Florencia Ferrari

Um olhar oblíquo

contribuições para o imaginário ocidental sobre o cigano

Departamento de Antropologia Social
Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas
Universidade de São Paulo

orientação: Lilia K. Moritz Schwarcz
dissertação de mestrado — 2002

Capa dissertação: Beatriz Milhazes, detalhe de *A lua e o mundo*, 1996, acrílica sobre tela.

florencia@ig.com.br

Florencia Ferrari

Um olhar oblíquo

contribuições para o imaginário ocidental sobre o cigano

dissertação de mestrado — 2002

ABSTRACT

A SIDELONG LOOK

a contribution to the gypsies' Western imaginary

This master's thesis explores the imaginary of the gypsies in Western civilization. Drawing upon Western literary works, by authors such as Cervantes and García Lorca, Machado de Assis and Raduan Nassar, Victor Hugo and Virginia Woolf, the thesis tries to show the most recurrent portrayals of the gypsies, and to offer an integrated interpretation. What do fortune-telling, nomadism, theft, and seduction have in common, from a Western perspective? What role do gypsies play in our thought? The thesis seeks to elucidate some of those points.

RESUMO

Um olhar oblíquo

contribuições para o imaginário ocidental sobre o cigano

Esta dissertação de mestrado trata do imaginário que o Ocidente construiu sobre os ciganos. A partir de obras literárias ocidentais (de Cervantes a García Lorca, de Machado de Assis a a Raduan Nassar, de Victor Hugo a Virginia Woolf), buscou-se repertoriar as representações dos ciganos mais recorrentes, e dar a elas uma interpretação conjunta. O que a adivinhação, o nomadismo, o roubo, a sedução têm em comum para o olhar ocidental? Que papel desempenham os ciganos em nosso pensamento? Procurou-se aqui oferecer algumas respostas a essas indagações.

9 AGRADECIMENTOS

17 CONTORNOS

23 a. de um certo Ocidente

28 b. a literatura e seus experimentos

34 c. uso de fontes

38 d. a estrutura do exercício

A MARGEM COMO ABERTURA DO SISTEMA

43 CAPÍTULO I. OFÍCIOS E ARTIFÍCIOS

46 a. espetáculo e boemia

64 b. adivinhação

73 c. o ir e vir de mercadorias

93 d. roubo

109 CAPÍTULO II. ESTRANGEIROS ERRANTES

137 CAPÍTULO III. DE ANFÍBIOS E BRUXAS

ESPELHAMENTO NO OUTRO

169 CAPÍTULO IV. NACIONAL POR SUBTRAÇÃO

170 a. a malandragem cigana

179 b. Andaluzia – quando o nômade cria raízes

191 EPÍLOGO — OBLIQÜIDADES CIGANAS

225 BIBLIOGRAFIA

235 LEVANTAMENTO BIBLIOGRÁFICO

265 SÍMBOLOS UTILIZADOS

266 ANEXO

Agradecimentos

Boa parte do resultado de quase quatro anos de trabalho não se teria alcançado sem o apoio e a colaboração de muitas pessoas.

Em primeiro lugar, agradeço a quem desde o início aceitou me acompanhar neste trajeto, minha orientadora Lilia Moritz Schwarcz que, sem se escusar de seu papel oficial, soube ocupar muitos outros, com o afeto e a rigidez que por vezes este trabalho demandou.

Logo, agradeço, quase cronologicamente, aos que possibilitaram que eu me aproximasse dos ciganos, na literatura e na pesquisa de campo. A Fernando B.Vianna pela indicação de Moonen; a Franz Moonen pelos e-mails, pelos textos, comentários e indicações dos mineiros; aos antropólogos mineiros Rodrigo Teixeira e Dimitri Fazito, pela gentileza de me enviarem por e-mail suas teses sobre ciganos.

Outro circuito se iniciou com o Padre Rocha, a quem agradeço vivamente por ter me levado, depois de muita resistência a dois acampamentos de ciganos em São Paulo, e por ter me apresentado a Luciana Sampaio e Valéria Contrucci. Com Luciana viajei para Franca (SP), onde conheci o afetuoso rom Zurca Sbano e sua família circense, agradeço a todos eles a hospitalidade e gentileza. Valéria foi quem me avisou do casamento cigano que haveria em Santa Fé do Sul, onde seu irmão Plínio e a esposa, Mariza, moram. Sem a amável ajuda deste casal eu não teria a oportunidade de acompanhar os preparativos de um casamento cigano.

Em abril de 2001, passei 10 dias na casa dos Calon Marq e Doca, os pais da noiva Deiga. Gostaria de retribuir especialmente à Lurdinha, a avó da noiva, pelo afeto com que me recebeu e me carregou para todos os lugares do começo ao fim da festa. Não posso deixar de agradecer ao Marq, ao Índio, à Lena, ao Charlie, à Jéssica e a todos os demais calons e calins de Santa Fé do Sul, que permitiram que eu e meu marido fizéssemos parte, durante dez dias, de seu festejo. Por esta ocasião, devo ao GRAVI (Grupo de Antropologia Visual – USP) a possibilidade de filmar o casamento, utilizando uma câmera DV, sem a qual minha presença não seria aceita no casamento (meu papel era a "moça da filmagem"); e especialmente a Sylvia Caiuby, quem nunca deixou de exercer seu papel de madrinha nos projetos que surgiram nesse período.

No decorrer da pesquisa, muitos colegas e professores contribuíram com preciosas indicações

bibliográficas e com leituras de partes do texto. Agradeço a Nelson Parente, pelas ligações entre judeus e ciganos; a Piero Leirner, pelo livro que achou, se lembrou e me deu; a Marlyse Meyer que me recebeu e indicou algumas das obras literárias aqui utilizadas; a José Guilherme Magnani, pela conversa informal que me acompanhou estes anos. Sou grata ainda ao grupo da Lili: Alessandra, Fraya, Batista, Heloisa, Dedé, Fernanda, entre outros que participaram da discussão de meu texto.

Na qualificação, foram fundamentais os comentários de John Cowart Dowsey e Beatriz Perrone-Moisés, que puderam dar um novo alento à fase final da dissertação. Agradeço carinhosamente a eles, e à Bia, ainda, pelo paradigma do rigor acompanhado de serenidade.

Minha gratidão ao apoio institucional da Fapesp, que forneceu dois anos de bolsa e reserva técnica, fundamental para a elaboração deste trabalho; e do Departamento de Antropologia da USP, especialmente a Ivanete, Rose, Edinaldo, Celso e Soraya, responsáveis por domar todos os prazos, os problemas e fases naturais deste processo, com sua gentileza e presteza habituais.

A descoberta da Antropologia, como entendo hoje, deve-se mesmo à criação da revista Sexta-Feira junto a amigos do tempo da graduação em Ciências Sociais. Tenho plena consciência de que as relações que se estabeleceram no Corpo Editorial são das coisas mais preciosas que há. Nelas se misturaram as histórias acadêmicas, os dramas pessoais, as posições políticas; encontros, desvarios, confidências e muita confiança. Ainda que partes de uma mesma história, com cada um construiu-se uma relação singular. Agradeço muitíssimo a

Silvana Nascimento, pelo amor ao campo, pela proximidade e pela força que tem e dá.

Paula Miraglia, pela nossa quase irmandade, que ultrapassa muito os assuntos antropológicos.

Valéria Macedo, pelas inflamadas discussões, que não revelam senão o afeto que nos abrasa.

Rose Satiko, pela clareza e simplicidade que às vezes falta para se por fim a um problema.

Evelyn Schuler, pelo carinho longínquo.

Paulinha Pinto e Silva, pela história que nos une e, claro, pela culinária.

Stélio Marras e Renato Sztutman foram meus grandes companheiros de empreitadas antropológicas, na revista, nas discussões sobre o estruturalismo e nas noitadas na casa de Maria Lúcia; mas também em muitas outras. A ambos agradeço as sistemáticas contribuições teóricas, etnográficas, literárias, bibliográficas e carinhosas que transformaram inúmeras

vezes esta dissertação. Com o Stélio, descobri, além das águas, um amigo incondicional. Quanto ao Renato, não há o que eu faça sem ele.

Ainda, ao querido Rodrigo Lopez, cúmplice de utopias realizáveis, pelo projeto gráfico da revista e deste trabalho.

Devo minha enorme gratidão a Maria Lucia Montes, "a mestra", como a chamamos, pelo conhecimento sem hora nem lugar. Da reinvenção do Brasil às minúcias da Misericórdia, da viveza do campo ao encanto de seus ensaios teóricos, não tive alhures o que em sua morada ela me deu.

Agradeço ainda, ao Augusto Massi, pela confiança e compreensão nestes últimos meses.

Mesmo de longe, a família, seguiu meus passos, enviando notícias. A Mariali Ferrari, agradeço pela montanha de recortes de jornais argentinos; ao meu tio Diego, pelos filmes de Kusturika.

Aos meus adorados avós Alicia, não só pelos livros que somou à minha biblioteca de ciganos, e León, não só pela revisão teológica, leitura e comentários, mas por tudo o que me ensinaram nesta vida. Pena não tê-los mais perto.

A minha mãe Patrícia e ao Hélio, pelo apoio irrestrito, pelo recanto ubatubense, e por tudo o mais que entorna o mundo da dissertação. À Pata, bastante irmã, também pela ajuda nos últimos momentos, com a tradução do resumo.

Ao meu pai, Pablo, pelo incentivo inicial, pelos consolos em questões acadêmicas, mas, sobretudo, pela sinceridade afetiva que sempre me marcou.

À Nani, minha amada irmã, quem viveu comigo todos os momentos importantes e banais de que vale a pena lembrar; esteve sempre pronta a me ajudar, no que fosse necessário.

Aos meus (já não tão) pequenos irmãos Carlo, Julia e Felipe, pela inundação de alegria nas casas de meus pais.

A Mónica Corullón, pela presença de espírito, interesse, e pelo Houaiss, que me salvou a vida.

Quem de perto acompanha a feitura de uma dissertação é também quem acaba tendo de suportar os piores momentos de histeria, ceticismo e depressão, que ao menos por aqui tiveram lugar uma ou outra vez. Um imenso agradecimento com amor ao Martin, que leu versões, discutiu, opinou, me apoiou sempre; foi um interlocutor diário para todos os temores e festejos.

aos meus avós Alicia e León Ferrari

O mistério de um outro não é senão o mistério de mim mesmo
Maurice Merleau-Ponty, *A prosa do mundo*

A mimese é sempre uma forma de poiese
Antonio Candido, *Crítica e sociologia*

Contornos

> *Todas as sextas-feiras vinham os ciganos* […]. *Eu ficava completamente só e, com o rosto colado na vidraça da janela na imensa sala de estar, esperava pelos ciganos. Eu vivia em pânico por causa deles.* […] *Estava convencido de que eles roubavam crianças, e era a mim que eles queriam. Mas apesar de todo o meu temor, por nada eu perderia o espetáculo que eles ofereciam, pois era um espetáculo maravilhoso.*
>
> Elias Canetti, *A língua absolvida*.

Estrangeiros em toda parte, vindos de lugar algum, os ciganos, quando se aproximam, fazem sentir a alteridade. Mobilizam em nós, ocidentais, sentimentos tão contraditórios como o temor, o fascínio, a admiração, o desejo e a repulsão e, com isso, revelam algo de nós mesmos. É desses estrangeiros e dessa ambigüidade, nada arbitrária e presente a cada vez que pensamos neles, que trata esta dissertação. Mas, que idéias temos dos ciganos? Parecem tão diante de nossas vistas que não somos capazes de observá-las com atenção. Caberia antes perguntar: há algo que se possa chamar de um imaginário ocidental do cigano?

Guiada por esses questionamentos, a reflexão que se segue baseia-se em trechos de obras literárias produzidas pelo Ocidente, nos quais há uma alusão direta ou indireta aos ciganos. Desses textos literários — pertencentes a um recorte histórico amplo, mas definido, que se inicia com a chegada dos ciganos à Europa ocidental no século XV e se estende até os dias de hoje, na Europa e nas Américas — serão extraídos temas recorrentes que



perduraram no tempo, e que por isso se mostraram relevantes para ilustrar o que chamarei de imaginário ocidental sobre os ciganos. Vistos de cima, temas como o roubo, a adivinhação e o nomadismo ganham, como se verá, um sentido particular.

As primeiras notícias de ciganos no Ocidente datam do início do século XV. Em 1417, registra-se, na região da atual Alemanha, a chegada de grupos de famílias nômades em caravanas, que mais tarde seriam chamados

18 | 19 As duas primeiras ondas migratórias dos ciganos. A primeira, iniciada cerca do ano 1000, a segunda, em meados do século XIX (Moutouh, 2000).



ciganos. Durante os anos seguintes afloram, nos territórios da França, Itália, Suíça e Espanha, documentos que fazem crer numa verdadeira onda migratória de ciganos em direção à Europa ocidental. A bibliografia especializada[1] sustenta que esses grupos, originariamente vindos da Índia, teriam permanecido nos domínios bizantinos do século X ao XV. A partir de então, teriam iniciado uma migração em larga escala rumo ao oeste, prolongada até o XIX, sendo esta considerada a primeira das três ondas migratórias empreendidas pelos ciganos nos últimos quinhentos anos. O período de contato do mundo ocidental com os ciganos coincide, assim, com a difusão do pensamento ocidental no processo de colonização. Aquela mentalidade[2] antes restrita ao Mediterrâneo esparrama-se além mar. Os ciganos, por pouco numerosos que fossem em relação ao conjunto da população européia à época, participaram das mesm as transformações. Presenciaram as perseguições aos hereges na Inquisição, atuaram como artistas nas cortes reais, engrossaram as festas populares, imigraram para as colônias. Já no final do XVI, ciganos provenientes da Península Ibérica podiam ser vistos no nordeste brasileiro.

Em meados do século XIX, uma segunda onda migratória teria sido motivada pela abolição da escravidão cigana na Romênia (então Moldávia e Valáquia) em razão da ocupação russo-turca em 1850, aumentando consi-

Deportação e massacres de ciganos, 1939-45, correspondente à terceira onda migratória. (Martin Gilbert, *The Macmillan Atlas of the Holocaust,* 1982; apud Fraser, 1992:263).

deravelmente o número de ciganos nos países próximos, ou seja, em toda a Europa ocidental (Crowe, 1994). A terceira onda ocorre como resposta à perseguição que sofreram os ciganos, junto aos judeus, durante a Segunda Guerra Mundial, espalhando sua população pelo Ocidente afora, incluindo as Américas. Entre 1941 e 1945, estima-se um extermínio de cerca de 500 mil ciganos pelos nazistas (Stewart, 1997: 5).

Se o Ocidente se viu obrigado a se relacionar com os ciganos, foi também inevitável a formação de conceitos sobre eles, que variam ligeiramente nos países da Europa e da América.[3] Nesses países, os ciganos são classificados em determinadas categorias, localizadas à margem de sua cultura, como "ladrões, barulhentos, sujos, imorais, enganadores, associais e inimigos do trabalho" (Liégeois, 1987:162). Em gíria inglesa, "*to gyp*" significa roubar; "*zinganar*" é enganar em dialeto vienense; na França, dizer que alguém é um "*panier*" [cesteiro] — tradicional ofício de ciganos — é um trato pejorativo (Robert, 1993). A palavra calão (de *caló*) passou da designação dos ciganos da península ibérica (Calon), à língua dos ciganos e depois à "gíria dos malandros", de onde derivou o "baixo calão", referente a linguajar rude e grosseiro (Houaiss, 2001). Só na Grécia, expressões como "uma casa de ciganos", para designar uma casa suja e desarrumada, "um trabalho de cigano", para um trabalho mal feito, "fedendo como um cigano", para um cheiro terrível e "és um cigano", para uma atitude de avareza ou ganância, são reveladoras de um senso comum sobre os ciganos manifestado em linguagem coloquial (Liégeois, 1987:162). Na Espanha, cartilhas de alfabetização, para ensinar o duplo som da letra *g*, usam as palavras *gallina* e *gitano* e a frase "*Los gitanos roban una gallina*" (idem: 164). Esse repertório de ditos populares, gírias e expressões, corroborado por cartilhas de educação fundamental, contribui para a formação de um certo imaginário ocidental sobre os ciganos. E este se apresenta sob distintas formas de expressão: pela linguagem, pela arte, pela literatura, pela imprensa etc.

Esta dissertação propõe investigar o imaginário sobre os ciganos a par-



tir de obras literárias produzidas pelo Ocidente. A literatura oferece matéria-prima privilegiada para uma pesquisa sobre o imaginário, na medida em que, sendo este um conjunto de idéias — que sempre tem chance de se desdobrar em ações concretas — opera em diálogo com a realidade empírica (o contexto), mas não se resume a ela. Em outras palavras, o universo que ela maneja é alargado; a literatura comporta a invenção e, portanto, lida com o que é possível *imaginar* sobre os ciganos, sem obrigação de ser fiel ao historicamente comprovado. Nesse sentido, ela permite aventar o que o Ocidente *pensa* sobre os ciganos e, conseqüentemente, o que aquele *faz* com esses.

Foram selecionadas 22 obras de 18 autores,[4] entre as cerca de 50 levantadas,[5] escolhidas exclusivamente em função dos temas que se mostraram mais recorrentes e, por isso, mais relevantes para exprimir o imaginário ocidental sobre os ciganos.

