

Introdução

Um objecto ambíguo

Simultaneamente estranhos e familiares, distantes e próximos, inquietantes e sedutores, marginais e cosmopolitas, os ciganos apresentam-se envoltos numa aura de ambiguidade. Não se pode dizer que sejam invisíveis, pois dificilmente passam despercebidos. Na verdade, os ciganos ocupam um lugar definido no senso comum e no imaginário dos não-ciganos, embora por força de representações que, de uma ou doutra forma, traem um considerável desconhecimento relativamente à sua maneira de ser. Não foram certamente eles que se auto-apelidaram de «ladrões», «vigaristas», «chicaneiros» ou «traficantes», mas é sob este prisma negativo que, em Portugal, continuam a ser olhados pela maioria dos seus vizinhos e concidadãos. Ao mesmo tempo, são-lhes atribuídas características exóticas, fundadas numa proveniência misteriosa, numa vida supostamente livre e errátil, a que se juntaria uma predilecção pela música, pela dança e por outras manifestações de alegria e sensualidade, perfazendo um quadro mais apelativo que o anterior, mas igualmente enganoso...

Não é meu objectivo passar em revista todo um vasto conjunto de ideias feitas que circulam a respeito dos ciganos, nem julgo ser esse o melhor caminho para deslindá-las. Mas vale a pena destacar, em primeiro lugar, justamente esta mistura de familiaridade e estranheza, de proximidade e distância, que reveste as comunidades ciganas de um carácter ambíguo, se não mesmo paradoxal. Nas palavras de Michael Stewart, que fez trabalho de campo entre os *rom* da Hungria, «os ciganos fazem parte do nosso mundo, e todavia são distintos da maioria de nós; habitam um mundo que nos é familiar, mas parecem oferecer um modo

alternativo de estar nesse mundo» (1997, p. 12).^{*} Eis uma boa maneira de introduzir a questão: os ciganos vivem nas mesmas cidades, cruzam as mesmas ruas, frequentam os mesmos estabelecimentos e consomem os mesmos produtos que os não-ciganos, e todavia distinguem-se deles, não naquela acepção vulgar em que todas as pessoas têm as suas particularidades, mas na acepção em que ser diferente se torna motivo de inquietação, de desconforto, de temor. Independentemente do lugar onde se encontrem e por mais variados e díspares que sejam entre si, muitos agrupamentos ciganos partilham esta condição ambígua ou paradoxal. Revelá-los nessa duplicidade constitui não só o objectivo central de uma investigação de cariz etnográfico, como também, por arrastamento, um apreciável desafio à imaginação antropológica.

Uma comunidade cigana da cidade de Lisboa junto da qual efectuei trabalho de campo é a principal referência empírica deste estudo. Escrevo «comunidade cigana» por uma questão de facilidade, reproduzindo uma fórmula usual – mas é indiscutível que ambos os termos necessitam de uma clarificação. O vocábulo «comunidade» costuma ser utilizado, de resto sem grandes pretensões de rigor, para delimitar um qualquer objecto de análise passível de ser tomado como um sistema social em ponto pequeno – digamos, um «grupo primário», na velha acepção de Charles Horton Cooley, ou uma «vizinhança», como propõe Appadurai (1996, pp. 178-188). A manifesta impossibilidade de circunscrever exactamente uma comunidade, segundo critérios numéricos, espaciais ou temporais, tem suscitado algumas reservas quanto à operatividade do conceito, fazendo esquecer o mais importante: que a existência de uma comunidade depende prioritariamente da atenção peculiar, prestada pelos seus membros, a um conjunto restrito de problemas, atenção essa que vai gerar, em determinadas circunstâncias, um efeito de reconhecimento ou de cumplicidade. Ou seja, a comunidade é, antes de mais, uma questão de sensibilidade, de susceptibilidade mútua, e neste sentido o conceito é seguramente aproveitável. Nas páginas que se seguem, ele servirá para indicar uma vizinhança composta por algumas centenas de pessoas que habitam num mesmo bairro urbano e que, apesar da sua condição de co-residentes – ou melhor, precisamente por causa dela –, vivem num estado de harmonia precária. Como iremos ver, a tensão é uma marca recorrente das relações entre

^{*} Conforme indicado nas referências bibliográficas, a tradução dos excertos de obras estrangeiras citadas no decurso deste ensaio é da responsabilidade do autor.

vizinhos ciganos e os conflitos são bastante frequentes. Dever-se-ia por isso falar de uma «vizinhança dividida», aproveitando uma expressão de Paloma Gay y Blasco – outra autora que, tal como Michael Stewart, será amplamente citada no decurso deste estudo. Porém, o facto de as pessoas que formam esta nossa comunidade ou vizinhança serem apelidadas de ciganas como que se sobrepõe às tensões e conflitos existentes, unindo-as em torno de uma série de preocupações, de aflições, de responsabilidades e interesses que só a elas dizem respeito, não se aplicando com a mesma propriedade aos demais habitantes do bairro. Trata-se de preocupações, aflições, responsabilidades e interesses que estruturam o conhecido jogo da pertença étnica, valendo, em princípio, para todos aqueles que, a uma escala translocal, se identificam e são identificados como ciganos – ou seja, para os ciganos usualmente entendidos como «povo» ou «etnia» (duas imagens etnograficamente relevantes mas, estas sim, com pouco ou nenhum valor científico).

É portanto no sentido de uma vizinhança tensa mas agregada por requisitos comuns, e que ao mesmo tempo se assume como parcela ou como amostra de um colectivo mais abrangente, que me refiro, a propósito do objecto deste estudo, a uma «comunidade cigana da cidade de Lisboa».

Quanto à expressão «cigano», são óbvias as ressonâncias com expressões equivalentes noutras línguas, nomeadamente *gitano* em castelhano, *gitan* ou *tsigane* em francês, todas elas presumivelmente derivadas de uma palavra grega medieval – *athinganos* – usada para designar uma seita herética oriunda da Ásia Menor (cf. Formoso, 1986, p. 11). Os primeiros documentos relativos à presença dos ciganos em Portugal acusam este termo, incluindo uma peça de Gil Vicente intitulada *A Farsa das Ciganas*, estreada em Évora no ano de 1521. Adolfo Coelho acreditava ser uma denominação espúria, preferindo os ciganos usar o nome de *calés* ou, mais raramente, o de *rons* ou *rones* (1995 [1892], p. 159). Ambas as expressões permanecem vivas na memória dos ciganos de Lisboa que, no entanto, também se servem do nome mais comum e, aparentemente, sem qualquer prurido. Ao longo deste estudo, restringir-me-ei aos termos «ciganos» e *calés* (*caló* ou *calon* no singular), uma vez que a expressão *ron*, não sendo desconhecida, parece ser atribuída a grupos de paragens mais distantes, presentidos em todo o caso como afins. De resto, como é sabido, existem múltiplas formas de designar este tipo de comunidades: além de *rom* ou *roma*, temos *gypsies*, *tinkers*, *travellers*, *zingari*, *sinti*, *manouches*, *lovara*, *kalderash*, *yéniches*,

mačvaja e ainda *halab*, *ghagar* ou *gbajar*, para citarmos apenas algumas denominações correntes na Europa, na América do Norte, no Egípto e no Sudão. Denominações correntes mas que dificilmente poderão ser consideradas como estáveis, acrescente-se, variando não apenas consoante se seja cigano ou não-cigano, mas também consoante se seja cigano em face de outros ciganos.

Naturalmente que a variedade não se confina ao plano terminológico. São assinaláveis as diferenças e até as disparidades entre grupos ciganos dos mais diversos cantos do mundo, em boa parte decorrentes das características do meio social envolvente. Um dos grandes pressupostos deste estudo é o de que não se deve falar de tais grupos sem atender ao contexto mais vasto em que se encontram inseridos, ou semi-inseridos, o qual vai mudando de região para região e de época para época. Daí que seja arriscado produzir generalizações abusivas acerca dos ciganos como povo ou etnia, ou mesmo presumir que existe um «povo» ou uma «etnia» ciganos. Não obstante, é possível discernir semelhanças de família entre comunidades ciganas afastadas no espaço ou no tempo, o que em larga medida se explica pela posição tendencialmente oblíqua que a maioria destas comunidades ocupa face ao universo social e institucional envolvente. Para entendermos melhor estas questões, será necessário olhar para aquilo a que, numa forma expedita, chamaremos a tradição dos estudos ciganos.

