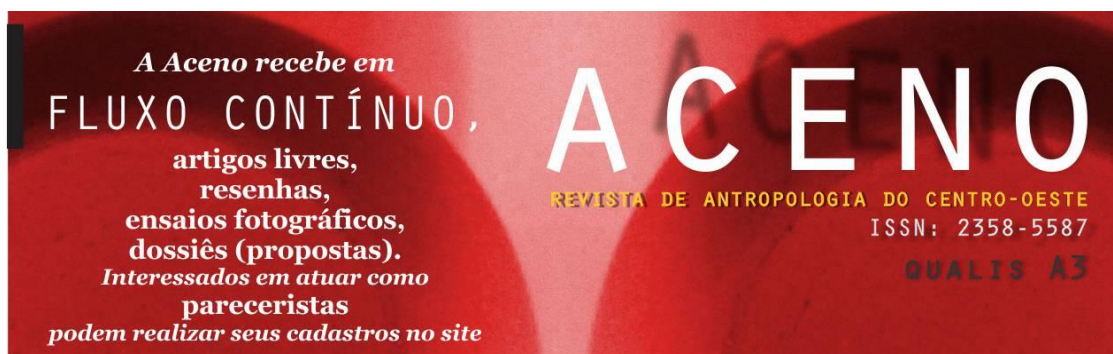
TESĂR, Cătălina. Becoming *Rom* (male), becoming *Romni* (female) among Romanian Cortorari Roma: on body and gender. *Romani Studies*, 22 (2): 113-140, 2012.

THIÉBAUT, Élise. *Mi Sangre: pequeña historia de las reglas, de aquellas que las tienen y de aquellos que las hacen*. Buenos Aires, Hekht Libros, 2017.

VANZOLINI, Marina. *A flecha do ciúme: o parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu*. Tese de Doutorado, Antropologia, Museu Nacional /UFRJ, 2010.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

ACENO, 7 (14): 137-156, maio a agosto de 2020. ISSN: 2358-5587
Dossiê Temático: O que carrega o sangue?



A Aceno recebe em
FLUXO CONTÍNUO,
artigos livres,
resenhas,
ensaios fotográficos,
dossiês (propostas).
Interessados em atuar como
pareceristas
podem realizar seus cadastros no site

ACENO
REVISTA DE ANTROPOLOGIA DO CENTRO-OESTE
ISSN: 2358-5587
QUALIS A3