De entrada, a abrangência do recorte pode assustar. Seria razoável perguntar por que não estudar apenas obras brasileiras. Com efeito, no início deste trabalho, pretendia cercar o imaginário brasileiro sobre o cigano, a partir da interpretação de obras literárias nacionais, mas o trajeto so-

Cartaz de venda de ciganos escravos em Valdácia, "À venda o primeiro lote de ciganos escravos, para serem vendidos em leilão no Monastério S. Elias, em 8 de maio de 1852, consistindo em 18 homens, 10 rapazes, 7 mulheres e 3 moças em boas condições" (Fraser, 1992: 225).

freu reviravoltas. Na realidade, a cada representação brasileira dos ciganos, defrontava-me com outras análogas, provindas de distintos lugares e períodos históricos. Não era possível ignorar que aquilo que se ia descobrindo como um imaginário sobre os ciganos no Brasil fazia parte de uma matriz de "longa duração" [6] que remontava ao início da Idade Moderna na Europa. Adivinhação, roubo de criança, compra e venda de cavalos, espetáculos de música e dança, negócios escusos, uso de ouro, todos estes elementos associados aos ciganos encontram-se tanto em obras literárias européias como em brasileiras. Não me pareceu procedente tomar estas últimas sem referir ao contexto maior a que pertencem. Optei, então, por sacrificar uma abordagem que desse conta da especificidade de um contexto, para mapear esse imaginário enraizado, que diz respeito a um contexto maior, o Ocidente. A escolha instaura um primeiro problema: como é possível falar em *Ocidente*? Acaso não há múltiplos "ocidentes"? Qual o critério que permite dissolver a diversidade de mentalidades que compõem o mundo ocidental, da Europa às Américas? Será preciso defini-lo precisamente, mas de antemão esclareço que o Ocidente aqui não deve ser tomado como um conjunto de sociedades que conformam um território em um mapa. O Ocidente é *pensamento*, produto do contato com os ciganos e definido por oposição a eles.

Para organizar o amontoado inicial de representações de ciganos nas obras literárias pesquisadas, preocupei-me primeiramente em anotar os temas gerais que se repetiam. Logo tive de criar uma grande tabela [ver anexo] para repertoriar as recorrências, observar de que maneira e em que situações apareciam nas obras, em que termos se exprimiam. Surgiram ciganas que lêem a sorte, cantam, dançam e seduzem; ciganos que compram e vendem cavalos; ciganos que enganam, mentem, escondem; o cigano como um estrangeiro por excelência etc. Foi graças a um exercício de análise estrutural que tive a ocasião de indicar, no último capítulo, uma formulação genérica que permitisse sugerir um sentido comum a esses grandes temas referidos aos ciganos. Como se juntam a adivinhação, o nomadismo, a se-

dução e a mentira em uma mesma representação dos ciganos, e que significados mobilizam no pensamento ocidental para este pensar-se a si mesmo? Dito de outro modo, qual o lugar do cigano no pensamento ocidental? Antes de imergir nas representações, cuidarei de esclarecer os parâmetros utilizados doravante em sua interpretação: a noção de Ocidente, a relação entre literatura e sociedade, os conceitos de estrutura e o uso de fontes diversas.

A. DE UM CERTO OCIDENTE

A idéia de que, ao representar outras culturas, o Ocidente revela mais sua visão de mundo do que a de seus objetos não é um enfoque novo. De fato, a melhor estratégia para conhecer o que os *ciganos* pensam não seria pelo filtro das representações ocidentais, mas antes, suponho, por etnografias, que implicam longo convívio com uma maneira de pensar o mundo alternativa à nossa. Entretanto, não é verdade que as representações ocidentais sejam *invenções* sobre o outro, como sugere o título do trabalho detalhado e erudito de Edward Said, crítico literário norte-americano, *Orientalismo — o Oriente como invenção do Ocidente*. Chamando de orientalismo o "sistema de conhecimento sobre o Oriente" produzido pelo Ocidente, Said desvela uma longa tradição de pensamento, sobretudo franco-britânica, baseada em "uma distinção ontológica e epistemológica feita entre 'o Oriente' e 'o Ocidente'" ([1978], 1996: 14). O conjunto de idéias sobre o Oriente remete às categorias de pensamento primordiais do Ocidente. É esse o significado que o autor dá ao que chama de "exterioridade" do orientalismo em relação ao Oriente, cujo principal produto é a representação. O orientalismo seria criado pelo Ocidente, servindo como sua idéia, imagem e experiência de contraste, isto é, sua alteridade por excelência.

A partir de "generalizações históricas", o autor infere o fenômeno que versaria não sobre uma correspondência entre o orientalismo e o Oriente, mas sobre a "consistência interna do orientalismo e suas idéias sobre o Oriente, para além de qualquer correspondência, ou falta de, com um Orien-

te 'real'"(idem: 17). Sua análise enfatiza a evidência de tais representações do Oriente "como *representações*, e não como descrições 'naturais' do Oriente" (idem: 32). Mostrar que o discurso cultural que circula sobre o Oriente não é a "verdade", mas *representação*, é um dos objetivos de seu estudo. Uma formulação, a meu ver, complicada. Seu lugar de enunciação é claro: preocupa-se primordialmente em apontar a relação de poder e de dominação existente entre Ocidente e Oriente, dando à sua crítica literária veio político: "o orientalismo pode ser discutido e analisado como uma instituição organizada para negociar com o Oriente, [...] descrevendo-o, colonizando-o, governando-o" (idem:15).

É justo reconhecer como questão forte desse estudo a denúncia da relação de poder assimétrica existente entre o Ocidente e o Oriente, na qual o último é subjugado ao primeiro; entretanto, seus argumentos, em nome dessa denúncia, acabam criando uma cisão entre realidade e representação da qual não posso deixar de discordar. Supor que por trás da representação há uma "verdade", proibida de circular, parece-me um pressuposto algo positivista, pois sugere que há uma "verdade" absoluta em algum lugar aguardando ser descrita. E ainda, dizer que tal representação, por nublar a "verdade", deve ser entendida como "invenção", parece-me ainda mais impróprio, já que nada se inventa do vazio. A representação é uma verdade para o Ocidente, como qualquer outra: um ponto de vista absoluto sobre as coisas, se existir, é divino. Penso que, para evitar mal-entendidos, é preciso distinguir uma realidade histórica ou empírica (contexto) de uma realidade do imaginário. É importante ter claro, que a última, sobretudo em se tratando de arte ou de literatura, não tem compromisso rígido com a primeira. Então, diante, por exemplo, da representação literária do cigano ladrão, não se irá ao contexto para compreender se de fato ele era ou não ladrão, mas para trocar elementos que permitam ajudar a saber como esse imaginário do roubo funciona no seio de uma determinada realidade histórica. Assim, não interessa fazer de representação e realidade

antagonistas, mas antes, perceber a *realidade da representação*.

A denúncia da assimetria de poder — entre Ocidente e Oriente no caso de Said — deve ser um ponto de partida deste e de todo estudo que trata do encontro entre duas culturas, sobretudo quando entre uma cultura hegemônica e uma minoritária, como ocorre com os ciganos. É irrefutável que as idéias que o Ocidente tem dos ciganos não permaneceram apenas como idéias, mas serviram a medidas opressivas contra eles, como durante a Inquisição e o nazismo, e na exclusão sistemática a eles imposta cotidianamente por políticas atuais em distintas nações.[7]

Na obra de Said, as idéias sobre o Oriente são tomadas como *estereótipos*, que, em sua concepção, tornariam opaco o conhecimento sobre o outro. É certo que muitas vezes operam como forma de anular o outro, mas os estereótipos não devem ser entendidos radicalmente como um *desconhecimento* da realidade dos ciganos. Às vezes, eles também representam uma forma de conhecer o outro.

Para este paradoxo já acenou Tzvetan Todorov ([1972] 1999) ao analisar as diferenças entre Bartolomé de Las Casas e Hernán Cortez quanto à compreensão e o amor aos índios na conquista da América. Cortez dominou Montezuma justamente porque foi capaz de compreender o mundo asteca, embora não nutrisse nenhum amor especial por ele. Las Casas, por sua vez, ilustrava sua fé cristã com o amor aos índios. Mas exatamente por isso, não os via claramente e defendia seus direitos sem conhecê-los.[8] Amar não garante o conhecimento, assim como odiar não significa sempre o desconhecimento. O estereótipo é uma representação tão real como qualquer outra, a diferença, parece-me, é quanto ao uso político a que ele se presta. Voltando aos ciganos, é preciso ter em mente a discussão de Todorov para não entender mal o conjunto de representações negativas sobre eles. Antes de julgar precipitadamente as idéias que o Ocidente faz dos ciganos, será preciso compreendê-las. Com tais ressalvas ao argumento de Said, é possível afirmar, com ele, que as representações do Ocidente sobre o outro são rele-

vantes como exercício de *reflexividade*, quer dizer, que elas expressam uma maneira do Ocidente compreender e incorporar o outro dentro de seu sistema simbólico.

Se este estudo se aproxima do enfoque de Said por se basear em representações de outra cultura a partir de obras literárias do Ocidente, resta ainda uma divergência: o Ocidente de Said é diferente do nosso. Enquanto um se funda em relação ao Oriente, o outro se institui em relação aos ciganos. E aí reside toda a diferença. O *contato* define de um lado o "Ocidente" e de outro os "ciganos" que, aliás, receberam tal denominação do primeiro. Em linguagem estruturalista, a relação define os termos, e nunca o contrário. Mas o que significa dizer que não são ontologias diferentes? Não é exatamente que não exista uma maneira cigana de pensar o mundo. Estou certa de que há, mas se o intuito fosse estudar sua cultura — sua visão de mundo —, já não se estudariam *ciganos*, mas Rom e Calon, como se autodefinem,[9] isto é, estudariam-se categorias inerentes ao seu pensamento.

A categoria "cigano" surge na fronteira,[10] e o que se entende por ela origina-se ali. Igualmente deve-se entender a categoria "Ocidente", que se opõe a ela. No encontro, as diferenças internas de cada um dos lados se neutralizam e dão lugar às características que contrastam *entre* as culturas.[11] O crítico indo-britânico Hommi Bhabha, em *O local da cultura* (1998), também propõe pensar as culturas *em situação*. Para ele, a cultura só emerge quando, confrontada com outra, se percebe diferente. Adotando essa perspectiva, creio que se deve buscar justamente o que mais radicalmente se mostrou alteridade para o Ocidente. Por meio da oposição ao que os ciganos expunham de diferente, encontrar-se-ão os valores que definem o Ocidente, nessa situação. Face ao nomadismo, aos costumes, ao trabalho errante, ao conhecimento mágico (adivinhação) apresentados pelos ciganos, a idéia de *civilização*, tal como a concebe Norbert Elias [1939], é a mais adequada para dar contorno ao conceito de Ocidente nesta dissertação. O Ocidente é,

antes de tudo, um conjunto de idéias sobre si mesmo — ou, nas palavras do autor a "consciência que tem de si mesmo" — que contrastam com o que, neste caso, os ciganos expõem. Embora o termo "civilização" só venha a se estabelecer em meados do século XVIII,[12] as idéias nele reunidas começam a circular no início da Idade Moderna. Elias indica uma correlação entre a estrutura de comportamento civilizado e a organização das sociedades ocidentais sob a forma de estados (Elias, [1939] 1994: 16). O período em que aflora a idéia de civilização coincide não só com o desenvolvimento da concepção de Estado, como com o próprio recorte histórico sugerido pelas representações ocidentais do cigano e, portanto, com o recorte desta investigação. O Ocidente, tal como se entende aqui, foi se constituindo à medida que experimentou um "processo civilizatório". Este estabeleceu uma distância tanto em relação ao que o Ocidente havia sido até então, como em relação a outras sociedades ou culturas que não observavam os mesmos costumes "civilizados".

Essa conjuntura deu origem, por exemplo, à oposição civilizado/primitivo que acompanhou toda a colonização nas Américas e na África. Com ela afinou-se paralelamente todo o arsenal simbólico do pensamento cristão, que imaginava catequizar para salvar almas de povos pagãos, um primeiro passo para civilizar. Assim, o pensamento que se encontrou com os ciganos não é essencialmente distinto daquele que se deparou com os índios americanos; alteridades distintas, ambos passaram pelo filtro do cristianismo, da noção de Estado, de família etc., que faziam parte da pauta da "civilização". Aqui, interessa-me privilegiar o que os ciganos acionaram nesse pensamento que logo se consolidou. Dando atenção ao que o Ocidente[13] aponta como diferença, aberração, anormalidade nos ciganos, se compreenderá, reflexivamente, os parâmetros da identidade e da normalidade que definem o Ocidente. Por isso, se entenderá mais claramente o que ele é no decorrer desta dissertação.

B. A LITERATURA E SEUS EXPERIMENTOS

Nos capítulos a seguir há um empenho em reconhecer nos textos literários a expressão de um universo simbólico propriamente ocidental, o que lança um desafio quanto à definição das relações entre literatura e sociedade. Esse tema foi objeto de minucioso desenvolvimento na obra de Antonio Candido. Para ele, a literatura não pode, por um lado, ser compreendida apenas analisando-se os aspectos formais, já que ela depende também de fatores sociais; mas estes, ressalva o autor, não chegam jamais a determinar as características essenciais de uma obra. O primeiro passo para realizar uma crítica literária é "ter consciência da relação arbitrária e deformante que o trabalho artístico estabelece com a realidade, mesmo quando pretende observá-la e transpô-la rigorosamente, pois a mimese é sempre uma forma de poiese" ([1961] 2000: 13). Em 1975, Candido, na conferência "Literatura — Sociedade", resume de forma clara a relação entre literatura e realidade histórica que inspirou toda a dissertação. Ele constata que "1) há um vínculo entre a produção do texto e a sociedade a que pertence o autor; 2) este vínculo consiste basicamente na possibilidade de exprimir os traços desta sociedade, fazendo do texto uma representação especial da realidade exterior; 3) ao passarem de 'fato' a 'assunto', os traços da realidade exterior se organizam num sistema diferente, com possibilidades combinatórias mais limitadas, que denota a sua dependência em relação à realidade; 4) há portanto uma *deformação criadora*, devida à tensão entre o desejo de reproduzir e o desejo de inventar; 5) esta deformação depende em parte da discrepância entre o intuito do autor e a *atuação de forças por assim dizer mais fortes do que ele*, que motivam a constituição de um *subsolo debaixo da camada aparente de significado*; 6) *tais forças determinantes se prendem sobretudo às estruturas mentais dos grupos e classes sociais a que o autor pertence, e que se caracterizam por um certo modo de ver o mundo*; 7) o elemento individual puxa a expressão estética para um lado, enquanto o *elemento social puxa eventualmente para o significado profundo*, diversificando o texto verticalmente e

dando-lhe uma profundidade que obriga a complementar a análise estética pela análise ideológica; 8) na medida em que a superfície aparente do texto é a sua organização formal, a sua camada estética propriamente dita, ela comanda o trabalho analítico sobre a camada profunda, que só se configura através dela, mas que por sua vez a esclarece, de torna-viagem" (idem: 55-6, grifos meus). Em "Dialética da malandragem" [1970] o autor põe em prática tais preceitos e exibe um resultado singular: demonstra que o pretenso realismo de *Memórias de um sargento de milícias* [1854-5], de Manuel Antônio de Almeida, não se dá pelos dados concretos (históricos) reproduzidos na obra, mas pela correlação que a estrutura do romance estabelece com a estrutura social. Candido persegue o jogo dialético ativo em todo o romance e chega finalmente a duas ordens coerentes, uma real e outra fictícia. Ambas seguem os mesmos princípios de generalização: a dialética da ordem/desordem, que caracteriza a sociedade brasileira e o romance.[14]

O objeto de Antonio Candido é uma obra literária em que os aspectos estéticos e sociais internos convergem para uma estrutura análoga à estrutura da sociedade brasileira da época. Nesta pesquisa não foi encontrada uma obra tão representativa do pensamento ocidental sobre os ciganos como é *Memórias de um sargento de milícias* em relação ao Brasil daquele tempo. Em vez disso, disponho de um certo número de obras que aludem a diferentes aspectos dos ciganos, das quais, tomadas em conjunto, pode-se extrair um universo simbólico comum.

Vindas de contextos diversos, cada obra deve ser tomada como uma versão, que acrescenta uma parte de representação à construção do imaginário. Mas este não se encontra inteiramente em nenhuma obra específica e, sob esse ponto de vista, é nebuloso e incapturável. Foi por deparar-me com um problema muito parecido com o que Lévi-Strauss relatou sobre os mitos, guardadas as diferenças, que resolvi, sabendo do perigo que isso significava, experimentar um exercício de análise estrutural, tratando as obras literárias como versões.

"Estrutura", conceito doravante subentendido na organização do material literário, deve ser lido, no sentido de Lévi-Strauss, como *sistema de relações*, ou *relações de relações*. Uma estrutura triádica não é uma forma fixa composta por três termos anteriores a ela; mas antes, uma relação triádica definida por três relações binárias. Os termos, quaisquer que sejam, podem ser permutáveis e ocupar posições diferentes, pois o que está em jogo é a correlação *entre* eles; e é a realidade empírica que determina que posição um conteúdo ocupa dentro de uma estrutura. Para compreender o sentido de um termo é preciso permutá-lo em todos os seus contextos possíveis.[15]

Cumpre, então, demarcar o terreno dessa discussão, e o melhor é iniciar a comparação das matérias de estudo. Lévi-Strauss analisa mitos indígenas, e, nesta dissertação, alguns textos literários. A principal distância entre esses objetos refere-se à autoria, uma vez que os mitos são produtos coletivos, sociais; seus ouvintes recebem uma mensagem que propriamente "não vem de lugar algum" (Lévi-Strauss [1964] 1996: 27). Já a obra literária, ao contrário, deriva de *um* autor que introduz, além dos valores do conjunto, uma parcela de sua subjetividade ("puxa a expressão estética"). Diferentes dos textos literários, os mitos indígenas inserem-se na malha de suas atividades sociais; têm horários de recitação, ou estações do ano apropriadas, enquanto os primeiros, por sua natureza profana, podem ser narrados ou lidos a qualquer momento.

Há ainda outras diferenças, como a abrangência de estilos abarcada no escopo da literatura (romances, contos, poemas); enquanto o mito é *uma* determinada forma de narrativa, na qual os elementos estéticos interessam muito pouco em relação ao que é dito. Assim, há uma diferença enorme entre mito e poesia no que se refere à tradução: "A substância do mito não se encontra nem no estilo, nem no modo de narração, nem na sintaxe, mas na história que é relatada" ([1955] 1975: 242). O valor do mito persiste a despeito da pior tradução. Na prosa e sobretudo na poesia, a relação entre significante e significado das palavras, seu lugar na frase, o

estilo definem muitas vezes o valor de uma obra, e são muito difíceis de ser traduzidos, pois tais relações estão diretamente ligadas à própria sintaxe e ao vocabulário de uma língua. A sua tradução implica um exercício muito além da mera transmissão do sentido. Com os mitos a história é outra: trata-se de analisar *o que* contam.