A antropologia e os ciganos

É usual situar o aparecimento dos ciganos na Europa ocidental na primeira metade do século xv. E, fossem eles provenientes da Índia ou do Egípto ou simplesmente das classes sociais mais baixas e proscritas, é indiscutível que desde logo estimularam a curiosidade dos não-ciganos. A partir do século xvi, surgem, no teatro e na literatura, várias personagens inspiradas em ciganos, em torno das quais se começa a moldar o estereótipo do saltimbanco-burlão que perdurou até aos nossos dias. A exploração das potencialidades dramáticas, cómicas, burlescas e até poéticas destas figuras algo misteriosas comprova que os ciganos se prestaram lindamente a ser pensados em termos simbólicos, como nota Leonardo Piasere (1994, p. 20; v. ainda Okely, 1983, p. 7). Em finais de oitocentos, o interesse suscitado pelos ciganos começa a ganhar

foros de erudição. Em 1888 surge em Inglaterra a Gypsy Lore Society, fundada por um grupo de intelectuais empenhados em salvaguardar o folclore daquilo que eles sentiam serem os «verdadeiros» ciganos, supostamente em vias de extinção. Esta instituição será responsável pela publicação de um boletim – o *Journal of The Gypsy Lore Society* – que, durante várias décadas, será a principal referência para uma panóplia de estudiosos, na sua esmagadora maioria não-ciganos (Piasere, 1994, pp. 20-21). Aqui se pode encontrar uma quantidade apreciável de material acerca dos ciganos, incidindo sobre folclore, rituais, genealogias, língua *romany*, registos paroquiais, relatos em primeira mão e comparações entre comunidades distantes (Okely, 1983, p. 7).

A curiosidade em torno dos ciganos manteve-se ao longo do século xx, com a consolidação de um ramo do saber apelidado de «ciganologia», bastante eclético em termos da sua filiação académica e da formação de base dos seus autores. Em 1955 é criada em Paris a Association des Études Tsiganes, responsável pela revista homónima, outra referência fundamental numa área de pesquisa que, entretanto, se foi espraiando por dezenas de outras publicações periódicas (para uma resenha, v. Pommerat, 1987). Para além da língua, da história e dos rituais, as contribuições dos intelectuais ciganólogos versavam agora sobre políticas oficiais face aos ciganos, problemas de integração e discriminação, ofícios e economia, contos e música (Thede, 2000, pp. 14-15), embora os métodos usados para a recolha de dados continuassem a ser, em muitos casos, incertos, aliás como o enquadramento teórico que servia de suporte a estas indagações. Não será despropositado afirmar, a propósito de boa parte do material publicado no *Journal of the Gypsy Lore Society* e noutras publicações do género, que, quanto maior o seu conteúdo etnográfico, menor a reputação científica dos seus autores. O que faz com que as poucas contribuições de nomeada tenham um teor marcadamente especulativo, em particular no que respeita a uma abordagem genuinamente antropológica.

Com efeito, os ciganos permaneceram durante muito tempo ausentes do enfoque da antropologia académica, circunstância a que não terá sido alheio o estatuto ambíguo a que aludimos mais atrás. Segundo Judith Okely, os laços demasiado estreitos que as comunidades ciganas mantinham com a Europa geográfica e política arredaram-nas da carta etnográfica clássica, orientada sobretudo para a definição de áreas culturais em regiões tropicais (1994, pp. 39-40; 1996, pp. 1-3).

Uma ideia corroborada por Leonardo Piasere, para quem a condição de «selvagens à porta de casa» ou de «primitivos deslocados» tornou os ciganos indignos de uma atenção séria por parte dos antropólogos (1994, p. 21). Daí que o material etnográfico sobre eles se tenha acumulado fundamentalmente em torno das revistas de estudos ciganos, sem produzir repercussões assinaláveis na elaboração do pensamento antropológico e permanecendo até um pouco desfasado em relação a esse pensamento (*ibid.*).

Apenas a partir da década de 1970 a antropologia começa a debruçar-se metodicamente sobre o assunto. Antes disso, pouca coisa existe. Arnold Van Gennep publicou um artigo no *Journal of The Gypsy Lore Society* (1912), onde solicita informações acerca da presença de tatuadores ciganos em Oran, Marrocos e Espanha, bem como acerca dos tipos e nomes de foles usados pelos ciganos em Espanha e Portugal, admitindo a hipótese de o trabalho do cobre e da prata praticado no Norte de África ser uma importação cigana originária da Índia ou da Pérsia, por via do Egipto ou por via da Hungria, Europa Central e Península Ibérica. São manifestas as preocupações difusionistas de Van Gennep, assim como a ausência de um contacto pessoal com grupos ciganos, que o leva a pedir informações (em segunda ou terceira mão) aos ciganólogos. Aliás, como veremos, os poucos antropólogos de renome que afloraram o tema praticamente não tiveram contacto com o terreno, limitando-se a colocar hipóteses ou a produzir generalizações.

Na década de 20, vale a pena destacar o conjunto de artigos publicados no mesmo *Journal of The Gypsy Lore Society* por T. W. Thompson, etnograficamente ricos e com uma estimável base teórica (cf. Okely, 1983, p. 23). Ainda na mesma fonte, mas já na década de 50, registem-se dois artigos de Rena M. Cotten sob o título «An anthropologist looks at Gypsiology» (1954 e 1955), onde se reconhece o carácter disperso das contribuições dos ciganólogos e se fornecem algumas pistas para a sistematização do conhecimento acerca dos ciganos e sua adequação à teoria antropológica. Cotten reflecte sobre aspectos como o nomadismo, as ocupações lucrativas ou a língua, concluindo que a especificidade e a importância da ciganologia como ciência social autónoma dependem da sua capacidade para investigar os grupos ciganos de modo mais disciplinado e rigoroso (1955, pp. 36-37). A referência a Cotten quase poderia ser dispensada se a mesma autora não viesse a publicar, vinte

anos mais tarde, um importante estudo etnográfico sobre os ciganos *kalderaš* e *mačvaja* de Nova Iorque, assinado com o seu apelido de mulher casada (Gropper, 1975). O percurso de Cotten/Gropper indicia uma perseverança nada habitual no estudo das comunidades ciganas por antropólogos de formação, e que nesta altura talvez só fosse concebível numa investigadora do sexo feminino.

No mesmo ano em que é publicada a segunda parte do artigo de Cotten no *Journal of The Gypsy Lore Society*, o jovem Fredrik Barth produz um pequeno texto sobre a organização social de um grupo pária da Noruega, apoiado num trabalho de campo de «baixo nível» (1975 [1955], p. 286). O texto passa praticamente despercebido até ser traduzido e integrado, vinte anos depois, numa célebre colectânea organizada por Farnham Rehfisch (1975) – outro pioneiro dos estudos ciganos; Barth era então uma referência sonora da antropologia europeia, especialmente no campo das identidades étnicas, mas nunca mais retomou a temática cigana.

O mesmo défice de etnografia perpassa pelo livro de Luc de Heusch, *À la Découverte des Tsiganes* (1966), que resvala para um discurso generalista até certo ponto surpreendente num antropólogo desta craveira, mas que se explica pelo fracasso da abordagem tentada pelo autor junto de algumas comunidades *rom lovara*; em todo o caso, de Heusch propõe aqui a metáfora de «sociedade em estado de sítio» (*ibid.*, p. 34), que terá sido bem acolhida pelos seus pares (v. Williams, 1984, pp. 413 e 446; Plasere, 1994, p. 22; Stewart, 1999, p. 43n5).