Ao cotejar mitos e contos no famoso ensaio sobre o formalismo de Vladimir Propp, Lévi-Strauss ressalta dois aspectos: "Em primeiro lugar, os contos são construídos sobre oposições mais fracas do que as dos mitos: são cosmológicas, metafísicas ou naturais, como nestes últimos, porém mais freqüentemente locais, sociais, ou morais. Em segundo lugar, e precisamente porque o conto consiste em uma transposição enfraquecida de temas cuja realização amplificada é própria do mito, o primeiro está menos estritamente sujeito do que o segundo à tripla relação da coerência lógica, da ortodoxia religiosa e da pressão coletiva" ([1960] 1993: 134). Embora reconheça em Propp "intuições" estruturalistas, o etnólogo denuncia seu formalismo, que opõe o concreto ao abstrato, algo veemente rejeitado pelo estruturalismo levistraussiano. Em relação a outras formas literárias, Lévi-Strauss impõe enormes restrições a uma análise exclusivamente estrutural, nos moldes da realizada com mitos. Para ele, literatura e mito não são matérias do mesmo tipo. Os mitos expressariam o espírito em estado puro, isto é, por meio deles seria possível alcançar os recintos mentais, as categorias inconscientes, um nível em que se manifesta uma necessidade (cf. 1964). Já a literatura, por estar impregnada pela história, pela moralidade, pela política, não seria matéria privilegiada para alcançar categorias inconscientes e, portanto, não valeria aplicar nela uma análise estrutural.

No entanto, o fato de não se desenvolver um análogo do método estrutural não significa que a reflexão e a intenção de Lévi-Strauss não possam ser apropriadas para fins bem mais modestos. Se até o momento descrevi como literatura e mito se afastam, não será nada surpreendente notar que eles também se avizinham. Quando contraposta ao pensamento científico, por

exemplo, a literatura se aproxima do mito: em relação àquele, Lévi-Strauss sugere que o mito apresenta um caráter "libertário, pelo protesto que levanta contra o non-sense, com o qual a ciência tinha-se resignado a condescender" ([1962] 1996:36).[16] É por essa índole livre, arbitrária, em relação à realidade histórica — como também propôs Antonio Candido —, que a literatura se equipara aos mitos indígenas.

Em uma análise da gesta de Asdiwal, um mito dos índios Tsimshian da costa noroeste do Pacífico, Lévi-Strauss ([1958] 1993) esquadrinha a relação entre mito e realidade empírica, esclarecendo alguns mal-entendidos a respeito desta questão. Partindo do consenso de que a relação entre ambos é indiscutível, Lévi-Strauss cuida de se opor à idéia do mito como mera *representação*, para apontar sua natureza dialética: "as instituições descritas nos mitos podem ser o inverso das instituições reais" (idem: 182). Sua investigação revela que as especulações míticas dos Tsimshian não retratam a sua realidade empírica, mas arriscam possibilidades inerentes ao sistema, suas "virtualidades latentes". Eis o motivo pelo qual a utilização do mito como *fonte* documental é restrita.

A aposta na transferência das considerações de Lévi-Strauss sobre os mitos para a literatura obriga a adotar ainda algumas mediações. Quando o autor fala em "realidade", refere-se sobretudo às instituições sociais, ao parentesco, à regra de residência, à vida econômica, à geografia …, portanto, à realidade empírica de uma determinada sociedade. Aqui, porém, não se trata de buscar de que maneira a literatura inverte ou reproduz uma determinada sociedade, e sim de como ela dialoga com um fragmento dessa realidade, a saber, a *relação* com os ciganos. O Ocidente não será definido como uma enorme sociedade complexa, ou como um conjunto de sociedades complexas, mas como um *conjunto de idéias* que se contrapõe à imagem do "cigano", e a constitui. Assim, a literatura exprime, neste caso, a maneira que o Ocidente pensa a fronteira — as relações com o outro, a alteridade — as representações ocidentais dos ciganos revelam como o Ocidente pensa

os seus próprios limites, por meio de um elemento externo. A fronteira é traduzida para o seu código cultural, para suas categorias de entendimento. Nesse sentido, o imaginário é capaz de digerir e dar sentido à fronteira, tornando interno um elemento que é, historicamente, externo. Quer dizer, os Rom e os Calon ganham um lugar no pensamento ocidental como *ciganos*. Não será disparatado afirmar, no final desta reflexão, que o Ocidente se serve dessa figura presente na realidade e transforma-a em categoria para falar de sua experiência com outras culturas na fronteira, ou simplesmente, da experiência da alteridade.

Mas há ainda outros elementos relevantes na análise de Lévi-Strauss. A não utilização do mito como fonte documental fornece uma contrapartida que se transforma em diferencial na sua proposta, a saber, a possibilidade de chegar às categorias inconscientes da cultura. O aspecto especulativo da reflexão mítica permite admitir, em sua linguagem dissimulada, que o social está contaminado por uma contradição insuperável, que a sociedade "não pode compreender e prefere esquecer" ([1958] 1993:183).

As operações inconscientes que saltam à superfície não seriam formuladas senão sob forma de inversão ou mesmo radicalização, só cabíveis portanto em uma narrativa de ordem mítica — ou, sugiro, contra o argumento do próprio Lévi-Strauss, artística. O autor alvitra, desse modo, a necessidade de tomar seriamente, mas não literalmente, o discurso mítico, já que, sob a forma de imaginação, também há nele algo que colabora para a compreensão da realidade de uma cultura. Sua análise estrutural embrenha-se em séries sucessivas de oposições, algumas correspondentes à realidade etnográfica, demonstrando finalmente o quão estruturado pode ser a arena do pensamento mítico. Este refaz a estrutura revelada na vida social, usando seus próprios instrumentos.

Quando Antonio Candido afirma que na literatura atuam, em conjunto ao intuito do autor, forças determinantes que se prendem às estruturas mentais dos grupos e classes sociais a que ele pertence, e que revelam um certo



modo de ver o mundo, não me parece muito distante do que Lévi-Strauss profere a esse respeito sobre os mitos, salvo pela tensão que a subjetividade do autor introduz na obra. É nessa intersecção entre os dois autores que proponho situar minha reflexão. Em relação a Antonio Candido, abre-se mão da análise estética; em relação a Lévi-Strauss, dado que as obras literárias não são vias de acesso imediato ao pensamento ocidental — como os mitos são ao pensamento indígena — abre-se mão de alcançar as estruturas estruturantes do Ocidente.[17] Os dois autores inspiraram profundamente a maneira de classificar o material bruto e dar sentido às relações que surgiram entre as obras literárias, e entre estas e a realidade histórica a elas associada.

c. uso de fontes

Se a inspiração deste texto é levistraussiana, caberá uma defesa a ataques já conhecidos. Persistem críticas ao estruturalismo que, a meu ver, não se aplicam à obra de Lévi-Strauss. O fato de se chegar a categorias inconscientes de caráter universal não significa jamais a abolição do contexto. As *Mitológicas* (cf. 1964) são exemplo claro de como o autor compreende cada mito no seio de um campo semântico da sociedade que o conta.[18] Sem o contex-

34 | 35 Retrato de cigano de origem russa no Brasil, 1941. Usado para descrever o fenótipo dos ciganos na obra *Introdução à Antropologia Brasileira* de Arthur Ramos (1947).

to, é impossível entender as relações e a questão de fundo que motiva as narrativas míticas. Mas, reitero, a ida ao contexto não serve para validar a "veracidade" da história, mas para entender com o que dialoga o mito.

Nesta dissertação, o contexto será desenhado por meio de documentos de época, relatos de viajantes e historiografia que dizem respeito ao *contato* com os ciganos e à visão ocidental que resulta dele. As fontes comportam distintos graus de fidedignidade, mas tal fato não interferirá no cerne da discussão, pois mesmo os textos mais inventivos (como os de folcloristas) ajudam a formar e a compreender o imaginário sobre os ciganos.

Apesar da dificuldade inicial para entrar em contato com estudos sobre o tema,[19] depois de três anos de pesquisa no Brasil e no exterior, pude formar uma bibliografia de base que contribuísse com os dados fundamentais para descrever esse contexto. Faço, a seguir, uma breve apresentação do que foi escrito no Brasil, e, depois, as referências mais importantes aqui adotadas sobre a história geral dos ciganos na Europa.

Os viajantes do século XIX incluíram parcas mas cativantes descrições de ciganos em seus relatos. Maria Graham [1821-23], Henry Koster [1815-16] e Auguste de Saint-Hilaire [1816-22], em algumas passagens, mencionaram os ciganos espalhados pelo Brasil, sobretudo nas grandes cidades costeiras. Mas foi o folclorista Mello Moraes Filho quem dedicou a eles o primeiro estudo, *Os ciganos do Brasil*, publicado no final do século XIX, em que discorre sobre a descendência ibérica, a língua, a morada, as crenças, os rituais e, em um segundo tomo, recupera um cancioneiro cigano. O estudo não se revela exatamente confiável em suas afirmações. A edição de 1981 da Editora Itatiaia conta com notas de Luís da Câmara Cascudo, que aponta alguns dos deslizes cometidos por Mello Moraes em relação aos ciganos, como a atribuição de "superstições", na realidade européias, apenas trazidas por eles ao Brasil.[20] Em posfácio com data de 1885, incluído nessa mesma edição, Silvio Romero apresenta a carência de estudos etnográficos sobre negros e índios, incluindo os ciganos entre as "raças" a serem estudadas;

considerando esse o grande trunfo do autor. Apesar das intenções etnográficas de Mello Moraes, este não esclarece sobre a origem de seus dados. Ainda assim, a pauta suscitada por sua observação contribui para iniciar uma discussão sobre os ciganos no país.[21]

Depois de Mello Moraes, foi publicado, sob o mesmo título *Os ciganos do Brasil*, um interessante e mais aprofundado estudo de José de Oliveira China, no tomo XXI da *Revista do Museu Paulista*, em 1936. A apresentação é do historiador Affonso de Taunay, que reafirma o tema como "escassamente provido de bibliografia, de exegese tão minguada, reduzido quase, por assim dizer, aos aliás valiosos depoimentos de Mello Moraes e contribuições fragmentárias esparsas de meia dúzia de curiosos" (s/ p.). O texto de China pretende reunir subsídios históricos, etnográficos e lingüísticos, o que realiza com bastante sucesso, mantendo-se, ainda hoje, no que concerne à origem indiana dos ciganos, à chegada destes ao Brasil e às distinções internas entre os ciganos Rom e os Calon, sobretudo em relação à língua. No entanto, o estudo é datado pela forte influência das teorias racialistas, buscando nos ciganos caracteres físicos que os distinga das demais raças.

Até onde pude pesquisar, a primeira etnografia de tipo "clássica" no Brasil, vertendo sobre a organização social, aspectos do sistema econômico e político e até mesmo sobre o parentesco, foi realizada em 1983 por Maria de Lourdes Sant'Ana. Sua bibliografia de base contempla Mello Moraes, China e autores estrangeiros. O estudo permite mapear aspectos relevantes da vida dos ciganos a partir de uma comunidade de Campinas, mas guarda um viés marcadamente culturalista, ao tratar a cultura como um conjunto de traços e padrões específicos. Nessa dissertação de mestrado defendida na FFLCH-USP, os principais temas são ressaltados, mas não se desenvolve uma interpretação mais aprofundada deles.[22] Vale ressaltar ainda a dissertação de mestrado na área de História com o título *Correria de ciganos pelo território mineiro: 1808-1903*, de Rodrigo Teixeira, que originou o livro *História dos ciganos no Brasil* (1999). O levantamento da documentação da época

contribui para a presente reflexão, revelando como aparecia o imaginário do cigano no interior do Brasil, sobretudo em Minas Gerais, no século XIX.

Fora do Brasil a bibliografia sobre ciganos se multiplica, sobretudo na Europa.[23] A partir de uma pesquisa prévia, cheguei a alguns nomes reiteradamente citados e que representavam investigações cuidadosas sobre a história dos ciganos. Entre os mais utilizados nas páginas a seguir está o livro de Vaux de Foletier [1970],[24] *Mille ans d'histoire des tsiganes*, um apanhado que vai das origens indianas até a chegada à Europa, e depois contempla a migração às Américas e à África, e um repertório dos costumes vistos desde a ótica do Ocidente, isto é, por meio de descrições em documentos de época. Igualmente vasto e muito citado por diversos autores, o estudo de Angus Fraser,[25] — *The Gypsies* — retoma as origens, as primeiras migrações, a convivência na Europa, suas principais formas de trabalho, as ondas de perseguição e exclusão, e o que chama de "forças de mudança", em que apresenta as qualidades dos ciganos, como o dom musical. Seu livro serviu de apoio pelo cuidado do inventário e da citação das fontes.

Vários outros estudos foram incorporados à medida que enriqueciam as informações gerais ou acrescentavam dados específicos, como o de Bernard Leblon [1990a] — sobre os ciganos na Espanha —, o de Adolpho Coelho ([1892] 1995) — sobre ciganos em Portugal —, o de David Crowe [1994] — sobre a história dos ciganos no leste europeu —, o de Jean-Pierre Liégeois [1987] — uma apresentação dos ciganos na Europa atual, privilegiando aspectos de sua organização social —, e o de Isabel Fonseca ([1995] 1997), cuja experiência de quatro anos com diferentes famílias Rom, somada a dados sobre a Segunda Guerra, resultou em um texto de tom mais político.

Esses textos históricos são inseridos na discussão na medida em que cercam as obras literárias de um campo semântico com o qual dialogam. Este fornece elementos para compreender o sentido de um termo, ou um tema, em uma ou mais obras. Um texto literário radicaliza, inverte ou confirma relações observadas na realidade empírica e em outros textos. Por isso, uma

só obra não permite vislumbrar o conjunto de temas mais relevantes sobre os ciganos; é só a partir de um certo número de versões que se definem os aspectos primordiais da representação dos ciganos. É necessário, portanto, um contingente grande de obras para garantir a confiabilidade da demonstração desejada, porém, o inventário encontra um limite quando o corpo de versões alcançado é suficiente para evidenciar o que há de estrutural nelas. A partir de então, a demonstração passa a valer genericamente.

D. A ESTRUTURA DO EXERCÍCIO

Esta dissertação divide-se em quatro capítulos e um epílogo. Os três primeiros distinguem três códigos diferentes que o Ocidente usa para falar dos ciganos. O quarto oferece um contraponto à análise generalizante do Ocidente, propondo uma leitura local da representação do cigano no Brasil e na Espanha. O epílogo retoma as hipóteses levantadas pelos três primeiros e realiza uma síntese, de caráter mais abstrato.

O primeiro capítulo trata do código econômico usado pelo Ocidente para representar os ciganos. Eles exercem determinadas atividades profissionais relacionadas ao espetáculo, ao comércio e à boa ventura, que chamam a atenção do ocidental. As moedas de ouro, as negociatas, as trapaças, a troca, o tráfico, o contrabando, o roubo, enfim, o universo do trabalho é evocado nos textos literários para descrever uma cena com ciganos.

O segundo capítulo aglutina representações que aparecem sob o código espacial. Os ciganos são sempre estrangeiros, provenientes do Egito, da Grécia, da Índia, da Andaluzia. O nomadismo, mais que traço distintivo, é metáfora dos ciganos. Em quase todas as obras encontram-se referências a esse trânsito incessante rumo aos confins do mundo, associado aos ciganos.

O terceiro capítulo versa sobre o código sobrenatural muitas vezes acionado para falar de ciganos, principalmente das mulheres ciganas. O imaginário cristão vem à tona e não só utiliza o conceito de heresia contra os ciganos, como reforça a idéia de um certo poder sobrenatural (magia, visão

do futuro) exercido pela cigana diante dos ocidentais. Nesse código se mescla ainda uma conotação sexual, alimentando o discurso cristão das associações entre ciganos, bruxas e demônios.

O quarto capítulo conforma um contraponto às teses defendidas nos três primeiros, na medida em que se centra nas particularidades da representação brasileira e espanhola do cigano. Ver-se-á que, ao aproximar-se do malandro, o cigano, por mais alteridade que seja, pode desempenhar um papel relativo à identidade nacional. De forma mais potente, isto é o que ocorre na Espanha, onde o cigano passou a ser um verdadeiro ícone nacional, reconhecido internacionalmente. Estas expressões locais, entretanto, não negam as ocidentais mais gerais, ao contrário, dialogam com elas.

O que há por trás dos distintos códigos para falar de ciganos? Como se juntam as representações da leitura da sorte, da cigana sedutora, do roubo, da música etc.? Esse é o tema do epílogo, que resgata as representações a partir de uma perspectiva estruturalista, em que o cigano ocupa um lugar de mediador entre o mundo ocidental e um mundo avesso a ele. Depois de anunciar as especificidades, chega-se finalmente às generalizações. [a legenda dos símbolos utilizados está no final d dissertação]

Ao final, espero ter contribuído para esboçar um imaginário ocidental sobre o cigano, e experimentar hipóteses sobre o seu sentido. A cada descoberta, um enorme campo de estudo se abre, e por isso a inevitável sensação de que ainda há muito a fazer.

Quanto às imagens, elas percorrem o texto, como para sugerir que delas também emana, à semelhança do discurso literário, um mesmo imaginário ocidental sobre os ciganos. Os temas se repetem ao longo dos séculos, em distintos estilos e em distintas partes do Ocidente.

A margem como abertura do sistema

I. Ofícios e artifícios

No encontro entre duas culturas o que se destaca de uma em relação à outra com mais ênfase são as diferenças de aparência, de modos, de costumes, que chamam a atenção pelo estranhamento que suscitam. No contato do mundo ocidental com os ciganos, é possível supor o nomadismo como o traço que mais radicalmente distinguiu os últimos do primeiro. Parece-me procedente tomá-lo como um elemento "distintivo" que permite a reflexividade, sobretudo em se tratando de um período (longo) em que os esforços das diversas sociedades ocidentais voltavam-se para a nacionalização e, portanto, para o estabelecimento de uma identidade em um território circunscrito.[26]

O intuito aqui seria descrever como o pensamento ocidental enuncia o nomadismo (metáfora dos ciganos), isto é, como este se apresenta em obras literárias ocidentais, buscando depreender destas alguns significados. Em primeiro lugar, será possível constatar a presença reiterada da errância nos textos aqui selecionados, sob contextos e grandezas diferentes, o que demonstra, a meu ver, que se trata de um componente cultural importante, que valeria a pena investigar "do outro lado", quer dizer, do ponto de vista do significado que os ciganos dão a ele. No repertório de visões ocidentais do nomadismo cigano, encontrar-se-á, entretanto, um conjunto de aspectos que permite aventar uma relação entre a errância e as atividades profissionais que eles tipicamente exerceram.