E, para encerrarmos o rol das contribuições ilustres que falharam o alvo, mencione-se um curto prefácio de Evans-Pritchard (1975) a um livro irregular de E. B. Trigg, publicado num ano que se revela profícuo, e que pode até ser considerado, retrospectivamente, como o ano da viragem etnográfica nos estudos ciganos. Para além das obras de Gropper e Rehfisch, a que já fizemos referência, é imprescindível destacar o importante trabalho de Anne Sutherland sobre os *rom* da Califórnia (1975). Surgirão depois os estudos de Teresa San Román acerca dos *gitanos* de Madrid e Barcelona (1976), de Matt e de Sheila Salo acerca dos *kalderaš* do Canadá (1977), de Martti Grönfors acerca dos *kale* da Finlândia (1977) e de George Gmelch sobre os *tinkers* irlandeses (1977). Na mesma época, alguns sociólogos influenciados pela antropologia começam a desenvolver um trabalho orientado para a aplicação do conhecimento, de onde sobressaem os nomes

de Werner Cohn, Thomas Acton e Jean-Pierre Liégeois. Na década seguinte, entram em cena as monografias etnográficas de Nabil Sobhi Hanna (1982), Judith Okely (1983), Patrick Williams (1984), Leonardo Piasere (1985), Bernard Formoso (1986) e Merrill F. McLane (1987). E, já nos finais dos anos 90, assistimos a um novo surto de estudos antropológicos sobre grupos ciganos, com Michael Stewart (1997), Caterina Pasqualino (1998), Paloma Gay y Blasco (1999) e Nancy Thede (2000), a que podemos juntar o antropólogo alemão Bernhard Streck (1996).

Teremos oportunidade, ao longo do presente estudo, de aludir inúmeras vezes ao trabalho destes e doutros autores, expondo e comentando as suas ideias. Por agora, será talvez mais interessante perceber quais as implicações que esta viragem etnográfica produziu tanto na área da ciganologia como na da antropologia. Leonardo Piasere e Judith Okely estão de acordo em que os primeiros estudos genuinamente antropológicos sobre comunidades ciganas não foram encabeçados por figuras consagradas, nem sequer por professores ou investigadores encarreirados, mas sim, na sua maioria, por estudantes ou por investigadores principiantes (Piasere, 1989, p. 101; Okely, 1994, pp. 49-50). Pese embora a sua inexperiência, ou precisamente devido a ela e à vitalidade inspiradora que lhe subjaz, a perspectiva monográfica instaurada por estes autores permitiu perceber que as comunidades ciganas estavam longe de ser todas iguais, expondo assim as fragilidades do procedimento ciganológico tradicional, o qual consistia em generalizar a partir de uma única comunidade ou, alternativamente, em inventar um cigano compósito a partir de elementos retirados de várias comunidades (Piasere, 1994, p. 29; v. também Williams, 1984, pp. 90-98). Não quer dizer que estas tendências tenham desaparecido de vez dos estudos ciganos, mas não restam dúvidas de que perderam força e, acima de tudo, perderam credibilidade do ponto de vista científico.

Ao mesmo tempo, começou também a perceber-se que o mundo dos ciganos continha diversas afinidades com o meio social envolvente, aliás como não podia deixar de ser, se pensarmos que a subsistência destas comunidades dependia largamente do contacto regular com os não-ciganos. Por outro lado, a sua condição marginal sempre inquietou os sistemas de poder da sociedade englobante, originado políticas por vezes muito violentas de perseguição ou assimilação que obrigaram os

ciganos a adoptar – ou a dar a ideia de que adoptavam – certos hábitos e procedimentos considerados aceitáveis por esses mesmos sistemas de poder. A subsistência de comunidades ciganas ao longo de várias conjunturas históricas e políticas e, de caminho, a sua pretensa originalidade, passaram então a ser entendidas como resultando de um conjunto de adaptações e resistências, de acordo com as oportunidades e contrariedades impostas por um meio social mais alargado e poderoso.

Já as repercussões desta viragem etnográfica na teoria antropológica parecem menos evidentes. Escrevendo no final dos anos 80, Piasere considerava que o enquadramento teórico das monografias até então realizadas correspondia normalmente à visão dos orientadores ou a uma aplicação relativamente tardia e ortodoxa de paradigmas vigentes, fossem eles neo-evolucionistas, difusionistas, estruturalistas, ecologistas ou marxistas (1989, pp. 106-107). Cinco anos depois, o mesmo autor confirmou esta ideia, reconhecendo que a etnografia cigana não fornecera novos conceitos à antropologia, mas acrescentando que a situação dava mostras de ter começado a mudar (1994, pp. 25-26); aludindo aos estudos mais recentes – nomeadamente aos de Okely, Williams e à tese não publicada de Michael Stewart (1988) –, Piasere sublinhou a sua importância na questionação de alguns conceitos antropológicos estabelecidos, como os de «aculturação», «nomadismo», «linhagem» ou «identidade étnica», cuja adequação ao contexto cigano era, no mínimo, controversa (*ibid.*, p. 34; v. também Thede, 2000, p. 21). Nota-se também, nestes estudos etnográficos, uma assimilação progressiva da matriz construcionista, centrada nas noções de prática e agenciamento como eixo de ligação entre os actores e o sistema, pondo fim ao atraso teórico de outrora e permitindo mesmo, agora no entender de Michael Houseman, a recolocação de uma problemática fulcral das ciências sociais: «a das ligações entre indivíduo e sociedade» (1994, p. 18).

A fidelidade ao tema, antes um apanágio quase exclusivo de Thompson e de Cotten/Gropper, torna-se comum entre os autores contemporâneos, que efectivamente têm produzido bastante material com base nas suas investigações, entre monografias e artigos. Mesmo assim, poucos além de San Román, Piasere e Williams terão experimentado mais de um terreno, e provavelmente só este último conseguiu manter uma relação de longa duração com os ciganos, que aliás antecede a sua relação com a antropologia.

A situação em Portugal

Os documentos mais antigos referentes à presença de bandos ciganos em Portugal datam do início do século XVI (Coelho, 1995 [1892], pp. 149-151; Peixoto, 1967 [1897], p. 46; Vasconcelos, 1938, p. 373; e 1958, pp. 354-356; v. também Foletier, 1970, pp. 43-54). Calcula-se que a sua chegada tenha sido ligeiramente anterior, sendo habitual situá-la em finais do século XV. E, à semelhança do que sucedeu noutros pontos da Europa, desde cedo eles começaram a figurar em cantigas e peças de teatro, como a já mencionada *Farsa das Ciganas*, de Gil Vicente (para mais exemplos, v. Nunes, 1981a, pp. 103-108). Porém, no tocante à antropologia, as coisas passaram-se de modo diferente: se, nos grandes centros, os estudos sobre os ciganos apareceram tardiamente e foram protagonizados por estudantes e investigadores em início de carreira, na periferia, mais concretamente em Portugal, os intelectuais fundadores da etnografia – Adolfo Coelho, Teófilo Braga, Rocha Peixoto e Leite de Vasconcelos – prestaram alguma atenção ao tema. E a verdade é que os resultados obtidos, ainda que parciais e ocupando um lugar modesto na obra destes autores, merecem indiscutivelmente ser levados em conta por quem hoje se interesse pela presença dos ciganos em Portugal.

O estudo mais completo e mais citado é sem dúvida *Os Ciganos de Portugal*, de Francisco Adolfo Coelho, publicado originalmente em 1892 e devendo ser entendido, como nota João Leal (1993, p. 25), «no quadro do interesse que este grupo étnico suscitou no século XIX entre os estudiosos da gramática e da mitologia comparada indo-europeias». A obra tem o seu prato forte num extenso vocabulário de termos ciganos (Coelho, 1995 [1892], pp. 39-61) recolhidos, na sua maior parte, por António Tomás Pires, «inteligente e infatigável folclorista de Elvas» (*ibid.*, p. 29; v. também Coelho, 1993 [1913], p. 671). Para além do glossário, vale a pena destacar um «esboço histórico e etnográfico» onde, num discurso que inevitavelmente cede a alguns preconceitos, se podem colher informações úteis sobre a psicologia dos ciganos, a sua língua, e ainda sobre os padrões de mobilidade, as ocupações e os rituais que eles costumavam praticar (1995 [1892], pp. 149-194).