O cigano aparece aos ocidentais realizando distintas atividades: lendo a sorte na palma da mão; comprando e trocando cavalos, carros e outros produtos; atuando em espetáculos de dança, circo, música; roubando galinhas

e crianças. Todas essas imagens mantêm uma forte ligação com o nomadismo. As ciganas que lêem a mão são ciganas "de passagem", que vêm de fora (do Egito, da Grécia etc.) para falar do futuro; a troca de cavalos e carros implica um deslocamento de um mercado de onde se obtém o produto e outro para o qual se vende; o espetáculo também aparece na literatura sob forma de atrações eventuais itinerantes como circos, encenações e shows de música, cuja força se baseia na "novidade que vem de fora". Embora de maneira mais sutil, a idéia do roubo também terá muito a ver com o fato dos ciganos não serem conterrâneos e partirem para longe. De modo que o nomadismo é tematizado amplamente, ainda que nem sempre diretamente, por meio das atividades exercidas pelos ciganos. Essas atividades encontram ainda um denominador comum quando se experimenta uma torção de perspectiva: formas de troca, a adivinhação, o comércio, o espetáculo e o roubo voltam-se inevitavelmente para o outro. Um cigano jamais é o espectador ou adversário comercial ideal para outro cigano. Assim, sem penetrar na etnografia, que poderia nos sugerir outros sentidos dessas atividades, creio ser possível cogitar, utilizando obras literárias ocidentais, uma certa *heteronomia* (como oposto de autonomia) dos ciganos, que faz com que o outro não seja ali apenas pensável, mas indispensável.[27]

A idéia de torção foi introduzida pois o objeto desta dissertação não é, como se disse, propriamente a visão de mundo dos ciganos, mas o imaginário ocidental sobre eles. No entanto, creio que o fato de perceber, na literatura, que o cigano, ele próprio, se posiciona no lugar do outro, terá grande importância na desconstrução de discursos um tanto rígidos que, em nome da denúncia do estereótipo e da dominação, anulam o movimento e a postura instituídos pelo outro. De meu ponto de vista, a constatação da heteronomia dos ciganos ilumina a relação que estes estabelecem com os ocidentais e, por extensão, a leitura que o Ocidente faz dessa relação, que é, finalmente, o objeto desta dissertação. De maneira geral, o que se fará neste capítulo é buscar compreender em que sentido essas atividades tão diversas se unem



para dar lugar a uma imagem comum de cigano, construída pela somatória de versões que combinam alternativamente múltiplas características. Em outras palavras, onde é que essas atividades profissionais se encontram?

A literatura sugere que o Ocidente aprendeu a lidar com os ciganos que chegavam às suas cidades sob determinadas condições, e produziu sobre estas inúmeras expressões de admiração, desconfiança, curiosidade e medo. Disposto como comprador, espectador, paciente, o Ocidente foi cliente do cigano. E este parece ter sempre buscado tirar o melhor proveito dessa relação, ao menos aos olhos dos ocidentais. Por outro lado, o Ocidente interpretou tais atividades, explicitamente heterônomas, em contraste com sua própria concepção de trabalho ocidental, donde surgiram conceitos sobre o trabalho dos *outros* e reflexões sobre si próprio. O que proponho a seguir é um exercício para mapear as atividades profissionais como expressões da heteronomia e do nomadismo do cigano, e tratar de sugerir a interpretação que o Ocidente fez delas.

Tournai, *A visita dos ciganos*, c. 1490, tapeçaria, 350,5 x 502,9 cm, The Currier Gallery of Art, Manchester, New Hampshire, Currier Fund, 1937.7 (Fraser, 1992: 101).

A. ESPETÁCULO E BOEMIA

As primeiras relações com os ciganos na Europa foram marcadas pela curiosidade e desejo de troca, como mostra um documento de 1421, citado por Vaux de Foletier (1970: 46-7): "La tribu obtint un vif succès de curiosité; les citadins s'en offraient le spectacle à toute heure du jour […]; ils admiraient l'habilité de leurs cavaliers, troquaient des chevaux avec eux, se faisaient dire la bonne aventure". Este relato, recuado no tempo, fornece uma pauta de atividades atribuídas aos ciganos que logo se reencontrará diversamente recombinada em distintas obras literárias. A curiosidade pela habilidade artística, a adivinhação e as novidades do comércio, pode-se dizer, permaneceu visível nas representações literárias de ciganos e, em alguns casos, tomou a forma de fascinação, levando o olhar do Ocidente a se fixar nos detalhes dos gestos de ciganas em espetáculos e danças públicos. É ao encalço desses pormenores que se buscará partir de agora em diante.

Um trecho do romance *Cien años de soledad*, de Gabriel García Márquez, escritor colombiano contemporâneo, oferece uma versão literária do alvoroço que causam os ciganos quando invadem uma cidade, carregados de teatralidade:

> *Cuando volvieron los gitanos, Úrsula había predispuesto contra ellos a toda la población. Pero la curiosidad pudo más que el temor, porque aquella vez los gitanos recorrieron la aldea haciendo un ruido ensordecedor con toda clase de instrumentos músicos, mientras el pregonero anunciaba la exhibición del más fabuloso hallazgo de los nasciancenos. De modo que todo el mundo se fue a la carpa, y mediante el pago de un centavo vieron un Melquíades juvenil, repuesto, desarrugado, con una dentadura nueva y radiante. Quienes recordaban sus encías destruidas por el escorbuto, sus mejillas flácidas y sus labios marchitos, se estremecieron de pavor ante aquella prueba terminante de los poderes sobrenaturales del gitano* ([1967] 1982: 16). *[los gitanos que una vez más llegaban a la aldea, pregonando el último y asom-*

> *broso descubrimiento de los sabios de Memphis.] Eran gitanos nuevos. Hombres y mujeres jóvenes que sólo conocían su propia lengua, ejemplares hermosos de piel aceitada y manos inteligentes, cuyos bailes y músicas sembraron en las calles un pánico de alborotada alegría* […] (idem: 25, grifos meus).

A curiosidade pode mais que o temor, mas ambos constituem a clara ambigüidade gerada pelos ciganos. A palavra "pânico", presente também no trecho de Canetti que abre a dissertação, é particularmente forte para caracterizar não apenas um temor tímido, mas um medo inundante, que é, no entanto, o oposto complementar de uma atração paralisadora. Os ciganos de García Márquez trazem efetivamente o espetáculo, com a música e a dança. A relação com os moradores de Macondo é explícita: eles devem ser espectadores; devem pagar para ver os milagres; dirigem-se interessadamente à barraca de Melquíades. O espetáculo apresenta-se como clara expressão do nomadismo e, ao depender do outro para se realizar, revela-se uma atividade essencialmente heterônoma.

A forte imbricação entre nomadismo e espetáculo pode ser flagrada em documentos históricos europeus do século XV que, embora desnecessários para interpretar as obras literárias, ajudam a compreender o campo de referências no qual elas puderam se desenvolver. Uma série de registros revela que as atrações artísticas dos ciganos se inseriram em uma malha oficial de eventos, sendo reconhecidas pelas mais altas autoridades em distintas épocas.

O breve apanhado abaixo dará subsídios para sugerir como essas representações ganharam lugar. Em agosto de 1459, em Yverdon, perto do lago de Neuchâtel — na atual região da Suíça — "sarracenos" dançavam uma "mauresque"; o encarregado do vilarejo os recompensa pelos dons com vinho e dinheiro (Vaux de Foletier, 1970: 135). Em 3 de maio e 13 de julho de 1525, diante de Louis II da Polônia, rei da Boêmia e da Hungria, "faraós" (i. e. ciganos) tocaram cítara em corridas de cavalos; eles receberam,







48 | 49 De cima para baixo, banda de ciganos húngaros, séc. XVIII, óleo s/ tela. Museu Nacional da Hungria, Budapest; Barabás, banda rural de ciganos na Hungria, c.1840, desenho. Museu Nacional da Hungria, Budapest; Varsányi, Ferenc Bunko's band, 1854, desenho. Museu Nacional Húngaro, Budapest (Fraser, 1992: 157, 203).

por ordem do rei, dois florins na primeira vez e três, na segunda (idem: 127). A mesma recepção se esparramou pelos séculos seguintes. Uma trupe chamada "os Zingari" levou a música dos ciganos da Hungria aos países do Ocidente. Dirigidos pelo dançarino Veszter, a trupe passou cinco meses em Paris, a partir de fevereiro de 1840: "Revêtus du costume national hungrois, avec des pantalons bouffants de toile blanche et des bottes à éperons, ils jouèrent cent soixante-dix fois dans des théâtres, dans des Salles de concert, et dans des maisons particulières"(idem: 130). Tal costume teria se expandido a ponto de, em determinados casos, os ciganos participarem efetivamente da corte, não mais como nômades que aportam em uma cidade, mas fixados, sem contudo deixar de acionar o universo simbólico do exótico. Vaux de Foletier conta que o feldmarechal conde François Esterhazy de Galantha concedeu, por cartas de 1751 (confirmadas em 1755), a cinco de seus vassalos ciganos o título de "músicos da corte", com diversos privilégios, como isenção de taxas (idem: 128). Não é diferente o que narra o folclorista Mello Moraes sobre a corte no Brasil:

> *Começaram os festejos a* 12 *de Outubro de* 1818 *e terminaram a* 15 […].
> *Dom João VI e a sua corte, às aclamações das turbas, aos sons das fanfarras, entram triunfantes no Campo de Sant'Ana para assistir ao curro* […].
> *Em frente ao palanque real, o rico e humanitário cigano Joaquim Antônio Rabelo mandara arranjar, com a maior galharda imaginável, um tablado de preciosa madeira, de onde se erguia, dos quatro cantos, uma construção de estilo egípcio, realçando sobre o damasco, a seda e o veludo, galões e rendas de ouro* […].
> *Guiando soberbos cavalos brancos arreados com igualdade e riqueza, balançando penachos implantados em discos de forma lunar, luzidos criados transpõem as barreiras.*
> *Os bailadores trazem as bailadeiras à garupa: morenas, sedutoras como as profetisas gentias* […].

> *A embaixada cigana dirige-se ao palanque real; a música toca, e os corcéis, levemente fustigados, empinam-se no centro da planície, rodam, dançam a polca.*
> *Aí, depois das cortesias à família real, uma salva de castanholas marca o princípio do dançado… E, ao som das guitarras, o fandango espanhol penneira, arde e geme* […].
> *Os dançarinos são vitoriados: flores, fitas, aplausos, eles os conquistam pela magia plangente de seus instrumentos, pela graça ideal de suas danças* (Mello Moraes, [1886] 1981: 30-2, grifos meus).

Na corte, o papel reservado aos artistas, sobretudo aos franceses, goza de grande prestígio. No relato de Mello Moraes, assiste-se à majestosa coroação de D. João VI no Brasil, cujo espetáculo buscava universalizar suas referências. Ali, no seio dos trópicos, devia-se sentir a presença da civilização. Traziam-se objetos, danças, músicas e idéias de diversas regiões do planeta, fazendo daquele pequeno contexto, o contato com o mundo todo. Na descrição do evento real misturam-se alusões ao Egito, ao Leste europeu (polca), à Andaluzia; e nesse cenário global, os ciganos aparecem como maestros. Independentemente de terem ocupado tal posição de prestígio, o que interessa no texto do folclorista é a teia de significados em que estão inseridos os ciganos. Estes não desempenham apenas o papel de artistas, mas de artistas *internacionais*. Neles se identifica a capacidade de se universalizar. De sorte que os ciganos carregam em si, como alegoria, a prerrogativa de representar o mundo todo.

De volta à identidade entre cigano e artista, é notável como ela se observa desde cedo no Ocidente. Em contextos bastante diversos ao da coroação de D. João VI, cigano e artista chegam a ser sinônimos. É o que se pode inferir, por exemplo, pela evolução e sentido do vocábulo "boemia" em diversos países. O significado que hoje se atribui, via acepção francesa, à palavra boemia refere-se, sobretudo, à idéia de um artista (pintor, ator, poeta etc.)





Em cima, foto Josef Koudelka. Tchecoslováquia, 1966 (*Josef Koudelka*. Photo Poche. Paris, Centre Nacional de la Photographie, 1984). Embaixo, Zurca Sbano, no terreno onde estaciona um dos baús de caminhão do Circo Theatro Sbano, circo familiar com espetáculos itinerantes, próximo à cidade de Franca (SP), 11/02/2001. [Foto FF]

marginal, que leva uma vida desregrada, troca o dia pela noite etc.[28] Originalmente usado para designar os habitantes da região da Boêmia, esse termo passou por uma mediação para alcançar a significação atual. Com efeito, consta que os ciganos que chegavam da região da Boêmia (atual República Tcheca), na França dos séculos XV e XVI, eram chamados "bohémiens", como aliás se confirma nos textos literários da época. Da proveniência de um lugar, passou-se ao atributo da atitude que esses ciganos apresentavam aos olhos dos ocidentais que os recebiam: vadios, "sem-regras", mendigos, marginais e artistas.[29] Diante dessa apresentação de uma vida "desregrada" para os padrões locais, somada a uma forte vertente artística, operou-se uma transmutação de significados ao significante "boemia":

ciganos = Boêmia (lugar)
↓
ciganos = sem regra, vadios, artistas
↓
boemia (atitude) = sem regra, vadio, artista

A superposição dos significados de artista e cigano no signo "boemia", atualmente difundido, é reveladora da dimensão que atingiu a identidade entre ambos, chegando a se infiltrar na linguagem. Desse ponto de vista, e em certos contextos, pode-se sugerir que ciganos e artistas circulam no terreno que o Ocidente reconhece como "marginal" em sua própria concepção de sociedade, no que se refere às escolhas de forma de vida, contraponto ao que é ditado pelo *establishment*. Por essa zona definida, é possível ao cigano angariar uma visão *positiva* do "marginal", quando se reveste de um papel social pré-reconhecido de artista.

Entre as diversas manifestações artísticas, a música se destaca como uma das maiores habilidades dos ciganos, descrita desde pelo menos o início do século XV, particularmente no Leste Europeu (justamente na Boê-

mia) (Crowe, 1994). No século XIX, Franz Liszt (1811-86), grande admirador de sua música, escreveu o livro *Des bohémiens et de leur musique en Hongrie* (1859), consagrando a música "cigana" no meio aristocrático. Sem configurar uma linguagem musical comum — uma identidade musical própria — os ciganos são francamente vistos como músicos: "tocando como animadores profissionais, mais do que para si mesmos, eles voltavam-se para a música característica do lugar onde se encontravam, como perpetuadores e adaptadores, mais do que criadores; com instrumentos típicos locais, eles freqüentemente tomavam motivos do folclore de distintos países por onde passavam e davam-lhes um colorido cigano" (Fraser, 1992: 200). Desde o final do século XV, os ciganos apareceram na Espanha como intérpretes de canções espanholas e como dançarinos. Suas danças começaram a se tornar populares em eventos religiosos seculares, como na procissão de Corpus Christi, por exemplo.

É esse o contexto com o qual dialoga uma das peças mais interessantes deste quebra-cabeça, a novela *La gitanilla*, de Miguel de Cervantes, publicada na Espanha, em 1613. Nesse romance curto, narra-se a história da cigana Preciosa, descrita como uma mulher que canta, acompanhada de um pandeiro, e dança, seduzindo os homens com sua sensualidade. Preciosa "diz a sorte" às pessoas, e tira moedas de ouro dos nobres da cidade, até que um deles, o rapaz Andrés, se apaixona por ela e decide abandonar sua vida para seguir a dos ciganos, aliás condição para se casar com ela.

> […] *Una desta nación, gitana vieja,* […] *crió una muchacha en nombre de nieta suya, a quien puso [por] nombre Preciosa, y a quien enseñó todas sus gitanerías, y modos de embelecos, y trazas de hurtar. Salió la tal Preciosa la más única bailadora que se hallaba en todo el gitanismo, y la mas hermosa y discreta que pudiera hallarse* […]. *Salió Preciosa rica de villancicos, de coplas, seguidillas y zarabandas,*[30] *y de otros versos, especialmente de romances* […]

[…] *De entre el son del tamborín y castañetas y fuga del baile salió un rumor que encarecía la belleza y donaire de la gitanilla, y corrían todos los muchachos a verla, y los hombres a mirarla. Pero cuando la oyeron cantar, por ser la danza cantada, ¡alli fue ello! Allí si cobró aliento la fama de la gitanilla* […] (grifos meus).

Consumidores das atrações musicais, circenses,[31] teatrais, os ocidentais aceitaram de bom grado o lugar que os ciganos lhes ofereceram. Foram assíduos espectadores de suas comédias e misérias. Na literatura, aparecem distintas expressões desse espetáculo multiforme, mas nenhuma, creio, é tão profundamente enraizada como a da cigana dançarina. A mulher sozinha dançando no centro de uma roda cercada de gente — principalmente de homens, hipnotizados (seduzidos) pela visão do feminino, é uma cena que funda linhagem no conjunto de representação dos ciganos — tornou-se mesmo uma referência trivial no Ocidente. Preciosa de Cervantes é descrita como a *melhor* das ciganas, a mais bonita, a que canta e dança melhor, a mais discreta e simpática, a que melhor exerce o papel de cigana. Mas essa radicalização esconde uma inversão: na realidade ela não é cigana "de sangue", ela é filha de um nobre senhor, argumento que vem, no final, para justificar a unicidade de Preciosa.