As contribuições de Teófilo Braga (1879) e de Rocha Peixoto (1967 [1897]), ambas detendo-se sobre a questão da proveniência dos ciganos, são menos meritórias. Teófilo Braga pretende que os ciganos des-

centam dos hicsos, uma tribo de pastores que teria invadido e reinado no Egito em meados do segundo milénio antes de Cristo – tese que Adolfo Coelho desclassificará como «uma invenção absurda» (1995 [1892], p. 151n2). Rocha Peixoto preocupa-se sobretudo com a questão da chegada dos ciganos à Europa e sua dispersão pelos diferentes países, embora admita algumas hipóteses que situam essa chegada na mais remota Antiguidade (1967 [1897], p. 45). Porém, ao atribuir aos ciganos um papel importante na difusão dos metais pelo espaço europeu e norte-africano (*ibid.*), o autor não anda longe das suposições que Arnold Van Gennep viria a formular quinze anos mais tarde, mostrando-se, aliás tal como Adolfo Coelho, perfeitamente actualizado em termos das principais correntes científicas então em voga (cf. Leal, 1993, p. 14n1; e 2000, pp. 30-31, 42-43; Branco, 1999, pp. 28-29). Quanto ao resto, o curto ensaio de Rocha Peixoto limita-se a resumir o conteúdo da obra de Adolfo Coelho, adicionando aqui ou ali novos dados ao esboço histórico-etnográfico delineado por este último, que usa como uma espécie de guião.

Não sendo tão sistemático nem tão inovador como Adolfo Coelho, José Leite de Vasconcelos sobressai mesmo assim por ter contactado pessoalmente com grupos ciganos e conseguido informações em primeira mão. Infelizmente, estas suas investigações ou inquirições não deram origem a nenhum estudo monográfico, nem sequer a um conjunto de reflexões com sentido próprio, inserindo-se na linha das de Adolfo Coelho, com quem também colaborou na elaboração do referido glossário. Após algumas referências pontuais em ensaios subordinados a outros temas (Vasconcelos, 1910 [1888], pp. 334-342; e 1938 [1900], pp. 1270-1271), deparamos, no Livro II da *Antroponímia Portuguesa* (1928, pp. 421-426), com um pequeno capítulo intitulado «De como se chamam os Ciganos», contendo notas importantes sobre o baptismo e sobre os nomes dos ciganos, com especial destaque para os pseudónimos ou alcunhas (*ibid.*, pp. 423-426) – um tópico pertinente e que também abordaremos no presente estudo. Segue-se nova alusão fugidia em artigo inserido nos *Opúsculos* (1938, p. 373), até chegarmos ao quarto volume da *Etnografia Portuguesa*, publicado postumamente sob a coordenação de Manuel Viegas Guerreiro, cujas sete dezenas de páginas consagradas aos ciganos constituem, a meu ver, a contribuição mais valiosa de Leite de Vasconcelos sobre o assunto (1958, pp. 351-419).

O texto encontra-se dividido em cinco capítulos de dimensões bastante desiguais: o primeiro sobre a «origem dos Ciganos e a sua presença em Portugal», o segundo (minúsculo) sobre os «caracteres físicos» desta população, o terceiro sobre a «vida material» e os «modos de ganhar a vida», o quarto sobre «organização política e social» (com dados relevantes sobre o casamento e a morte) e o quinto sobre «vida psíquica» (onde se fala de «crenças e superstições», da «língua dos Ciganos», dos seus «dias festivos e danças»). Certas passagens são praticamente decalcadas da obra influente de Adolfo Coelho, mas os acréscimos de Leite de Vasconcelos, apoiados na sua experiência de terreno, permitem ampliar o quadro etnográfico que o primeiro traçara com base nas informações de António Tomás Pires. Sublinhe-se a inclusão de um «vocabulário cigano-português» (*ibid.*, pp. 412-417), juntamente com umas quantas fotografias expressivas que se dispersam um pouco por todo o texto (nenhuma delas da autoria de Leite de Vasconcelos). Porém, não obstante o seu indiscutível valor descritivo, é visível uma certa estagnação nestes textos leitianos. Algumas décadas depois do estudo elaborado por Adolfo Coelho, dir-se-ia que quase nada mudou na maneira de olhar os ciganos, continuando a reflectir-se a velha imagem dos ladrões saltimbancos.

Refira-se ainda um pequeno texto do Abade de Baçal, «Os ciganos no distrito de Bragança», integrado no quinto volume das suas *Memórias Arqueológico-Históricas do Distrito de Bragança* (Alves, 1925, pp. 194-201). À semelhança do que se passa com Leite de Vasconcelos, as informações prestadas pelo Abade de Baçal apoiam-se em contactos pessoais estabelecidos com os ciganos da região transmontana, contactos que todavia não chegaram para afastar a sombra tutelar de Adolfo Coelho nem para contrariar as representações negativas que grassavam sobre aquela população, as quais até terão saído reforçadas com afirmações inquietantes como esta: «Que desenterram os porcos mortos, seja qual for a moléstia, de sete a oito dias, já putrefactos e os comem, sei eu, por lhos ter visto praticar habitualmente» (*ibid.*, p. 197). Mesmo assim, o glossário de calão cigano apresentado pelo Abade de Baçal parece resultar de um levantamento paciente e escrupuloso e, não sendo tão vasto como os de António Tomás Pires/Adolfo Coelho e de Leite de Vasconcelos, contém alguns termos inéditos e introduz variações coerentes (*ibid.*, pp. 198-201).

Segue-se um deserto de várias décadas onde o estudo de Adolfo Coelho é praticamente o único oásis, cada vez mais longínquo. A cha-

mada «equipa de Jorge Dias» (Leal, 2000, pp. 37-38), também conhecida como «primeira vaga de etnólogos» (Branco, 1999, p. 32), manifestamente não se debruçou sobre os ciganos. Jorge Dias foi toda-via responsável pela criação e docência de cadeiras universitárias de antropologia no Instituto Superior de Estudos Ultramarinos, depois Instituto Superior de Ciências Sociais e Política Ultramarina, onde viria posteriormente a abrir um curso complementar nesta área. E seria precisamente a um dos licenciados em ciências antropológicas e etnológicas pelo Instituto Superior de Ciências Sociais e Política Ultramarina, Olímpio Nunes, que caberia dar o próximo passo em frente, com a publicação, no início da década de 80, de uma obra volumosa intitulada *O Povo Cigano* (1981a).

Não restam dúvidas de que Olímpio Nunes possuía um amplo conhecimento empírico acerca dos ciganos, tendo estudado intensivamente algumas comunidades dos arredores de Lisboa e contactado com muitas outras em Portugal e no estrangeiro. Infelizmente, o produto final fica aquém das expectativas. Numa altura em que os estudos monográficos de Gropper, Sutherland, San Román, Matt e Sheila Salo, Grönfors e Gmelch já haviam sido publicados, Olímpio Nunes insiste no discurso vulgarizador dos ciganólogos, fala do «povo cigano» como um todo e mistura dados respeitantes a comunidades de diversos países (incluindo os dados que ele próprio recolheu), preferindo claramente a extrapolação à contextualização (cf. *ibid.*, p. 31). Aqui ou ali, cede ao argumento de uma cultura *rom* «autêntica», de que os ciganos portugueses seriam representantes degenerados, mostrando-se altamente sensível ao discurso taxonomizador que se propõe distinguir criteriosamente os diversos grupos ciganos. De tal modo que, apesar do trabalho de campo praticado, a etnografia acaba por ter um lugar discreto nesta obra, que se arrasta em tentativas de reconstituição histórica (aliás recuperando boa parte do conteúdo fornecido por Adolfo Coelho e Leite de Vasconcelos) ou em generalidades acerca dos ciganos de vários países da Europa. O texto só se torna verdadeiramente apelativo quando estas tendências são postas entre parênteses e o autor nos fala, por exemplo, dos fluxos migratórios dos ciganos em Portugal e da composição dos agregados residentes nos bairros de lata em torno da capital (*ibid.*, pp. 166-171), proporcionando dados estatísticos interessantes (*ibid.*, pp. 421-428). Destaque ainda para um «glossário cigano» (*ibid.*, pp. 449-458) e para um apreciável conjunto de fotografias.