Evito, para não incorrer em critérios anacrônicos, marcar o tom moralista e bastante etnocêntrico utilizado por Cervantes para representar os ciganos. Em vez disso, interessa-me desvendar os elementos que estão em jogo nessa descrição e como eles se articulam. A narração contém muitas das referências que constituem o imaginário ocidental dos ciganos. A idéia de que são ladrões, que brigam, que usam ouro; a noção forte de honra, de pertencimento a uma família, de nomadismo; a cigana sedutora; todos esses temas perpassam *La gitanilla*. O trecho selecionado é, sobretudo, uma versão forte de uma linha temática ligada à figura da cigana, definida por sua beleza e sua destreza no canto e na dança. Nessa representação, o cenário é
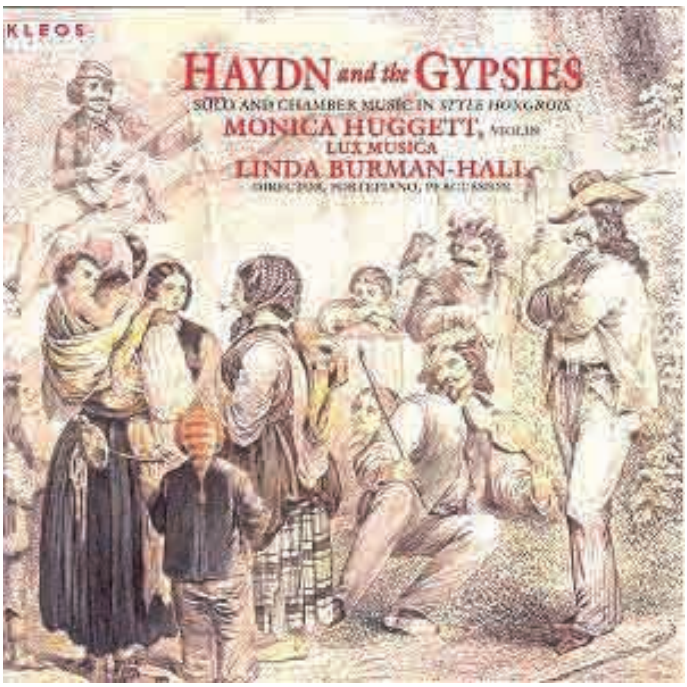




Em cima, a cigana Sonia Cortes Cerviolle dança em um bistrô parisino. Foto Tomasz Tomaszewski. *National Geographic – Brasil,* abril 2001. Embaixo, Foto Eduardo Gageiro. A música e a dança são parte do cotidiano do acampamento. "Ciganos", *Cais*, n. 17, dez. 1996.

sempre um lugar público ou, ao menos, onde se encontra um número grande de espectadores, que "correm" para ver a moça se apresentar. Aqui, como em outros lugares, aparece destacado o componente musical da atuação. À cigana atribuem-se os gêneros populares (*seguidillas*, *zaranbandas*) com uso das *castañetas* e tambores, instrumentos locais. Sob esse pano de fundo é curioso o caminho traçado por Cervantes: a "mais" cigana é a que melhor expressa os costumes locais, danças e cantos populares espanhóis.

Esta inversão, que não é literária e sim etnográfica, pois de fato os ciganos parecem ter se apropriado de certos aspectos locais espanhóis, sofre uma nova inversão, agora sim da narrativa: o excesso de ciganidade é também o excesso de identidade, uma tensão insustentável que encontra escoamento na reinversão da personagem, quando se descobre a origem nobre e espanhola de Preciosa, devolvendo os valores espanhóis aos próprios espanhóis.[32]

A relação entre a representação e a identidade local será explorada adiante (capítulo IV) e tem desdobramentos interessantes, especialmente no caso espanhol. Mas a cigana da roda de Cervantes não se ateve ao circuito fechado da Espanha. A cena protagonizada por Preciosa se atualizou em contextos diversos ao longo do tempo e na extensão do mundo ocidental.[33] Em particular, dois séculos mais tarde, apareceram ao menos duas ciganas na literatura francesa claramente ligadas à cena cervantina. A primeira é a conhecida Esmeralda, personagem de Victor Hugo que dança e canta nas ruas de Paris, diante da praça de Notre-Dame ([1831] 1975; cf. Livro II, capítulo III, *Besos para golpes*, grifos meus).

> *Dans un vaste espace laissé libre entre la foule et le feu, une jeune fille dansait* (idem :62).
> *Si cette jeune fille était un être humain, ou une fée, ou un ange, c'est ce que Gringoire, tout philosophe sceptique, tout poète ironique qu'il était, ne put décider dans le premier moment, tant il fut fasciné par cette éblouissante vision* (idem: ibidem).









Em cima, *Haydn and the Gypsies,* álbum que mostra a influência cigana na música de Haydn, sobretudo de ciganos húngaros, 2000. Embaixo, da esquerda para a direita, Raja Ravi Varma [1848-1906], *Uma pobre família sentada na calçada*, óleo s/ tela; de Jean-Baptiste Camille Corot, *Gitana con mandolina*, s/d, óleo s/ tela e *La Bohemienne au tambour basque,* 1862, óleo s/ tela, 59 x 38 cm.

Elle n'était pas grande, mais elle le semblait, tant sa fine taille s'élançait hardiment. Elle était brune, mais on devinait que le jour sa peau devait avoir ce beau reflet doré des Andalouses et des Romaines. Son petit pied aussi était andalou, car il était tout ensemble à l'étroit et à l'aise dans sa gracieuse chaussure. Elle dansait, elle tournait, elle tourbillonnait sur un vieux tapis Perse, jeté négligemment sous ses pieds; et chaque fois qu'en tournoyant sa rayonnante figure passait devant vous, ses grands yeux noirs vous jétaient un éclair (idem: 63).

Autour d'elle tous les regards étaient fixes, toutes les bouches ouvertes; et en effet, tandis qu'elle dansait ainsi, au bourdonnement du tambour de basque que ses deux bras ronds et purs élevaient au-dessus de sa tête, mince, frêle et vive comme une guêpe, avec son corsage d'or sans pli, sa robe bariolée qui se gonflait, avec ses épaules nues, ses jambes fines que sa jupe découvrait par moments, ses cheveux noirs, ses yeux de flamme, c'était une surnaturelle créature.

« en verité, c'est une salamandre, c'est une nymphe, c'est une déesse, c'est une bacchante du mont Ménaléen!

En ce moment une des nattes de la chevelure de la « salamandre » se détacha, et une pièce de cuivre jaune qui y était attachée roula à terre.

« Hé non! dit-il, c'est une bohémienne. »

Toute illusion avait disparu.

Elle se remit à danser […] *(idem: ibidem).*

La jeune fille, essoufflée, s'arrêta enfin, et le peuple l'applaudit avec amour (idem: 64).

« Djali » dit la bohémienne.

Alors Gringoire vit arriver une jolie petite chèvre blanche, alerte, éveillée, lustrée, avec des cornes dorées, avec des pieds dorés, avec un colier d'or […].

« Djali, dit la danseuse, à votre tour »

« Djali, continua-t-elle, à quel mois sommes-nous de l'année ? »

La chèvre leva son pied de devant et frappa un coup sur le tambour. On était en effet au premier mois. La foule applaudit.

« Djali, reprit la jeune fille en tournant son tambour de basque

d'un côté à l'autre, à quel jour du mois sommes-nous?»
Djali leva son petit pied d'or et frappa six coups sur le tambour.
«Djali, pursuivit la égyptienne toujours avec un nouveau manège
du tambour, à quelle heure du jour sommes-nous?»
Djali frappa sept coups. Au même moment l'horloge de la Maison-aux-Piliers
sonna sept heures.
Le peuple était émerveillé.
«Il y a de la sorcellerie là-dessous» dit une voix sinistre dans la foule.
C'était celle de l'homme chauve qui ne quittait pas la bohémienne
des yeux […] (idem: ibidem).
«Djali, comment fait maître Guichard Grand-Remy, capitaine des
pistoliers de la ville, à la procession de la Chandeleur?»
Djali se dressa sur ses pattes de derrière et se mit à bêler, en
marchant avec une si gentille gravité que le cercle entier des spectateurs
éclata de rire à cette parodie de la dévotion intéressée du capitaine
des pistoliers […]. [outras demonstrações]
Et la foule d'applaudir de plus belle.
«Sacrilège! profanation!» reprit la voix de l'homme chauve
(idem: 65, grifos meus).

A cena se compõe, de uma maneira geral, de duas personagens, a cigana e o público. No espetáculo de rua, a cigana apresenta seus dotes na dança, na música e na magia às gentes da cidade, cuja reação já é conhecida: um fascínio paralisador e o medo do desconhecido. Da perspectiva da cigana, porém, esse é seu "ofício". Seu trabalho é esse *conectar-se* com o público, atraindo-o em troca de moedas de ouro. A beleza cigana ali pressuposta sugere uma singularidade: está definitivamente ligada à sedução. Não se trata de definir as curvas do rosto perfeito, mas os movimentos do vestido, do cabelo, dos pés, dos ombros. Cada detalhe da dançarina é visto com júbilo pelo público masculino. Outros elementos intervêm para compor a "cigani-

dade", como o ouro, o instrumento musical, a dança, o olhar, que refinam a descrição e encerram um aglomerado simbólico presente em outras versões dessa representação, com certa variância na ordenação dos fragmentos. Ainda nesse trecho, ressalta-se a voz dissonante do velho calvo para marcar a existência de um outro universo simbólico sobre os ciganos. Embora de maneira tangencial, essa reação agressiva, que parece ver a cigana como fonte eminente de perigo, anuncia um outro código para falar dos ciganos: "bruxaria", "sacrilégio", "profanação" são termos que aludem ao sobrenatural, tema privilegiado do terceiro capítulo. Outro romance — *Carmen*, de Prosper Merimée [1845] — mostra similar repercussão do complexo observado em Cervantes. Da mesma época de Victor Hugo, a cena da cigana se infiltra no imaginário ocidental:

> […] *Voilà qu'arrive la voiture du colonel, avec son valet de chambre sur le siège. Qu'est-ce que je vois descendre? La gitanilla.* […] *Une robe à paillettes aussi, des fleurs et des galons partout. Elle avait um tambour basque à la main. Avec elle il y avait des autres bohémiennes, une jeune et une vieille pour les mener; puis un vieux avec une guitare, bohémien aussi, pour jouer et les faire danser. Vous savez qu'on s'amuse souvent à faire venir des bohémiennes dans les sociétés, afin de leur faire danser la romalis* […].
> […]
> *Toute la société était dans le pátio, et, malgré la foule, je voyais à peu près tout ce qui se passait à travers la grille. J'entendais les castagnettes, le tambour, les rires et les bravos; parfois j'apercevais sa tête quand elle sautait avec son tambour* (idem :42-3, grifos meus).

A referência é explícita: Carmen é *la gitanilla*, título da obra de Cervantes. O romance narra a história de como a cigana leva a vida de um homem não-cigano que se apaixona por ela à ruína.[34] A cena é semelhante à de Cervantes e à de Victor Hugo, nas quais se posicionam, de um lado, a "sociedade",





La jitanilla salada o la buena aventura. Biblioteca Nacional de Madrid.
La buenaventura. s/d. Biblioteca Nacional de Madrid. (Leblon, 1990a: 127, 125)





62 | 63 Pieter Brughel, detalhe de *O Sermão de São João Batista*, cigano lê a palma da mão, 1565, Fine Arts Museum, Budapest (Fraser, 1992:140). Gustav Doré. *Damas que consultam uma cigana no Sacro Monte*. s/d (Leblon 1990a: 133).

a nobreza, a corte, e, de outro, o espetáculo da cigana no centro do círculo, dançando e tocando as castanholas e o tambor.

A profundidade que adquiriu tal representação da cigana em nosso imaginário pode ser atestada pelo aparecimento de cenas semelhantes em referências distantes desse contexto. As três obras apresentadas — a de Cervantes, a de Victor Hugo e a de Merimée — têm uma intenção clara de descrever uma cigana, a partir de determinados elementos. Entretanto, o conjunto de símbolos que a acompanham alegoricamente se entranhou no pensamento ocidental e aparece de formas e em circunstâncias diversas. Isto se evidencia quando o substantivo feminino "cigana" ganha força de adjetivação, isto é, quando se prescinde de um ator para apresentar seu universo de significados, podendo ser usado como adjetivo. Tal conjunção só é possível quando o sentido desse termo é amplamente compartilhado.

Se um termo imanta um conjunto de símbolos a ponto de poder viajar no tempo e no espaço e se reatualizar em outro contexto, refazendo o mesmo tipo de relação que estabelecera antes, se é levado a crer que há conexões profundas por trás dessa jornada. Eis o que parece ocorrer com a cena da cigana na roda, presente em outros trechos ligados a contextos apartados da França do século XIX e, ainda mais, da Espanha do XVII.

Dentre as obras contemporâneas, *Lavoura arcaica,* de Raduan Nassar [1975], fornece uma pista para se avaliar a intensidade que alcançou a representação da cigana-dançarina no imaginário ocidental. Ana, a irmã do narrador André, é descrita como uma cigana quando dança no meio da roda.

> *Ana, impaciente, impetuosa, o corpo de campônia, a flor vermelha feito um coalho de sangue prendendo de lado os cabelos negros e soltos* […]*, trazia a peste no corpo, ela varava então o círculo que dançava e logo eu podia adivinhar seus passos precisos de cigana se deslocando no meio da roda, desenvolvendo com destreza gestos curvos entre as frutas e as flores dos cestos, só tocando a terra na ponta dos pés descalços, os braços erguidos acima*

> *da cabeça serpenteando lentamente ao trinado da flauta mais lento, mais ondulante, as mãos graciosas girando no alto, toda ela cheia de uma selvagem elegância, seus dedos canoros estalando como se fossem, estava ali a origem das castanholas, e em torno dela a roda girava cada vez mais veloz, mais delirante, as palmas de fora mais quentes e mais fortes, e mais intempestiva, e magnetizando a todos* (Nassar, [1975] 1998: 30-1 e 189, grifos meus).

Trata-se de mais uma variação da cena vista em Cervantes, note-se, sem uma cigana de carne e osso. A mulher no círculo, o cabelo, os braços, as mãos, os dedos, os gestos, as castanholas pressentidas reencenam o papel da cigana-dançarina. O resultado encontrado em Nassar talvez possa ajudar a discernir, no grande amontoado que se vai descobrindo de conceitos ocidentais sobre os ciganos, um caso particular. Salta à vista o traço andaluz (as castanholas como metonímia do flamenco) ao qual remete a cigana-dançarina. Mas antes de ingressar nas singularidades das representações locais, deve-se prosseguir com a noção mais geral de espetáculo público. O caminho que os textos levam a percorrer indica idéias comuns quanto à matriz do cigano artista. Os ciganos vêm de fora, e se apresentam ao público local. Entre o dentro e o fora, o que os translada é o nomadismo, neste caso revestido pelo domínio artístico. Música, dança, mágica, magia, circo, teatro são formas de espetáculo que acolhem uma posição dentro da concepção ocidental de trabalho; o lugar do artista é uma margem pertencente ao sistema.

b. adivinhação

A boa ventura é um tema largamente explorado nas representações de ciganos na literatura. Ela aparece ligada a ciganos e ciganas e está entre as atividades que mais fascinam aos ocidentais. As mesmas Preciosa, Carmen e Esmeralda, cada uma a seu modo, apresentam a habilidade da adivinhação, depreendida nos trechos a seguir. Um diálogo entre Preciosa e um nobre propõe o tema da leitura da sorte na novela cervantina; em seguida, acom-

panha-se a primeira conversa entre Carmen e o narrador José Maria.

> *La gitanilla*
> *— Entremos, Preciosa — dijo Cristina —, que tú sabes más que un sabio* (Cervantes, [1613] 1989: 73) […]
> *—¿ Sabes decir la buenaventura, niña? [pergunta um soldado]*
> *De trés o cuatro maneras — respondió Preciosa.* […].
> *— Denle, denle la palma de la mano a la niña, y con que haga la cruz — dijo la vieja —, y verán qué de cosas les dice; que sabe más que un doctor en melecina* […].
> *— Todas las cruces, en cuanto cruces, son buenas [dijo Preciosa]; pero las de plata o de oro son mejores; y el señalar la cruz en la palma de la mano con moneda de cobre sepan vuesas mercedes que menoscaba la buenaventura, a lo menos la mía;* […] (idem: 77-8, grifos meus).
> *#*
> *Carmen*
> [O narrador vai à Andaluzia no outono de 1830]
> *— Je crois que vous êtes du pays de Jesus, à deux pas du paradis.*
> *(J'avais appris cette métaphore, qui désigne l'Andalousie, de mon ami Francisco Sevilla, picador bien connu.)*
> *— Bah! le paradis… les gens d'ici disent qu'il n'est pas fait pour nous.*
> *— Alors, vous seriez donc Mauresque, ou… je m'arrêtait, n'osant dire: juive.*[35]
> *— Allons, allons! vous voyez bien que je suis bohémienne; voulez vous que je vous dise la baji [la bonne aventure]? Avez-vous entendu parler de la Carmencita? C'est moi* (Merimée, [1831] 1975: 25, grifos meus).

A estes exemplos soma-se a apresentação de Esmeralda com sua cabrita fazendo adivinhações, uma versão que alude ao poder mágico, ainda que não faça da personagem uma quiromante. Ora, essas ciganas reúnem fenômenos em uma mesma cena e acabam por configurar uma *célula* de representa-





66 | 67 Michelangelo Merisi da Caravaggio [1571-1610], *Boa ventura*, 1596-97, óleo s/ tela, 99 x 131 cm; Embaixo Georges de la Tour, *The Fortune-teller*, 1632-35, óleo s/ tela.

ção, na qual se combinam a dança, a música, a adivinhação e, sobretudo, a figura de uma mulher sedutora. Há ciganos adivinhos e músicos,[36] mas, nesta célula, a imbricação *forte* dos elementos cimenta-se com a intrusão do feminino. Duas outras obras acabam confirmando a solidez desse agregado. As ciganas de Gil Vicente e de Molière são estruturalmente idênticas, embora, no primeiro, elas ofereçam a leitura da sorte e, no segundo, sejam requeridas a fazê-lo:

Farsa das ciganas (Gil Vicente, [1525] 1974)
Mantenga señuraz y rozas y ricas
De Grecia sumuz hidalgas por Duz.
Nuestra ventura que fue contra nuz,
por tierraz estrañaz nuz tienen perdidaz. (idem: 322)[37]
Cantando e bailando ao som desta cantiga se foram às Damas, e diz:
[…] *Señuraz, quereiz aprender á hechizo,* […]
Outro hechizo, que pozais mudar
La voluntad de hombre cualquiera, […]
Muestra la mano, señura,
No hayas ningun recelo. (idem)

Le Mariage forcé (Molière, [1664] 1965)
Scène IX
Sganarelle, seul. *Que dois-je faire dans l'incertitude des suites de mon mariage ? Jamais homme ne fut plus embarassé que je suis. Ah ! voici des <u>Égyptiennes</u> ; il faut que je me fasse dire par elles ma <u>bonne aventure.</u>*

Scène X — Deux Égyptiennes, Sganarelle.
(Les Égyptiennes avec leur tambours de basque entrent en chantant et en dansant.)

Sganarelle. *Elles sont gaillardes. Écoutez, vous autres, y a-t-il moyen de me dire ma bonne fortune?*
Première Égyptienne. *Oui, mon bon monsieur ; nous voici deux qui te la dirons.*
Deuxième Égyptienne. *Tu n'as seulement qu'à nous donner ta main, avec la croix [pièce de monnaie]* [38] *dedans et nous te dirons quelque chose pour ton bon profit.*
Sganarelle. *Tenez, les voilà toutes deux avec ce que vous demandez.*
Première Égyptienne. *Tu as une bonne physionomie, mon bon monsieur, une bonne physionomie.*
Deuxième Égyptienne. *Oui, une bonne physionomie ; physionomie d'un homme qui sera un jour quelque chose.*
Première Égyptienne. *Tu seras marié avant qu'il soit peu, mon bon monsieur, tu seras marié avant qu'il soit peu.*
Deuxième Égyptienne. *Tu épouseras une femme gentille, une femme gentille.*
[…]
Les deux Égyptiennes sortent en chantant et en dansant (grifos meus).

Os dois textos apresentam a mesma construção cênica entre os personagens locais e as ciganas. É bom lembrar que são, ambos, peças de teatro, nas quais o recurso da dança e do canto, que se repetem na abertura da cena, são também dispositivos dramáticos. Seria interessante, em outra oportunidade, investigar o lugar do cigano no interior da narrativa, isto é, compreender em que momento o cigano aparece e para cumprir que papel. Para isto se deveria considerar cada obra como um todo, o que não será possível nesta dissertação. Meu esforço centra-se preferencialmente nas representações isoladas da narrativa, quer dizer, nos aspectos recorrentes que caracterizam a presença dos ciganos na literatura, e como, a partir delas, depreende-se a posição que ocupam em nosso imaginário. Assim, nesse conjunto de obras que vão do século XVI ao XIX, descobre-se um núcleo de símbolos que ganha sen-





Cigana lê a mão de não-cigana. *Mundo e missão*, 1998. Embaixo, Hieronymus Bosch, detalhe de *Haywain*, 1485-90, painel central do tríptico, óleo s/ tela. Museo del Prado, Madri.



70 | 71 Tira de *As jóias de Castafiore*, uma das Aventuras de Tintim (n. 20) em que um grupo de ciganos instala suas carroças próximo à mansão da senhora Castafiore.

tido para o pensamento ocidental. Há um lugar em que o canto e a dança se encontram com o universo desconhecido do futuro, alinhavados pela figura do feminino, que desperta temor e fascínio. Nessa célula, a mulher expressa a ambigüidade por meio da sedução. No Ocidente, não se pouparam esforços para construir a imagem da cigana; uma série de detalhes se repete nesses poucos exemplos, como a procedência remota (Grécia, Egito), a boa ventura, o tambor basco, as castanholas, o ouro, os cabelos longos, o olhar, a cruz na palma da mão, a idéia da boa ventura como um saber superior.

Ainda um caso particular revela a extensão do imaginário da adivinhação. Em um contexto próximo ao de Merimée, na França de meados do século XIX, o pequeno relato autobiográfico de Émile Zola, "Souvenirs IX", publicado em *Contes et nouvelles* em 1872, narra, a partir de anotações, uma visita do autor a um acampamento de ciganos na periferia de Paris, em que se retomam os mesmos detalhes, aqui apresentados com a verossimilhança cara ao gênero naturalista do autor.

> […] *D'autres femmes, accroupies, regardent sérieusement ces Parisiens étranges qui furètent dans la saleté. J'ai demandé à une d'elles ce qu'elle pensait de nous ; elle a souri faiblement sans répondre. Une belle fille d'une vingtaine d'années se promène au milieu des badauds, tente les dames en chapeau et en robe de soie, auxquelles elle offre de dire la bonne aventure. Je l'ai vu opérer. Elle a pris la main d'une jeune femme, la gardant dans la sienne, d'une façon câline, si bien que la main a fini par s'abandonner à elle. Alors, elle a fait entendre qu'il fallait mettre une pièce de monnaie dans la main ; une pièce de dix sous n'a pas suffi, elle en a voulu deux, et même elle parlait de cinq francs. Au bout de quelques secondes, après avoir promis une longue vie, des enfants, beaucoup de bonheur, elle a pris les deux pièces de dix sous, s'en est servie pour faire des signes de croix sur le bord du chapeau de la jeune femme, et au mot : Amen, les a fait disparaître dans sa poche, une poche immense, où j'ai entrevu des poignées de monnaies blanches* (grifos meus).

Mais uma vez a boa ventura se delineia na arena de um ambiente feminino. Há uma visão cética e imparcial diante do "saber" que a cigana defende ter. A leitura da sorte é descrita como pura atividade profissional para a qual se aprende uma "técnica", neste caso, o autor parece sugerir, a técnica de ludibriar os clientes. Esta desconfiança com o trabalho dos ciganos não é isolada na literatura; ao contrário, logo se verá seu alcance. Antes que negar o imaginário, esta cena o reforça, pois parte de todo o universo que o configura (uma bela cigana, a leitura da sorte, as moedas, a menção à cruz), para então questioná-lo, ironizá-lo. A boa ventura torna-se pretexto para discorrer sobre como as ciganas se relacionam (trabalham) com o público parisino.

Quanto a isso, não restam dúvidas: os ciganos *não* lêem a sorte para si mesmos. Esta se realiza como atividade profissional para *fora* do grupo de ciganos, como uma atividade heterônoma. Mas é notável que ela seja *recebida* como signo de alteridade pelo Ocidente, isto é, ao não fazer parte das atividades do Ocidente, a adivinhação é reconhecida como "estrangeira" da perspectiva do ocidental. Não por acaso, as ciganas vêm do Egito, da Grécia, da Espanha, mas nunca são "da terra". É do exterior que uma visão de futuro pode ser anunciada. São pessoas "especiais", diferentes, as que têm poder de atravessar o tempo e predizê-lo; elas não são identificáveis como iguais a nós mesmos. Assim, entre ciganos e ocidentais cruzam-se, no que se refere à adivinhação, dois pontos de vista voltados para o outro. A boa ventura e, por extensão, as demais atividades heterônomas dos ciganos mostram seus dois lados: apresentam-se como abertura ao outro (ao Ocidente), por demandarem um "adversário" na troca e, numa torção, instituem simultaneamente o lugar de alteridade dos ciganos para nós. Antes de explorar minuciosamente esse ponto, resta ainda analisar outros ofícios típicos de ciganos que constituem versões dessa mecânica em que o outro é requisito essencial para a existência.

C. O IR E VIR DE MERCADORIAS

O cigano pode ser observado praticando as mais distintas formas de comércio: troca, "rolo", comércio formal, comércio ambulante, contrabando, tráfico… Na etnografia, esse é um aspecto explícito e divertido. Os ciganos falam o tempo todo das negociatas que fazem, os "rolos" em que levaram vantagem.[39] Este universo de trocas aparece com grande diversidade nas representações literárias. Como o espetáculo e a boa ventura, a troca comercial é uma versão forte das atividades heterônomas dos ciganos, pois o lugar de um adversário "outro" é claramente definido.

O comércio é reconhecido pelos ocidentais como um ofício recorrente entre os ciganos. A compra e venda de cavalos, tachos de metais, ouro e, nos dias de hoje, de cobertores, carros,[40] o espetáculo de música e dança, a leitura da mão… representam a diversidade de profissões dos ciganos, mas também a variação de um mesmo tipo de relação com o Ocidente. Com efeito, entre o



Villain. Ciganos comerciantes de mulas na Espanha, séc. XIX, litografia, Biblioteca Nacional, Paris (Fraser, 1992:167).



espetáculo, a adivinhação e o comércio coincidem traços que os singularizam em um núcleo de atividades propriamente ciganas: a heteronomia, já observada, e o nomadismo. Assim como a visão do futuro só pode ser conseguida de fora, os produtos desejados na troca são sempre, em distinta gradação, estrangeiros. O comércio só faz sentido quando há objetos diferentes a serem trocados; objetos aos que não se tem acesso aqui. E os ciganos, nômades, trazem sempre mercadorias de outros lugares, por onde passaram antes de chegar aqui. A novidade é, como no espetáculo, a chave dessa negociação.

Entre os distintos artigos comercializados pelos ciganos, um dos mais famosos e representativos é o cavalo. Ao se assumir o trânsito entre localidades como indispensável para o sucesso das operações, a compra e a venda de cavalos mostra-se ainda mais conveniente. Se o comércio é uma das atividades possíveis para sobreviver na vida nômade, o comércio de *cavalos* parece sua forma ideal, pois o produto é ele próprio parte da estratégia de deslocamento. Antes de examinar como o tema aparece na literatura, pro-

74 | 75 Foto Josef Koudelka. Romênia, 1968. (*Josef Koudelka* — Photo Poche. Paris, Centre Nacional de la Photographie, 1984).



ponho passar os olhos em um apanhado de referências sobre o assunto na bibliografia sobre ciganos, que fornece subsídios para mapear o campo semântico no qual se situa a troca comercial. Vê-se, por exemplo, a partir do documento já citado de 1421, que este é um tema antigo, e vem integrado desde então a outros elementos, como o espetáculo e a boa ventura:

> […] *apparut à Tournai, alors ville du royaume de France, ce même Michel, cettefois qualifié de « prince de Latinghem en Égypte ». La ville fut généreuse: la somme de douze moutons d'or, du pain et de la bière. Aussi, les Égyptiens revinrent-ils au printemps suivant. La tribu obtint un vif succès de curiosité; les citadins s'en offraient le spectacle à toute heure du jour*[…]*; ils admiraient l'habilité de leurs cavaliers, troquaient des chevaux avec eux, se faisaient dire la bonne aventure* (Vaux de Foletier, 1970: 46-7; Fraser, 1992: 71, grifos meus).

Esse núcleo constitutivo do imaginário cigano presente na França do século XV manteve-se acoplado aos ciganos e viajou com eles nos séculos seguintes

Foto Eduardo Gageiro. "Ciganos", *Cais,* n. 17, dez. 1996.

para todo o continente europeu e, a partir do século XVII, para o continente americano. O ofício de mercador de cavalos teria se originado, segundo Martin Block, autor de *Moeurs et coutumes des tziganes* (1936), na Hungria a partir do século XIV. O autor afirma que por falta de documentos que comprovem a prática de tráfico de cavalos na velha Romênia e na Albânia (apud Bloch, 1962: 31), últimos territórios visitados antes de chegar à Europa ocidental, depreende-se que a associação dos ciganos aos cavalos começa com sua história no Ocidente.

Mas o que singulariza o ofício com cavalos é o *savoir faire* dos ciganos, que logo aparecerá na bibliografia. É o que se pode inferir, alguns séculos mais tarde, a partir de um relato de segunda mão de um prisioneiro cigano na Inglaterra, datado de 1860: "Durante o dia alguns homens de nosso povo percorriam a comarca e escolhiam seus cavalos nos campos de pastoreio; voltavam à noite e os roubavam. Nunca os tomavam das cavalariças. Quase sempre levavam-nos por atalhos e vendiam-nos em feiras da vizinhança, geralmente por dez ou doze libras. Preferiam furtar cavalos rápidos e briosos para poder usá-los. Aplicavam-lhes falsas marcas e cortavam suas crinas […]" (idem: ibidem). Os matizes do ofício dão a ver uma certa técnica dos ciganos para levar vantagem na transação. E este é um ponto forte na documentação e também, como se verá, nas representações literárias.

É ainda um dado relevante o fato do conhecimento dos ciganos sobre os cavalos (e nosso sobre os ciganos com cavalos) ter atravessado o oceano, e reaparecer com vigor na bibliografia brasileira dos viajantes, pois sugere que está em causa uma representação recorrente e profunda do imaginário ocidental. Além de transporte, o cavalo ajusta-se bem às atividades dos ciganos, presente até mesmo em espetáculos circenses. Alguns dos viajantes do século XIX no Brasil fizeram interessantes anotações, como a do inglês nascido em Portugal, Henry Koster, que viveu em Pernambuco de 1809 a 1815, onde ouviu falar sobre o assunto:



São muito falados para que se possa esquecer os ciganos. Ouvi assiduamente citar esse povo mas nunca me foi possível avistar um só desses homens. Bandos de ciganos tinham outrora o hábito de aparecer, uma vez por ano, na aldeia do Pasmado, e noutras paragens dessa zona, mas o último governador da província era inimigo deles e tendo feito alguma tentativa para prender alguns, as visitas desapareceram. Descreveram-nos como homens de pele amorenada, feições que lembram os brancos, bem feitos e robustos. Vão errando, de lugar em lugar, em grupos de homens, e mulheres e crianças, permutando, comprando e vendendo cavalos e ninharias de ouro e prata. As mulheres viajam a cavalo, sentadas entre os cestos dos animais carregados e os meninos são postos dentro dos cestos, de mistura com a bagagem. Os homens são cavaleiros eméritos … Dizem que não praticam religião alguma, não ouvindo missa nem confessando seus pecados. E é sabido que jamais casam fora da sua nação (Koster, 1942: 383 apud Teixeira, 1999a: 50, grifos meus).

Cavalos são animais de estimação, meio de transporte e produto comercial para os ciganos. Foto Alberto Viegas. "Ciganos", *Cais,* n. 17, dez. 1996.

E o mesmo se constata na região sudeste, na província de São Paulo, onde aporta o francês Auguste de Saint-Hilaire, em 1817:

> *Havia em Urussanga, enquanto lá estive, um bando numeroso de ciganos. Estes homens moravam na aldeia vizinha a Mogy Guassú e circulavam pelas vizinhanças para fazerem, de acordo com o feitio de sua gente, barganhas de mulas e de cavalos.* […] *Pareciam extremamente unidos e tiveram para comigo grandes gentilezas. Não lhes ouvi falar língua diversa do português. Estavam vestidos como os brasileiros, mas traziam cabelos e barbas compridas (contrariando o costume geral do país). Estavam todos assaz bem vestidos, possuíam escravos, cavalos e cargueiros, bastante numerosos.* […] *Os ciganos de Urussanga passaram o dia todo tentando fazer barganha com os tropeiros das duas tropas que comigo compartilhavam o rancho. Em tom de caçoada falei a um deles da pouca probidade de que sua nação é acusada.– Logro tanto quanto posso, respondeu-me seriamente, mas todos aqueles que negociam comigo fazem a mesma coisa. A única diferença que entre nós existe é que esta gente solta grandes berros quando se vê lograda e eu quando me ludibriam nada digo a quem quer que seja* (Saint-Hilaire, 1976: 102-3 apud Teixeira 1999a: 48, grifos meus).

Trata-se, portanto, de uma negociata. É no momento da transação que se definem os termos e por isso há possibilidade de sucesso ou de fracasso (ser ludibriado). Desse modo, não é propriamente o *comércio* que caracteriza o cigano, mas *a maneira pela qual* ele é realizado. Ao que tudo indica, na relação com o nacional, o cigano é visto como quem tira vantagem, e vence a "disputa". Contra esse pano de fundo, a literatura travou um diálogo, privilegiando, a meu ver, o mecanismo usado pelos ciganos nas transações, em detrimento da descrição das mercadorias tipicamente associado aos ciganos. Nos textos literários, o ocidental se revela impressionado pela forma como o intercâmbio se passa e o ultrapassa.



O primeiro texto a ser examinado é a peça *O cigano,* de Martins Pena, considerada uma "comédia de costumes", escrita e encenada em 1845. Ela trata da história do cigano Simão que se associa a um fiscal alfandegário (Gregório, o malsim) e a um comerciante de objetos usados (Tomé, o vendelhão) para fazer negócios ilícitos como, por exemplo, vender escravos roubados. Em Minas Gerais, esses escravos eram convencidos a fugir de seus senhores em troca de liberdade e acabavam sendo trancafiados e revendidos:

> CENA VII — Cigano, só.
> CIGANO — *O dia hoje foi proveitoso! Chamam-me Cigano, como se este nome fosse uma afronta… Deixá-los! Vivo eu como vivo, que os tolos dar-me-ão que comer e talvez que enriquecer… Um cordãozinho de ouro falso, vendido à noute a algum sertanejo ou simplório, enche-me às vezes a bolsa (mostra a bolsa). Uma entrada em casa em que se está jantando ou ceando e cujos donos mandam-me esperar na sala, rende uns trastinhos destes (tira da algibeira da casaca dois castiçais de prata e uma tesoura de espevitar)… Uma noute de teatro na*

Ciganos tratantes de cavalo indo a uma feira, Istambul, Turquia, 1961 (Fraser, 1992: 128).



> *platéia dá caixas de tabaco, (tira uma caixa de couro da algibeira)* <u>*lenço de seda*</u> *(tira lenço de seda). Isto faço eu por mim; o meu digno sócio, amigo e futuro genro Tomé, faz destas proezas, (mostra a caixa) e o meu predileto Gregório, o mais honrado malsim desta cidade, traz o seu* <u>*negrozinho seduzido*</u>*… E quanto* <u>*contrabando*</u> *pilho pelas praias!* <u>*Bom negócio*</u>*! Dê-me Deus vida, que fortuna faço eu. Guardemos estes farrapos.* (Pena, [1845] s/d: 221-2, grifos meus).