À sua maneira, o caso de Olímpio Nunes – um licenciado em antropologia, mas não um académico – protagoniza uma viragem na direcção dos estudos amadores que, ao fim de várias décadas, vem confirmar a imagem invertida que sugeríamos no início desta secção. Se, durante muito tempo, os grandes centros de produção antropológica permaneceram alheios aos ciganos, deixando-os para os ciganólogos e depois para os estudantes e investigadores principiantes, em Portugal, pelo contrário, os fundadores da antropologia ocuparam-se do tema que, entretanto – e no meio das descontinuidades e sucessivos recomeços que têm marcado a história da disciplina no nosso país –, foi caindo no esquecimento, passando primeiro para os estudantes e, finalmente, para estudiosos de formação diversa operando fora da academia, normalmente em instituições de assistência social. Assim, numa época em que a institucionalização universitária da antropologia se consumou numa mão-cheia de departamentos, centros de estudos, licenciaturas, pós-graduações e mestrados, as investigações publicadas acerca dos ciganos provêm sobretudo de organizações como a Obra Nacional da Pastoral dos Ciganos (Reis, 1997; 2001b; 2001c), o Centro de Informação e Documentação Amílcar Cabral (Costa, 1995), o SOS Racismo (AA.VV., 2001a) ou o Secretariado Entreculturas (AA.VV., 2001b). E, apesar do esforço louvável e da importância da informação contida nalguns destes trabalhos (nomeadamente os quadros estatísticos e as entrevistas editados por Fernanda Reis), nenhum deles nos oferece um olhar verdadeiramente etnográfico acerca das comunidades em causa, nem sequer um enquadramento sociológico para os dados apresentados...

Um quarto de século após a viragem etnográfica internacional, o silêncio dos antropólogos portugueses não pode deixar de nos surpreender, para mais se recordarmos que a presença dos ciganos dificilmente tem passado despercebida, beneficiando até de uma razoável cobertura mediática e quase sempre pelas piores razões (desalojamentos e realojamentos forçados, perseguições por parte de milícias populares, dependência de prestações sociais do Estado, envolvimento no tráfico de substâncias ilícitas, etc.).

Diga-se, em abono da verdade, que o silêncio não é absoluto. José Gabriel Pereira Bastos e Susana Pereira Bastos abordam a questão cigana na sua obra *Portugal Multicultural*, mas fazem-no a partir de dados quantitativos recolhidos por outros autores e instituições, nem sem-

pre fidedignos (1999, pp. 140-157). Mais atraentes são as informações obtidas por Manuela Ivone Cunha junto de algumas detidas ciganas do Estabelecimento Prisional de Tires, no âmbito de uma investigação atenta às diversas permutações criadas pelo narcotráfico entre os bairros degradados e as prisões (Cunha, 2002 e 2005). Parece-nos, todavia, que a autora leva demasiado longe a hipótese de que o tráfico de droga terá provocado uma erosão das fronteiras fundadas na raça ou na pertença étnica, não só no ambiente institucional da prisão, como também – e é principalmente este passo que considero arriscado, como tentarei demonstrar – no ambiente multifacetado do bairro. De notar que os Pereira Bastos são coordenadores do Centro de Estudos de Migrações e Minorias Étnicas da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, um núcleo de que também faz parte Manuela Ivone Cunha, e que se prepara para apresentar resultados mais substanciais acerca dos ciganos, protagonizados por investigadores bolseiros e estudantes de doutoramento como Ana Brinca (2006) ou Lurdes Nicolau (2006; v. também Bastos, Correia e Rodrigues, 2007). Vale a pena mencionar ainda o esforço de Brian O’Neill e da sua equipa que, embora não constituindo um estudo etnográfico em sentido pleno, contém mesmo assim informações e reflexões válidas (O’Neill, 2003). E, por último, gostaria de destacar os trabalhos de Sara Sama (2003) e Ruy Llera Blanes (2003, 2004 e 2006) que, definitivamente, enveredaram pela via etnográfica: a primeira com uma monografia sobre a comunidade cigana de Évora e o segundo com um estudo comparativo sobre os ciganos evangélicos de Portugal e Espanha.

Ao fim de um século, portanto, dir-se-ia que o realejo da história teria chegado ao fim e recomeçado a girar na direcção certa, reproduzindo a melodia dos grandes centros. E, à imagem do que ocorreu noutros países da Europa, tudo indica que serão os estudantes e os investigadores bolseiros a colmatar a lacuna etnográfica sobre os ciganos em Portugal.

Entretanto, da banda da sociologia e da psicologia, e sob chancela do Alto Comissariado para a Imigração e Minorias Étnicas, surgiram recentemente alguns trabalhos orientados para questões de natureza aplicada, como a escolarização (Cortesão *et al.*, 2005), a saúde (Silva, 2005), os recursos económicos (Gonçalves *et al.*, 2006) ou as representações sociais (Fonseca *et al.*, 2005; Duarte *et al.*, 2005; Dias *et al.*, 2006). Apesar de uma maior preocupação com a contextualização

teórica, estes autores só ocasionalmente citam antropólogos e outros investigadores com experiência de terreno entre ciganos, o que acaba por se reflectir numa postura pouco criativa em termos conceptuais, descambando por vezes para opções infelizes, como a distinção entre «ciganos» e «portugueses» que percorre todo o texto de Fonseca *et al.*, (2005, p. 6). A nível metodológico, raramente se vai além do inquérito ou da entrevista semidirectiva, eventualmente complementados com observações directas. As únicas excepções que conheço são as de Maria Manuela Mendes (2005), com um estudo meritório sobre comunidades ciganas do Porto e de Espinho, embora ainda demasiado alheio às contribuições dos antropólogos estrangeiros, e de Maria José Casa-Nova (2002, 2005a e 2005b), que efectuou trabalho de campo prolongado entre os ciganos do Porto, valorizando as potencialidades reflexivas da etnografia. Numa perspectiva multiterritorial focalizada na questão da mobilidade, saliente-se a investigação conduzida por Alexandra Castro no âmbito de um projecto do Centro de Estudos Territoriais do Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa (v. Castro, a publicar).

Terreno e método

Dentro das suas limitações, o presente estudo insere-se na tradição mono-etnográfica que se firmou nos anos 70. Os seus objectivos são essencialmente descritivos. Em certo sentido, trata-se de um estudo convencional, focalizado numa comunidade específica, delimitada, para efeitos de análise, a partir do local de residência – um bairro da cidade de Lisboa. Como se tornará claro ao longo dos capítulos seguintes, esta delimitação territorial não pressupõe nenhuma delimitação social adjacente: os ciganos moradores no bairro em causa têm laços estreitos com ciganos de outros bairros e localidades, com os quais costumam manter contactos regulares. De resto, tivemos ocasião de visitar alguns destes outros lugares durante a realização do nosso trabalho de campo, seguindo o fio das ligações familiares e percebendo a importância que elas assumiam para as pessoas que acompanhávamos mais regularmente. Em investigações deste tipo, a circunscrição territorial é quase sempre resultado de uma decisão arbitrária dos investigadores, que assim definem um contexto de referência, uma base, que funciona

simultaneamente como ponto de partida para a construção de um «terreno plural» (cf. Cabral, 2006, p. 184). De maneira que, para todos os efeitos, esta será também uma etnografia sobre os ciganos da cidade de Lisboa.

Ao bairro chamaremos Bairro da Assunção. Admito que a utilização de pseudónimos para denominar lugares seja um procedimento criticável à luz dos preceitos de uma antropologia eminentemente reflexiva, mas tais decisões dependem fundamentalmente de características das populações visadas que não podemos postular *a priori*. Nalguns estudos recentes sobre comunidades ciganas, a opção seguida tem sido claramente a do anonimato de pessoas e lugares, mormente quando os sentimentos de pertença ao local são difusos e se nota alguma tensão nas relações de vizinhança, a par de um manifesto alheamento face a uma pesquisa que simultaneamente se desenrola sobre essa situação. Isto não quer dizer, obviamente, que as responsabilidades do antropólogo terminem aí, e que este tenha liberdade para falar de todo e qualquer assunto ao abrigo dos nomes falsos. Como é sabido, a protecção garantida pelo anonimato tem um alcance reduzido, exigindo uma gestão criteriosa da informação a transmitir para que esta não se torne prejudicial para as pessoas.