Embora haja documentação que sugira o comércio de escravos por ciganos, este não é propriamente o que dá o sabor de "ciganagem" à cena. Esta aparece mais como uma *maneira de ser*, independentemente do tipo de mercadoria envolvido na transação. É claro que elementos como o ouro, o lenço de seda e o escravo podem servir para engrossar o caldo da representação, mas são supérfluos perto da ironia, da sacanagem, da esperteza, da malandragem que dominam a cena. Tais atitudes compunham

80 | 81 Comércio de tecidos. Foto Rascão. "Ciganos", *Cais,* n. 17, dez. 1996.

um espetáculo com o explícito objetivo de divertir. As obras teatrais da época apresentavam uma pequena comédia após a apresentação de um drama longo (quase sempre o evento mais importante da noite), visando atenuar a tensão criada nos espectadores (cf. Teixeira, 1999b). A presença de personagens ciganos caía como uma luva, pois estes eram capazes de ocupar um lugar liminar e por isto mesmo cômico.[41] O cigano afigura-se então como um "coringa": um criminoso, um traficante de escravos, um mendigo desta sociedade é sempre alguém "de fora". Esse lugar, ocupado pelo cigano, parece elaborar o receio da sociedade com seus próprios "demônios". Àqueles que não podem ser integrados reserva-se uma posição à margem do sistema. Operação que permite ao ocidental a ilusão de tratar o que é seu, mas é negado, como alheio. O cigano, que desempenha bem o papel de estrangeiro por sua característica errante, é usado como um dispositivo da sociedade para formular o lugar mediador que é incapaz de aceitar como seu, pois sua moral o rejeita. Exemplarmente no texto de Pena, o cigano é, antes de tudo, um farsante, que contrabandeia escravos e vende ouro falso. É ainda um ladrão, que vai à casa de pessoas e rouba-lhes objetos da sala de espera. Estas atividades, que subentendem "ludibriar" os outros, são mostradas como corriqueiras e trazem orgulho ao personagem, que em nada se incomoda de ser chamado Cigano (entendido como uma "afronta", um trato pejorativo), muito pelo contrário, encontra nos outros grande tolice e diverte-se com eles.

A liminaridade do cigano exposta na peça de Martins Pena sob uma forma cômica recria, a meu ver, outra liminaridade, apreensível no plano das relações sociais. Se ali ela faz rir, pois de algum modo exorciza o lugar amoral da sociedade, na "vida real" ela acarreta transtornos concretos aos ciganos. Não admira, por exemplo, que o raciocínio que faz do liminar um estrangeiro leve à exclusão social efetiva do cigano da sociedade que o recebe. Quero dizer com isto que a obra de Pena parece dialogar com a situação de marginalidade vivida pelo cigano nesse contexto. Por trás do deboche, entrevê-se

um sistema de relações em que o cigano ocupa uma posição ambígua.

Os dados sobre a inserção do cigano no mercado de escravos são um bom parâmetro para se confirmar o lugar "marginal" a ele destinado na sociedade brasileira da época. Em 1830, os bairros cariocas que mais abrigaram os Calon (ciganos da Península Ibérica) foram o Valongo, onde havia o maior mercado de escravos do país, e a grande área da Cadeia Nova.[42] Uma pesquisa recente realizada pela historiadora Mary C. Karash (2000), sobre a vida do escravo nesse período, cita os ciganos como intermediários na transação de escravos do litoral para o interior junto a tropeiros, ambulantes portugueses, comissários do Rio, entre outros. Os ciganos teriam se aproveitado do espaço desocupado no comércio de escravos de segunda mão que atendia a proprietários de plantéis menores. Mello Moraes acrescenta uma visão particular: "como um povo banido, vilipendiado, aceitaram com prazer um comércio que aviltava mais ao senhor que comprava, do que à família, os filhos, os vencidos, escravizados com toda a sua prole [...]. Naqueles bazares da tirania humana e da deslealdade da sorte, o cigano, repimpado em sua poltrona, de chicote em punho, era o medianeiro de má fé nas transações dos desgraçados..." ([1886] 1981: 36).

Além do Rio de Janeiro, os ciganos comercializaram escravos por várias cidades no interior do país, como na região de Minas Gerais, onde tiveram um papel importante, resultando numa maior aceitação e até mesmo em sua valorização social, já que exerciam uma atividade reconhecidamente útil para grande parte da população (Teixeira, 1999b: 17-8). Gilberto Freyre, por sua vez, reforça essa idéia de que exerciam uma função social: "convém lembrar que os ciganos foram, na sua especialidade — a venda de escravos e cavalos — os primeiros vendedores ambulantes que se tornaram conhecidos em trechos remotos do Brasil". (1961: 35, nota 9).

Desse punhado de referências, pode-se concluir que o cigano se envolveu efetivamente no comércio de escravos, mas tal fato só interessa na medida em que reforça o imaginário sobre sua habilidade como negociante.



Entre os dados muitas vezes inventivos de Mello Moraes, as precisões de Karash e Teixeira, e a comédia de costumes de Pena, o lugar do marginal reafirma-se, seja pela idéia do ladrão, seja pela idéia de que, para nós, o cigano faz aquilo que nós não assumimos fazer; o traficante de escravos, esse ofício "vil", não é feito por "ocidentais brancos", mas por um outro qualquer, um estrangeiro qualquer, um cigano qualquer. Creio que é assim que se vai edificando a idéia da marginalidade e a exclusão do cigano da sociedade. Efetivamente, em meados do século XIX, a atitude contra os ciganos só fez

A comercialização de acolchoados é um dos trabalhos itinerantes dos ciganos.
"Ciganos", *Cais,* n. 17, dez. 1996.

recrudescer. A confluência dos ideais de modernização e civilização dos costumes que chegavam em enxurradas da Europa pretendia "estabelecer" um reordenamento físico das cidades, higienizar as vias públicas e excluir dos centros urbanos todos os indivíduos que não se adequassem à nova ordem" (Fraga Filho, 1996: 179 apud Teixeira, 1999a). A partir de então, intensificou-se a repressão às populações marginalizadas, entre elas os ciganos. Do ponto de vista social, não só estes não se enquadravam na nova ordem como, principalmente, pareciam ameaçá-la, pois resistiam à "modernização". De sorte que a segregação ou expulsão dos ciganos da cidade passa a integrar um dos projetos "civilizadores" das autoridades imperiais (Teixeira, idem: 18). Civilização e ciganos estão em lados opostos.

Mas muito antes disso, um alvará de 20 de setembro de 1760, no qual o rei de Portugal recomendava medidas severas contra os ciganos, já revelava a atividade destes na comercialização de escravos e também a visão que imperava de que eram marginais:

> *Eu El Rei faço saber aos que este Alvará de Ley virem que sendo me presente que os Siganos, que deste Reino tem sido degradados para o Estado do Brazil vivem tanto á disposição de sua vontade que uzando dos seus perjudiciais costumes com total infracção das minhas Leys, causão intoleravel incomodo aos moradores, cometendo continuados furtos de cavalos, e Escravos, e fasendo-se formidaaveis por andarem sempre encorporados, e carregados de armas de fogo pellas estradas, onde com declarada violencia praticão mais a seo salvo os seus perniciosissimos procedimentos considerando que asim, para socego publico, como para correcção de gente tão inútil e mal educada se faz preciso obriga-los pellos termos mais fortes e eficazes a tomar vida civil, sou servido ordenar que os rapazes de pequena idade filhos dos ditos ciganos se entreguem judicialmente a Mestres, que lhes ensinem os officios e artes mecanicas, aos adultos se lhes assente praça de soldados, e por algum tempo se repartão pellos Prezidios, de sorte que nunca estejão muitos juntos, em hum mesmo Prezidio, ou se fação*

> *trabalhar nas obras publicas pagando-lhes o seu justo salario, prohibindo-se a todos poderem comerciar em bestas e Escravos e andarem em ranchos: Que vivão em bairros separados, nem todos juntos, e lhes não seja permittido trazerem armas, não só as que pellas minhas Leis são prohibidas, que de nenhuma maneira se lhes consentirão, nem ainda nas viagens, mas tãobem aquellas, que lhes poderão servir de adorno. E que as mulheres vivão recolhidas e se ocupem naquelles mesmos exercicios de que uzão as do Pais. E Hey por bem que pella mais leve transgressão do que neste Alvará Ordeno, o que for comprehendido, nella seja degradado por toda a vida para a ilha de São Thomé, ou do Princepe, sem mais ordem e figura de juízo"* (China, 1936: 59-60, grifos meus).

Este trecho deixa claro que o campo em que se desenrolam as relações comerciais do cigano com o local é o da ilegalidade. E é esta construção ocidental — que separa do campo oficial e moral, cuja imagem mais certeira é a das mulheres recolhidas, um outro "marginal", identificado pelo porte de armas e pelos furtos, portanto, imoral e ilegal — que aparece reordenada na representação literária do cigano. A liminaridade que resulta cômica na peça de Martins Pena reelabora a situação marginal concreta dos ciganos de carne e osso na sociedade da época. Nos textos expostos, vê-se repetir essa posição liminar, explicitada pelo alvará na indicação pontual de cada um dos "desvios" dos ciganos e ciganas em relação à norma.

Visto de outro modo, porém, a documentação e a literatura não deixam dúvidas sobre a existência dos ciganos. Eles estão presentes e, ao que tudo indica, não abrem mão de ser ciganos: não se empregam, comercializam cavalos e escravos, estão juntos todo o tempo, portam armas, viajam, as mulheres vivem na rua etc. Estranhada de tais "perjudiciais costumes", a sociedade envolvente, quando não ri, busca de maneira exasperada enquadrá-los em suas leis e valores ou excluí-los definitivamente de suas vistas (enviando-os a São Tomé e Príncipe). A despeito de toda ação, oficial ou social, contra os ciganos, estes resistiram sem muitas concessões aos "desejos" judiciais, e,

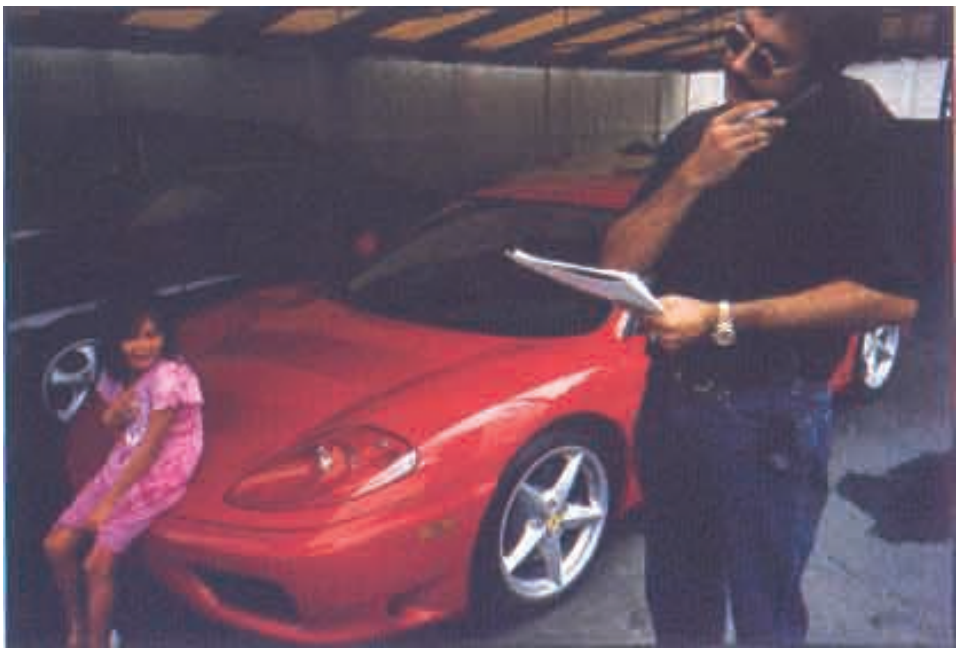
claro, sofrendo as conseqüências de tal postura.

Além da obra de Pena, dialogam com esse contexto, revelando o imaginário da época, as divertidas aventuras de Leonardo, o protagonista de *Memórias de um sargento de milícias* [1854-5],[43] romance escrito por Manuel Antônio de Almeida, poucos anos depois de *O cigano*. Os mesmos elementos e modas da obra de Pena se manifestam na narrativa e, quase como parte dos costumes da época, surge a figura do cigano. A representação de um negociante que tira vantagem é explorada pelo autor:

> *Com os emigrados de Portugal veio também para o Brasil a praga dos ciganos. Gente ociosa e de poucos escrúpulos, ganharam eles aqui reputação bem merecida dos mais refinados velhacos: ninguém que tivesse juízo se metia com eles em negócios, porque tinha certeza de levar carolo. A poesia de seus costumes e de suas crenças, de que muito se fala, deixaram-na da outra banda do oceano; para cá só trouxeram maus hábitos, esperteza e velhacaria* […]. *Viviam em quase completa ociosidade; não tinham noite sem festa. Moravam ordinariamente um pouco arredados das ruas populares, e viviam em plena liberdade. As mulheres trajavam com certo luxo relativo aos seus haveres: usavam muito de rendas e fitas; davam preferência a tudo quanto era encarnado, e nenhuma delas dispensava pelo menos um cordão de ouro ao pescoço; os homens não tinham outra distinção mais do que alguns traços fisionômicos particulares que os faziam conhecidos. Os dois meninos com quem o pequeno fugitivo [Leonardo] travara amizade, pertenciam a uma família dessa gente que morava no Largo do Rossio, lugar que tinha por isso até algum tempo o nome de Campo dos Ciganos* (Antônio de Almeida, [1855] 1998: 29-30, grifos meus).[44]

Este romance foi presenteado por uma extraordinária análise de Antonio Candido [1970], que buscou extrair das relações (estéticas, de atitude e interpessoais) estabelecidas na narrativa a estrutura que expressaria a dinâmica





Caravanas e cavalos em um acampamento cigano; o carro substituiu às vezes o cavalo, e o celular é um dos novos elementos do comércio de muitos ciganos. Fotos Tomasz Tomaszewski. *National Geographic – Brasil*, abril 2001.

da sociedade brasileira. Da correspondência entre os elementos internos da obra e os externos, isto é, os sociais, resulta a impressão de "realismo" provocada pelo romance. Mas antes de acompanhar de perto seu argumento, valeria a pena espiar o contexto da época, até porque a obra de Antônio de Almeida introduz propositalmente detalhes etnográficos de modo a aumentar a verossimilhança da narrativa. Consta que até o final do século XVIII, os ciganos ocupavam brejos no Rio de Janeiro que, pela dificuldade de edificação e pela insalubridade, eram terrenos desvalorizados e abandonados. Essa área constituiria o Campo de Sant'Ana conhecido também por Campo dos Ciganos (Mello Moraes, [1886] 1981: 36), aliás, como aparece no romance. Talvez se possa afirmar que esse terreno era remanescente de duas chácaras:

> *uma área que parece ninguém pretendera por inaproveitável. Constituída de brejos e alagadiços que as menores chuvas inundavam, tinha fama de pestilenta pelos miasmas que dela se exalavam. Os pauis que a formavam tornavam-na imprópria tanto para a lavoura como para que nela se erigissem construções permanentes. Nesse pantanal abandonado e desprezado, onde ninguém os viria incomodar, ergueram os seus míseros e toscos casebres de moradia os ciganos.* (Coroacy, 1955: 54 apud Teixeira, 1999a: 40).

Quando Luís de Vasconcellos e Sousa, vice-rei entre 1779 e 1790, iniciou o saneamento desses brejos, os ciganos foram obrigados a se mudar. Depois de 1808,[45] o Campo de Sant'Ana foi se despovoando de seus antigos moradores e dando lugar aos ciganos, motivo pelo qual passou a se chamar Rua dos Ciganos (Mello Moraes, idem: 35). Quanto a esses dados, Vivaldo Coroacy confirma que, a partir de 1821, essa área tornou-se o Largo do Rossio (atual Praça Tiradentes). Em suas *Memórias da cidade do Rio de Janeiro* ([s/d] 1955), Coroacy conta como se deu essa passagem:

> *Com o consentimento tácito ou formal da Ordem do Carmo, [os ciganos]*

> *instalaram-se na chácara que fôra de Paula Carvalho, junto às divisas das terras de Coelho da Silva. Aí levantaram as suas casas, formando uma nova rua, em ângulo reto com a de São Jorge e que deles tomou o nome, conservando-o até à época da Independência. Desde então até hoje a antiga rua dos Ciganos manteve a designação de rua da Constituição, ligando o Largo do Rossio à atual Praça da República* (Coroacy, 1955: 99 apud Teixeira, 1999a).

Esses escassos dados sobre os ciganos incluem-se no contexto maior da corte no Rio de Janeiro, com o qual dialoga explicitamente o romance de Manuel Antônio de Almeida. Como se verá no capítulo IV, essa obra permite uma leitura particular dos ciganos a partir de uma perspectiva local. Mas ela admite também uma interpretação interessada dirigida às recorrências de elementos de um imaginário mais amplo sobre os ciganos. Em primeiro lugar, surge no parágrafo transcrito uma certa imagem dos ciganos ligada ao espetáculo, ainda que referida a um contexto estrangeiro ("a poesia de seus costumes e de suas crenças [...] deixaram-na na outra banda do oceano"). O fato é que o imaginário lúdico — visto em Victor Hugo, Merimée e Cervantes — permanece, ainda que como contraponto de uma convivência mais "real" e conflituosa, já que se meter em um negócio com um cigano era certeza de "levar carolo".

É notável, entretanto, que a noção de velhacaria não seja um mero recurso do autor para dramatizar os personagens na narrativa, mas antes um atributo a eles referido compartilhado pelo linguajar da época, que transcende o plano do romance; ao menos é o que se pode deduzir do relato de Maria Graham, quem escreve um diário de viagem, entre 1821 e 1823, dois anos depois da volta da família real: "Alguns deles dedicam-se ao comércio e muitos são extremamente ricos, mas são ainda considerados ladrões e trapaceiros, e chamar um homem *zíngaro* (cigano) equivale a chamá-lo de velhaco" (1956: 286 apud Teixeira, 1999a: 45).