A respeito do Bairro da Assunção, diremos que se trata de um bairro relativamente diversificado em termos de traça e população, com alguns contornos populares e históricos, contando na sua periferia com uma área de habitação social onde residiam, à data do trabalho de campo, perto de 100 famílias ciganas (correspondendo a mais de 400 indivíduos). Estas famílias repartiam-se por quatro zonas, situadas a curta distância umas das outras: o Bairro do Infante (onde os ciganos se encontravam dispersos por uma série de edifícios de habitação social), o Montalvinho (onde a maioria dos ciganos se encontravam concentrados num único bloco), o Ribeirão (com um edifício de habitação social totalmente preenchido com famílias ciganas) e a Rua do Corvo (onde os ciganos viviam num aglomerado de barracas, tendo sido realojados noutra ponto da cidade ainda durante o período de trabalho de campo). Assim, um primeiro dado que importa reter é precisamente o da concentração dos moradores ciganos em locais facilmente identificáveis e, até certo ponto, demarcados das habitações envolventes. Apenas no Bairro do Infante as famílias ciganas viviam misturadas com famílias não-ciganas. No Montalvinho e no Ribeirão, a concentração

(ou segregação) foi a opção seguida pelos planeadores do realojamento. É certo que, antes de serem realojados, os ciganos do Montalvinho e do Ribeirão moravam mais ou menos no mesmo sítio, em barracas e em casas pré-fabricadas, à semelhança do que se passava com os seus congéneres da Rua do Corvo. Mas, como teremos ocasião de explicar, os ciganos preferem habitar locais maioritariamente ocupados por não-ciganos, em vez de criarem guetos. Se porventura se juntam entre si, formando grandes aglomerações de barracas, é simplesmente porque não dispõem de alternativas melhores.

Resumindo: Bairro do Infante, Montalvinho, Ribeirão e Rua do Corvo – barracas e edifícios de habitação social. Serão estas as coordenadas centrais do nosso estudo e, no que respeita ao Bairro da Assunção, pouco mais precisamos de saber. Refira-se a existência de um local de culto da Igreja Evangélica Filadélfia, situado no Bairro do Infante, e de um mercado de rua (o Mercado das Fontainhas, posteriormente transferido para um pavilhão coberto), ambos muito frequentados pelos ciganos; e ainda de um pequeno conjunto de instituições de solidariedade social, duas delas trabalhando especificamente com população cigana: o Programa de Promoção Social dos Ciganos, afecto à Santa Casa da Misericórdia de Lisboa, e o Projecto «Ajuda em Casa», promovido pela Junta de Freguesia da Assunção em colaboração com a Liga Portuguesa dos Deficientes Motores.

Definido, em traços gerais, o contexto em que foi desenvolvido o trabalho de campo, julgo imprescindível esclarecer os moldes deste procedimento metodológico, levando em conta uma velha advertência de Malinowski que nem sempre terá sido respeitada pelos seus sucessores (cf. Casal, 1996, p. 105; Sarró e Lima, 2006, pp. 20-21).

Começarei por dizer que não estive sozinho. Ao longo da maior parte do tempo, beneficiei do apoio de Ana Margarida Magalhães que, além de igualmente antropóloga, é a pessoa com quem partilho a minha vida desde há alguns anos. E a verdade é que o facto de sermos dois investigadores, de sexos diferentes e, ainda por cima, formando um casal, teve uma importância decisiva na aproximação que fizemos ao mundo dos ciganos. Não sendo uma ocorrência inédita neste domínio de estudos, estou convencido de que esta tripla condição contribuiu para abrir certas portas que – caso tivesse de me desembaraçar sozinho, ou com o auxílio de um colega do mesmo sexo –, teriam ficado certamente fechadas ou, no mínimo, exigiriam muito mais para serem

entreabertas. Assim, é sobretudo por uma questão de conveniência que as referências a Ana Margarida Magalhães terão de ser doseadas no presente texto (cujas ideias e análises muito lhe devem), justificando-se a propósito da divulgação de informações directamente recolhidas por ela e, quanto ao mais, ficando implícitas no uso dos pronomes e desinências verbais recomendados para um discurso de índole científica, aqui com um cunho marcadamente realista e não tanto prosaico.

O segundo esclarecimento importante tem a ver com o facto de ambos termos convivido mas nunca termos chegado a *viver* entre os ciganos do Bairro da Assunção. Neste ponto, distanciamos-nos de todos aqueles que efectivamente se instalaram nas comunidades estudadas e que assim terão mergulhado mais profundamente no meio cigano. São várias as razões que justificaram esta opção: desde logo por não ser fácil, para investigadores supostamente pertencentes à «classe média», obter licença para alugar temporariamente um apartamento vago num bairro social (e havia alguns na Assunção, de resto legitimamente cobiçados por quem de direito, o que tornava ainda menos recomendável a sua ocupação para fins de pesquisa); quanto à possibilidade alternativa de nos hospedarmos em casa de uma família cigana, ela afigurou-se-nos remota durante a fase de arranque da investigação, tendo-se tornado menos premente daí em diante (para além de que, num contexto atravessado por tensões e conflitos entre vizinhos, poderia prejudicar a relativa neutralidade da nossa posição). Neste sentido, a tática utilizada foi a que Leonardo Piassere define como «ter os ciganos à porta de casa» (1989, p. 103), visitando regularmente o terreno, a horas diversas do dia ou da noite, e permanecendo por períodos de tempo variáveis – tão demorados quanto as circunstâncias o permitissem –, na companhia dos nossos interlocutores de ocasião. Após cada uma destas visitas, regressávamos a casa para tomarmos nota do que havíamos observado.

Naturalmente que houve uma rotina que acabou por se impor. Num dia típico de trabalho de campo, chegávamos ao Bairro da Assunção logo a seguir ao almoço (as manhãs eram muitas vezes ocupadas a ultimar as anotações respeitantes ao dia anterior, ou a indexá-las), entrávamos no café predilecto dos ciganos e aí nos deixávamos ficar algum tempo; depois seguíamos para uma das quatro coordenadas acima indicadas, normalmente para o Ribeirão, e continuávamos a nossa missão, enxertando-nos, na medida do possível, no quotidiano da

comunidade. Por vezes tínhamos tarefas concretas para desempenhar (já falei delas) e o nosso trabalho tornava-se mais fácil. Os próprios ciganos encarregaram-se de nos atribuir alguns papéis específicos, a partir dos quais a nossa presença se tornava mais compreensível e útil para eles. Mas sentimo-nos frequentemente desenquadrados e demasiado distantes, sobretudo nos primeiros meses.

Em suma, se o facto de sermos dois constituía uma vantagem, o mesmo já não se poderá dizer da nossa tática de abordagem, deste constante ir e vir que era também uma forma de estar e não estar...

Como tal, a nossa integração no ambiente cigano revelou-se um processo moroso e complicado. Fomos inicialmente apresentados por técnicas de assistência social que mantinham um contacto próximo com a população em causa. Os objectivos do nosso trabalho foram explicados numa linguagem acessível a pessoas com reduzidos conhecimentos literários: costumávamos dizer que queríamos escrever um «livro» sobre os «costumes e tradições» do «povo cigano» e repetimos estas fórmulas até à exaustão, esforçando-nos para que os nossos interlocutores entendessem as intenções que nos animavam. E o problema não esteve no facto de termos sido mal interpretados, mas na indiferença e no desinteresse que a nossa investigação suscitou naquela população. De um modo geral, a possibilidade de se escrever um livro acerca dos ciganos do Bairro da Assunção não entusiasmou vivamente ninguém e poucas pessoas se prestaram a colaborar connosco nos moldes adequados. Em todo o caso, a nossa presença não foi considerada indesejável, motivando até, aqui e ali, alguma curiosidade.

Tentámos então criar alguns eventos que servissem para agregar os ciganos à nossa volta, transformando-nos em verdadeiros observadores participantes e dando ao nosso trabalho uma vertente mais utilitária. Organizámos jogos de futebol para crianças e jovens, passando depois, algo inadvertidamente, para a realização de sessões de fotografias que acabaram por ter uma repercussão inusitada. Ao fim de pouco tempo, tínhamos tirado uma quantidade enorme de «retratos» e estávamos a ser pressionados para vendê-los – primeiro a um preço módico, mais tarde ao preço real das revelações. Foram os próprios ciganos que nos aconselharam a proceder assim. Viemos a compreender que o estabelecimento de uma relação de tipo comercial com eles, oferecendo-lhes um produto no qual estavam sinceramente interessados, tornava a nossa presença mais aceitável dentro da comunidade. Era uma justificação

mais forte que o facto de estarmos a preparar um livro, embora nunca tenhamos deixado de chamar a atenção para a dimensão real do nosso trabalho. Com efeito, se para algumas pessoas ficámos a ser conhecidos como «retratistas» e, para outras, como «jornalistas», tal não quer dizer que os ciganos do Bairro da Assunção pensassem que essa era a nossa verdadeira profissão.

Para que este procedimento não levante suspeições, acrescento que o «negócio dos retratos», se assim lhe quisermos chamar, nos deu sobretudo prejuízo em termos financeiros, uma vez que, como disse, vendíamos as revelações ao preço por que as comprávamos, mas frequentemente não conseguíamos fazer-nos pagar (e também oferecemos muitas fotografias). A dada altura, tivemos mesmo de interromper esta actividade, que ameaçava absorver tudo o resto. Porém, dum ponto de vista social e etnográfico, o «negócio» valeu seguramente a pena. No fundo, creio que esta nossa função «retratista» constitui mais uma achega para o debate em torno da posicionalidade do etnógrafo no terreno, a qual raramente obedece em exclusivo aos imperativos da sua investigação. O etnógrafo, lembra Kirsten Hastrup (1992, p. 119), não pode permanecer exterior ao seu objecto de estudo. No caso particular das comunidades ciganas, a posição do investigador tem forçosamente de corresponder a algumas expectativas e interesses das pessoas estudadas, obrigando-o a ser qualquer coisa mais do que simplesmente um observador distanciado, exigindo-lhe outras formas de envolvimento e de compromisso com os seus interlocutores. Nesta linha, fomos posteriormente convidados a apadrinhar uma criança recém-nascida, proposta que marcou o início de um relacionamento mais íntimo com determinadas pessoas, partilhando alguns dos seus infortúnios e alegrias, como espero fique claro ao longo dos capítulos que compõem esta dissertação. Evidentemente, não procurarei dissimular esta e outras filiações, porquanto elas ajudam a tornar mais concreta a ligação que mantivemos com os nossos informantes privilegiados ou, como agora se diz, com os nossos interlocutores ou colaboradores (expressões que, embora mais igualitárias, não deixam de ser algo abstractas, mostrando-se igualmente subordinadas aos imperativos do trabalho de investigação).

Iniciado no final de Fevereiro de 2003, o trabalho de campo prolongou-se, nos moldes atrás descritos, até ao final de Maio de 2004. Ao todo, quinze meses de visitas regulares ao terreno. Muitas vezes, eu e Ana Margarida andávamos juntos e presenciávamos os mesmos aconteci-

mentos, falávamos com as mesmas pessoas, participávamos nas mesmas actividades; outras vezes, separávamo-nos, ela ia para junto das mulheres e eu ficava entre os homens – uma possibilidade que talvez não tenhamos explorado como convinha, mas que, mesmo assim, deu os seus frutos, como se verá por algumas descrições etnográficas singelamente tocadas pelo dom da ubiquidade.

Acerca do conteúdo etnográfico aqui em causa, ele diz respeito, por um lado, a eventos que tivemos oportunidade de observar directamente, por mais ínfimos que fossem, e que registávamos tão detalhadamente quanto possível; e, por outro, a eventos não presenciados por nós e que procurávamos reconstituir a partir do que nos contavam. Claro que uma imersão permanente no seio da comunidade teria permitido acompanhar de perto muitas situações que nos escaparam. Mas, mesmo neste caso, haveria seguramente algo que ficaria de fora, pela simples razão de que um antropólogo não pode estar em todo o lado ao mesmo tempo, ainda para mais quando a comunidade estudada é composta por centenas de pessoas.

A maior parte dos eventos registados referem-se a actividades rotineiras e que não produziram consequências de maior. Outros encadeiam-se entre si e desenham uma pequena história, cujo enredo nem sempre foi fácil descortinar, mas que tentámos reconstituir comparando as notas das nossas próprias observações com os relatos que diversas pessoas nos faziam. Aconteceu assim com algumas brigas, com algumas fugas e perseguições, com algumas separações, com algumas demandas burocráticas. Histórias e rotinas, e ainda um ou outro ritual pomposo – eis então a matéria-prima da nossa etnografia.

Uma perspectiva impressionista

Ainda algumas palavras a propósito do conteúdo do presente texto. Já sabemos que é dedicado a uma comunidade cigana de um bairro lisboeta, o Bairro da Assunção, onde o autor fez trabalho de campo. Já sabemos que é sobre o quotidiano das famílias ciganas, sobre os seus afazeres e percalços, sobre os seus desejos e ansiedades e também sobre uns quantos momentos de excepção – alegres ou desditosos. E já sabemos que, ao discorrer sobre estes assuntos, teremos obrigatoria-

mente de reflectir sobre a sociedade cigana, como é costume dizer-se, ou sobre o meio cigano, como eu prefiro dizer, dando especial atenção à questão da sua adaptação ao complexo meio social e institucional envolvente.

Mas, convenhamos, tudo isto não deixa de ser demasiado previsível. Ainda para mais numa altura em que, a nível internacional, o número de monografias começa a ser respeitável, notando-se mesmo uma sobreposição de temas e de perspectivas. Atendendo à qualidade ambígua, dúplice, transversa do objecto em causa, e aos desafios que ela suscita à curiosidade antropológica, procurei arranjar um modo diferente de pensar os ciganos, um modo que desafiasse a estrutura convencional das monografias publicadas, bem como a imagem íntegra, funcional, que os fenómenos sociais aí adquirem, e que, por outro lado, também não colidisse com os resultados apresentados pela minha colega Ana Margarida Magalhães (2005). Não sei se o que descobri cumpre as exigências duma tal tarefa. Chamo-lhe uma «perspectiva impressionista», na medida em que parte de um conjunto de impressões decorrentes do contacto e aprofundamento da relação com os ciganos do Bairro da Assunção.

«Ao mesmo tempo que damos conta daqueles que encontrámos, é necessário darmos conta do choque produzido por esse encontro e da repercussão que ele teve em nós». Estas palavras pertencem a Patrick Williams (1989, p. 27) e, a meu ver, poderiam servir de epígrafe à minha proposta. Uma perspectiva impressionista deverá precisamente organizar-se em torno de tudo aquilo que, no encontro com os ciganos, surpreendeu ou afectou ou perturbou os etnógrafos. Trata-se, no fundo, de reconhecer que a experiência de trabalho de campo é também uma experiência pessoal, onde as emoções se misturam com o esforço intelectual, sendo por isso perfeitamente aceitável, como nota Judith Okely, explorar a subjectividade do observador em termos científicos (1996 [1975], p. 28; v. também 1992, p. 9).

Objectar-se-á que isto é o que fazem ou deveriam fazer todos os etnógrafos, ficando sem se saber em que consiste, ao certo, a especificidade de uma perspectiva «impressionista». Tentarei ser mais preciso. Num dos seus últimos ensaios, Edmund Leach constatava que a teoria antropológica tinha, durante muito tempo, privilegiado «os aspectos segmentados, ordenados e funcionais» da cultura em detrimento dos aspectos «impressivos, estéticos e sintéticos», concluindo que «a maior

parte dos antropólogos de profissão ainda não é capaz de reconhecer que a cultura, entre outras coisas, é uma obra de arte» (1978, p. 268). Eis um reparo sobre o qual se poderia meditar demoradamente, e que de bom grado suscitaria uma segunda epígrafe para a nossa perspectiva impressionista. Fundamentalmente, quer-me parecer que uma perspectiva deste tipo terá de se assumir, em qualquer circunstância, como uma modalidade de interpretação. Partindo dos aspectos empíricos mais marcantes, o etnógrafo procurará elucidar o modo como eles se relacionam uns com os outros até conseguir encadeá-los numa sequência, numa totalidade, capaz de iluminar, de um ângulo particular, a realidade estudada. Porque interpretar é basicamente isto: apresentar um lema, um liame, um princípio, que combine o que julgávamos incombinável, ilustrando – para afeiçoar uma fórmula antiga às convenções discursivas actuais – um esboço de unidade numa diversidade abrangente. Uma tarefa penosa, pensam alguns, mas é justamente aqui que intervéem a dimensão subjectiva do investigador, associando a interpretação directamente à experiência de terreno e a uma fruição intuitiva dos dados empíricos (mais que a um empreendimento analítico exercido *a posteriori*). O que parecia complicado torna-se afinal mais fácil – o que não é necessariamente uma vantagem científica, até porque, como advertia T. S. Eliot, toda a interpretação deve conter uma parte essencial de erro, sem a qual não seria verdadeiramente uma interpretação...

Paralelamente a este esforço de perseguição de uma totalidade, unindo pormenores dispersos e reconduzindo-os a uma mesma matriz impressiva, há uma outra dimensão da interpretação que adquire uma relevância especial em momentos pontuais do presente trabalho. Trata-se de uma dimensão em certa medida mais óbvia que a anterior, e que sobressai diante de uma lacuna empírica, quando se avança uma ideia plausível e que julgamos contribuir para um melhor entendimento da realidade, sem que seja possível reunir dados suficientes em favor dessa ideia. Neste caso, interpretar equivale a preencher um vazio analítico, sugerindo um caminho, uma via de explicação, em vez de se encalhar na encruzilhada composta pela informação omissa.

Pressinto, mesmo assim, que estes esclarecimentos estão longe de contribuir para dissipar todas as dúvidas acerca da posição assumida neste estudo. Mas receio não estar em condições de adiantar muito mais sem entrar a fundo na apresentação do conteúdo etnográfico. Limitar-me-ei, por ora, a acrescentar algumas notas sobre aquilo que a

perspectiva impressionista aqui ensaiada *não* é, para em seguida resumir o teor dos capítulos que preenchem esta monografia.

Direi então que a perspectiva impressionista não é antitética da descrição etnográfica, como o revela explicitamente o subtítulo do presente livro. Daí que nele se encontrem muitas descrições e narrativas com características próximas das que John Van Maanen atribuía às suas «histórias impressionistas», nomeadamente a capacidade de condensar, exemplificar e evocar todo um mundo social (1988, p. 119). Mas uma perspectiva impressionista, tal como eu a entendo, também não se subtrai à análise e à interpretação, ainda que por vezes tenda a valorizar o acaso em detrimento do determinismo ou a indefinição em detrimento da funcionalidade – e este é um ponto em que prefiro aceitar o repto disciplinar de Leach à proposta literaturante de Van Maanen, para quem as histórias impressionistas se situam na intersecção entre a etnografia e o romance de ficção (*ibid.*, pp. 104-105).

Como tal, os laivos impressionistas não são constantes, nem uniformes, havendo certos capítulos que conseguem unir mais coisas, e coisas mais dispersas, em redor de um mesmo princípio, e outros onde a densidade descritiva e a argumentação evoluem em moldes mais convencionais. Assumo naturalmente toda a responsabilidade por alguns passos arrojados, mas sinto-me na obrigação de dizer que as impressões etnográficas que compõem este estudo não são seguramente um produto exclusivo do seu autor, nem decorrem exclusivamente de uma experiência de terreno partilhada, ancorando-se também numa leitura cuidada das principais monografias sobre comunidades ciganas. De forma que, se alguma réstia de peculiaridade subsistir nas minhas propostas, será tão-somente porque procurei desenvolver ideias que foram apenas afloradas nas obras de outros autores.

E que propostas são estas, afinal? No primeiro capítulo, concentrar-nos-emos numa série de contornos ideal-típicos que, duma maneira ou de outra, deixam no ar a intrigante impressão de um meio cigano desfasado no tempo, não simultâneo, anacrónico. No segundo capítulo, analisaremos esse meio sob o prisma da sua (relativa) impermeabilidade ao exterior ou, se quisermos, da sua introversão ou autofechamento (que não é o mesmo que isolamento). O terceiro capítulo debruça-se sobre questões de estrutura e organização social, e as impressões que lhe subjazem são as de lassidão, desagregação e vazío. No quarto capítulo, centrado na relação dos ciganos com o meio institucional envol-

vente, a ideia recorrente exprime-se de forma plural: derivas, desnor-tes, resultantes da aplicação de programas organizacionais que nos revelam a posição subordinada e, em boa medida, desprotegida, das comunidades ciganas face aos mecanismos do poder central e local. Por fim, na conclusão, faremos uma síntese, expondo as dependên-cias e complementaridades entre os motes que dominaram cada um dos capítulos anteriores e interrogando as possibilidades teóricas do quadro final.

Desde já alerto o leitor para existência de um encadeamento entre os capítulos, sendo portanto aconselhável lê-los pela ordem apresentada. Trata-se de um encadeamento condicionado por imperativos analíti-cos, mas que também espelha, em parte – e aqui voltamos a aproximar-nos do modelo das histórias impressionistas de Van Maanen (cf. 1988, p. 103) –, o percurso de entrada, permanência e saída do terreno, cujas valências cognitivas se procura explorar. O primeiro capítulo e o co-meço do segundo estão então sobejamente marcados por impressões iniciais, dando lugar, no mesmo segundo capítulo e principalmente no terceiro, a passagens contendo extensas descrições etnográficas e narrativas de acontecimentos que decorrem do aprofundamento do trabalho de campo; finalmente, no quarto capítulo, a maioria das ideias avançadas a propósito do funcionamento das instituições da socieda-de englobante são suportadas por informação qualitativa de carácter não etnográfico, a saber, entrevistas formais e informais a técnicos e pesquisa de documentação. A observação cede a primazia à escuta e à leitura, o terreno dispersa-se e o peso das descrições densas diminui significativamente...

Assim se pode resumir o teor impressionista da presente disserta-ção que, quanto ao resto, retocará temas incontornáveis, se bem que não exclusivos, das etnografias ciganas: a preponderância dos laços de parentesco na vida da comunidade e a assimetria dos papéis de género; a ausência quase completa de instituições e hierarquias a nível supra-familiar; a dispersão por uma série de actividades de cariz independente como estratégia económica; a importância dos rituais do ciclo de vida, com especial destaque para o casamento e o funeral; o posicionamen-to selectivo face às diversas esferas do complexo institucional-legal não-cigano; a reacção e a interacção com os estranhos – ou com os *extranhos*, se me for perdoada esta licenciosidade ortográfica, conscien-temente roubada a Garrett, que assim se propunha distinguir entre

aquilo que causava surpresa, por ser desusado ou inesperado (*estranho*), daquilo que provinha de circunstâncias externas (*extranho*).

Sendo o objecto desta monografia uma amostra de um colectivo que se destaca pela sua singularidade (vulgo «comunidade», «povo» ou «etnia»), é igualmente inevitável que se produzam algumas descrições abarcantes, e que se diga «os ciganos isto...», «os ciganos aquilo...», como se o colectivo em causa pudesse ser tomado como uma unidade e todos os seus membros fossem idênticos. Há muito que Lila Abu-Lughod lançou o alerta contra este tipo de procedimentos, denunciando a generalização como uma linguagem de poder destinada a objectificar e exotizar os «outros» (os *extranhos*) e aconselhando os antropólogos a escreverem deliberadamente «contra a cultura» (Abu-Lughod, 1991; 1993, pp. 6-15). Não se trata, obviamente, de minimizar o valor desta advertência, nem de desmentir o carácter tipificado e irreal das descrições genéricas – e o conseqüente dever de as conter dentro de certos limites –, mas de reconhecer que tais descrições representam, apesar de tudo, uma etapa essencial no conhecimento das especificidades socioculturais. Sem dúvida que muitos comportamentos dos indivíduos ciganos parecem convergir nas mesmas direcções ou para os mesmos fins, e esta consonância constitui uma das coisas a ter em conta num relato monográfico – tanto mais que a noção de que os ciganos formam um todo não é uma pura criação dos observadores exteriores, correspondendo a algo que anda na boca daqueles que se identificam e são identificados como tal. Porém, nenhuma etnografia ficaria completa se não registássemos também alguns desvios pessoais, algumas idiosincrasias que, sem serem necessariamente polémicas, revelam a inelutável diferença que subsiste de actor social para actor social e que assiste a própria reprodução da sociedade, garantindo que esta não permaneça eternamente idêntica a si própria. Entre o individual e o social, portanto, e como aconselhava Michael Houseman, eis o equilíbrio que procuraremos manter ao longo dos capítulos que se seguem.