Assim, *Memórias de um sargento de milícias* abre uma passagem para

se tentar ouvir a linguagem da época,[46] para sentir seu ambiente, e com isso colabora para desvelar as minúcias das representações dos ciganos no Brasil. Mas a alusão ao espetáculo, ao cordão de ouro, às roupas chamativas, à dança e à música nos festejos, à idéia da liberdade, permite ligar o romance ao repertório de referências mais vasto sobre o cigano. Embora dialogue com um contexto específico do Brasil, aflora na obra o imaginário ocidental de *longa duração* sobre o cigano, aquele que atualiza as relações reincidentes estabelecidas com os ciganos na literatura européia desde o século XVI.

Resta avaliar como as noções de comércio, negócio e tráfico se inserem nesse imaginário, isto é, como interagem com as demais representações analisadas até o momento. Nessas atividades sempre algum tipo de deslocamento está em jogo. Como não se comercializam produtos "iguais", e sim diversos, impõe-se a necessidade de tratar com o "de fora", neste caso, os ciganos. E estes trazem, por sua vez, o ser estrangeiro como algo intrínseco, uma vez que nômades, jamais são comerciantes locais, mas viajantes que aportam com novidades. A este fato se soma a conhecida tradição e habilidade no comércio de cavalos e carros, sendo estes aliados importantes no translado de uma fazenda a outra, de uma vila a outra, de um país a outro.

A operação baseada em deslocamentos revela-se mais radical em duas modalidades de comércio — o tráfico e o contrabando — em que o outro pólo da transação é explicitamente ocupado por um lugar estrangeiro. A introdução dos ciganos no mercado de escravos é curiosa nesse sentido; eles não eram os estrangeiros que vendiam os escravos ao Brasil, mas eram os estrangeiros que vendiam os escravos ao interior do Brasil, como indicam os documentos coletados por Rodrigo Teixeira. Na literatura, a representação desse fato se restringe à de um lugar liminar que conecta dois pólos do negócio. De uma forma ou de outra, a representação do sujeito intrincado no tráfico de escravos não é a de um nacional típico, mas a de um estranho. O contrabando, por sua vez, parece ser entre essas noções a mais extremada, pois à negociação de interesses comerciais, adiciona-se a idéia de que um

dos pólos é estrangeiro e de sua conotação ilícita, uma propriedade reincidente na qualificação do trato com ciganos. Como no espetáculo e na boa ventura, o comerciante, o negociante ou o contrabandista tem suposto o nomadismo, um movimento que lhe rende a imagem de forasteiro. O cigano sugere, portanto, além da marginalidade, a *alteridade*, que sua posição de estrangeiro representa para o ocidental.

Outras obras literárias corroboram ainda essas representações. No comércio e na passagem da venda de cavalos à venda de carros, ou de escravos, salta à vista um procedimento "adaptativo" dos ciganos à demanda local. O cavalo pode se constituir um termo reiterado na relação com o não-cigano, mas é a *forma* de se relacionar com outra sociedade que é propriamente cigana, e não os termos trocados na relação. Isto se evidencia quando a despeito da permutação dos termos, assiste-se à permanência da relação, tal como se explicita no conto-lembrança de Zola ([1872] 1976).

> *J'ai visité un campement de Bohémiens, établi en face du poste-caserne de la porte Saint-Ouen. Ces sauvages doivent bien rire de cette grande bête de ville qui se dérange pour eux. Il m'a suffi de suivre la foule; tout le faubourg se portait autour de leurs tentes, et j'ai même eu la honte de voir des gens qui n'avaient pourtant pas l'air tout à fait d'imbéciles, arriver en voiture découverte, avec des valets de pied en livrée.* […] *Quand ce pauvre Paris a une curiosité, il ne la marchande guère. Le cas de ces Bohémiens est celui-ci. Ils étaits venus pour rétamer les casseroles et poser des pièces aux chaudrons du faubourg. Seulement, dès le premier jour, à voir la bande de gamins qui les dévisageait, ils ont compris à quel genre de ville civilisée ils avaient affaire. Aussi se sont-ils empressés de lâcher les chaudrons et les casseroles. Comprenant qu'on les traitait en ménagerie curieuse, ils ont consenti avec une bonhomie railleuse, à se montrer par deux sous. Une palissade entoure le campement ; deux hommes se sont placés à deux ouvertures très étroites, où ils recueillent les*

> *offrandes des messieurs et des dames qui veulent visiter le chenil. C'est une poussée, un écrasement. Et il a même fallu mettre là des sergents de ville. Les Bohémiens tournent parfois la tête pour ne pas s'égayer au nez des braves gens qui s'oublient jusqu'à leur jeter des pièces de monnaie blanche. Je me les imagines, le soir, comptant la recette, quand le monde n'est plus là. Quelles gorges chaudes ! Il me semble les voir se dresser sur le talus des fortifications, drapés dans leurs loques, jetant un grand rire de mépris à Paris endormi* (idem, grifos meus).

Há uma inversão interessante na situação descrita por Zola. Os ciganos ocupam os arrabaldes de Paris, mas de fato são os parisinos que "invadem" suas tendas. Neste trecho, fica patente a prioridade de estabelecer uma relação com o local, não importa como: os ciganos haviam chegado para vender e consertar objetos de metal, mas, tão logo percebem como podem lucrar mais, improvisam uma nova atividade, qual seja, deixar-se ver por algumas moedas. Destarte, o improviso e a perspicácia oportunista (no melhor e no pior sentido) parecem definir a atitude dos ciganos no trabalho, aos olhos dos ocidentais. Por outro lado, a sensação do parisino local (o narrador) repete outras já vistas. Há um incômodo em comprovar que os ciganos obtêm êxito em suas transações e jogadas, pois, se alguém ganha, necessariamente outro perde no negócio. No final dessa passagem há um tom amargo na frase do autor, que imagina o sarcasmo do cigano comemorando o sucesso no trabalho. Novamente, a sociedade local sente-se ludibriada pelo cigano, que, feitas as contas, esconde algo, ao que "nós" não temos acesso. Ainda outra variação deste tema se observa em *Carmen,* obra na qual o contrabando concorre com outras atividades da cigana; ali se reforça a idéia de ocultamento, expresso no universo da marginalidade:

> *Elle revenait de Gibraltar, et déjà elle avait arrangé avec un patron de navire l'embarquement de <u>marchandises anglaises</u> que nous devions recevoir*

> *sur la côte. Nous allâmes les attendre près d'Estepona, puis nous en cachâmes une partie dans la montagne.* […] *La vie de contrebandier me plaisait mieux que la vie de soldat ; je faisait des cadeaux à Carmen*[…]. *Notre troupe, qui composait de huit ou dix hommes, ne se réunissait guère que dans les moments décisifs* (Merimée, [1845] 1960: 53-4).

Este trecho mostra na radicalização do contrabando — descrito como uma atividade ilícita na qual é preciso se esconder — um efetivo deslocamento espacial do cigano na esfera do comércio. O estrangeiro é a base da operação (os ciganos, embora nascidos na Espanha, serão sempre estrangeiros), as mercadorias são inglesas e o comércio é feito nas fronteiras marítimas com a África. Esses temas resumem a torção da heteronomia primeira dos ciganos, resultando que, na busca de adversários comerciais, o cigano, ele próprio, se posiciona como o "outro" do ocidental. Decerto o nomadismo contribui largamente para essa compreensão, pois faz dele um estrangeiro por excelência, portanto, um "outro" exemplar.

Na relação entre ciganos e locais, o sentido da transação se exerce de "fora para dentro", isto é, *entram* mercadorias do mundo de fora. É nessa relação entre dois mundos — a sociedade local e o restante do mundo, aberto aos ciganos — que penso poder contrapor uma variação dessas atividades comerciais, cujo sentido da operação (de dentro para fora) se inverte, sem desmanchá-la. Refiro-me ao roubo.

D. ROUBO

O roubo (ou furto) alinhava boa parte dos textos selecionados. As moedas que desaparecem nas saias das ciganas de Zola, a ciência de roubar dos ciganos de Woolf e do bando de Carmen, de Merimée, o cigano ladrão de objetos e negros escravos de Martins Pena, os ciganos de Guimarães Rosa dão o tom dessa recorrente representação. Disposto entre as etapas do ofício de comerciante cigano, o roubo acaba por dar sentido ao sentimento

de ludibrio dos ocidentais decorrentes de qualquer transação malograda. A associação do roubo ao comércio transfere ao último uma qualidade ilegal, já que a transforma em parte de um circuito marginal, aonde se situa o cigano. Dessa ilegalidade que comporta o roubo faz parte também o *engano*, sua versão mais lúdica e suave.

O imaginário do cigano ladrão tem longa trajetória e pode ser visto em ação já no texto de Cervantes, com grande veemência. Em sua radicalidade, o autor continua sendo exemplar, como se vê no primeiro parágrafo de sua novela *La gitanilla*:

> *Parece que los gitanos y gitanas solamente nacieron en el mundo para ser ladrones: nacen de padres ladrones, críanse con ladrones, estudian para ladrones y, finalmente, salen con ser ladrones corrientes* (Cervantes, [1613] 1989: 61).

> [André, nobre apaixonado por Preciosa, segue instruções para tornar-se cigano e poder desposá-la]
> […] *Fue con ellos [hombres gitanos] Andrés a tomar la primera lición de ladrón; pero aunque le dieron muchas en aquella salida, ninguna se le asentó; antes, correspondiendo a su buena sangre, con cada hurto que sus maestros hacían se le arrancaba a él el alma* […] (idem: 107).

É curioso que o "roubar" — que evidentemente não é exclusivo dos ciganos — parece aqui adquirir a forma de algo especificamente cigano, que só se pode aprender com eles. O roubo se mostra então como um conhecimento específico dos ciganos, ao qual o ocidental não tem acesso. Eis também o que se depreende do trecho de Virginia Woolf:

> […] *Na manhã seguinte, o duque, como agora devemos chamá-lo, foi encontrado por seus secretários profundamente adormecido, com as roupas da cama todas revoltas* […] ([1928] 2000, 73).



[…] *Orlando transformara-se em mulher — não há que negar. Mas em tudo o mais, continuava precisamente o que tinha sido.* […] *Moça, nobre e bela, Orlando encontrava-se numa situação extremamente delicada para uma jovem dama da nobreza* […] (idem: 77).

[…] *[assim chegou ao pátio] Aí, à sombra de uma gigantesca figueira, esperava-a um cigano velho num burro.* […] *Numa semana alcançaram as terras altas além da Brussa, que era então o principal acampamento da tribo cigana a que Orlando agora se aliara* […] (idem: 78).

Os ciganos, com quem é óbvio que estivera em <u>secreta comunicação</u> antes da revolta, pareciam considerá-la [Orlando] como um dos seus (a mais alta homenagem que um povo pode prestar); e seu cabelo escuro e sua pele morena originavam a crença de que, por nascimento, pertencia àquela raça, tendo sido, em pequenina, <u>arrebatada por um duque</u> inglês de uma nogueira, e levada para aquela <u>terra bárbara</u> onde as pessoas moram em casas<u>, por serem muito fracas e doentes para ficarem ao ar livre</u>. Assim, embora lhes fosse por muitas razões, inferior, queriam ajudá-la a tornar-se mais parecida com eles; ensinavam-lhe suas artes de fazer queijo e tecer cestos, sua <u>ciência de roubar</u> e caçar pássaros, e estavam mesmo inclinados a consentir que se casasse com um dos seus (idem: 78-9).

[…] *Pouco a pouco, Orlando começou a sentir que havia algumas diferenças*

Quadrinho de *As jóias de Castafiore*, op. cit.

entre ela e os ciganos, o que a fazia hesitar, às vezes, em casar-se e fixar-se com eles para sempre. A princípio tentou explicar-se, dizendo que provinha de uma antiga e civilizada raça, ao passo que esses ciganos eram um povo ignorante, pouco melhor que os selvagens. Uma noite, como a interrogassem sobre a Inglaterra, não pôde conter certa vaidade, ao descrever a casa em que nascera, casa que tinha trezentos e sessenta e cinco dormitórios e era propriedade de sua família havia quatrocentos ou quinhentos anos. Seus ancestrais eram condes ou mesmo duques, acrescentou. E, ao dizê-lo, notou que os ciganos estavam contrafeitos, mas não zangados […]. *Agora estavam corteses, mas preocupados, como gente de fina educação, quando um forasteiro vem a revelar seu baixo nascimento ou sua pobreza. Rustum acompanhou-a fora da tenda, e disse-lhe que não se preocupasse com o fato de seu pai ser duque e possuir todos os dormitórios e móveis que ela havia descrito. Ninguém, por isso, pensaria mal dela. Apoderou-se então de Orlando uma vergonha que antes nunca sentira. Evidentemente Rustum e os outros ciganos pensavam que uma ascendência de quatrocentos ou quinhentos anos era a mais modesta possível. A deles remontava pelo menos a uns dois ou três mil anos. Para os ciganos, cujos ancestrais construíram as pirâmides, séculos antes do nascimento de Cristo, a genealogia dos Howards e Plantagenetas não era melhor nem pior do que a dos Smiths e dos Jones: ambas eram insignificantes.* […] *Do ponto de vista de um cigano, um duque, entendeu Orlando, não era mais que um aproveitador ou ladrão, que arrebatara terra e dinheiro a gente que considerava essas coisas de pouco valor, e não pensara em coisa melhor que construir trezentos e sessenta e cinco dormitórios, quando um seria bastante, e nenhum, ainda melhor* (idem: 81-2, grifos meus).

Além de o roubo adquirir também o estatuto de um conhecimento, de uma "ciência", a representação de Woolf deve ser cuidadosamente examinada por sua peculiaridade. Os ciganos aparecem nesta obra como um contraponto para uma crítica cultural da sociedade inglesa da época lançando mão de

um relativismo cultural irônico. Ao dispor lado a lado os conceitos de selvageria e civilização a autora satiriza o sociocentrismo inglês em seus próprios termos, isto é, mostrando que se civilização se mede por ancestralidade, a sociedade inglesa deve ser muito mais "selvagem" do que os ciganos, estes sim, "milenares". A inversão de perspectivas é reproduzida em pormenores do trecho: os ladrões são os duques, não os ciganos; viver em uma casa de trezentos dormitórios é mais disparatado que viver em casa alguma.

Woolf explora aquilo que Lévi-Strauss havia definido como algo distintivo da narrativa mítica, a saber, a possibilidade de explorar por meio de enunciações radicais o limite de um sistema; ao demonstrar o que é inviável, afirma-se o provável. Woolf aciona o imaginário ocidental sobre o cigano extrapolando seus limites. Neste texto a alteridade representada pelo cigano está a serviço da reflexividade forjada pela autora para criticar o *status quo* de sua sociedade. Com efeito, é notável a contraposição crítica vigente entre ciganos e sociedade inglesa, cujo sarcasmo critica reflexivamente a última a partir dos primeiros. O texto de Woolf se vale das inversões, possíveis somente na esfera artística ou mítica, para tratar de temas da "realidade", com certo distanciamento. Ao roubo do cigano, conhecido de todos no imaginário ocidental, é justaposto o roubo praticado pelo duque inglês, situação que força a suspensão de julgamentos categóricos e dá margem para outras interpretações sobre os ciganos e sobre nós mesmos.

Visto de outro modo, a idéia de que roubar implica um conhecimento *cigano* específico é instigante e, nesse sentido, aproxima o roubo da leitura da sorte, que igualmente aciona um saber não disponível para a sociedade local. Há uma aura de mistério envolvendo essas atividades, e o ocidental parece temer a ambas. Em um contexto muito diferente, um conto de *Tutaméia*, obra de Guimarães Rosa, reúne os dois temas, de maneira delicada e muito alentadora, no personagem Prebixim.

> [o cigano Prebixim] Devia de afinar-se por algum dom, adivinhador

(Guimarães Rosa, [1967] 1985: 119).

Não impingia trocas de animais, que nem o cigano Lhafofo e o cigano Busquê: os que sempre expondo a basbaques a cavalhada, acolá, […]. *Tampouco forjicava chaleiras e tachos, qual o cigano Rulu, que em canto abrigado martelava no metalurgir. E era o que me atraía em Prebixim, sem modelo nem cópia…* (idem: ibidem).

Faço nada, não, gajão meu amigo. Tenho que tenho só o outro ofício […] *É o que não se vê, bah, o de que a gente nem sabe.*

[…] *Fitávamos as barracas, sua frouxa e postiça arquitetura*

– *Você é o calão nosso amigo.* […]

– *Você hoje está honesto?*

– *Hi, gajão meu delegado… Mesmo ontem, se Deus quiser… Deus e o meu São Sebastião!…*

– *Pois olhe, estão falando coisas… diz o delegado ao cigano.*

[…] *Debatiam em romenho, dando-se que ásperos.*

[…] *Outros objetos ainda restituía [além do relógio de prata]; oferecia-os, nu e honesto feito alface fresca.* (idem: 121).

O título que Guimarães Rosa dá a esse episódio, "O outro ou o outro", indica pelo menos dois significados do vocábulo repetido. O mais evidente é *o outro* como alteridade, o cigano que ocupa o lugar do estrangeiro, do liminar; aquele que oferece o contraponto. Mas o autor sugere um outro *outro*, contido na idéia do oculto, no dissimulado, naquilo que "a gente nem sabe", no que não se pode ver. Prebixim, o protagonista, desgarra-se dos demais, que exercem ofícios tipicamente ciganos, como a troca e exibição de cavalos, a fabricação artesanal de tachos e chaleiras; ele não é como eles, tem "só o outro ofício", aquele "que não se vê". O desenlace do conto revela que se trata do furto de objetos o ofício de Prebixim. Diante da indagação do delegado, o calão mostra-se "honesto" e entrega os objetos como se fossem presentes. Entretanto, Prebixim é antes apresentado como possuidor de um "dom" de

adivinhador, cujas propriedades (con)fundem-se com as do furto: "a gente nem sabe", "que não se vê". Adivinhação e roubo, dispostos dessa forma, confluem para uma imagem comum, que se define por *nossa* desconfiança de que os ciganos escondem algo de nós, ou seja, que eles sabem de coisas que nós não sabemos, que vivenciam experiências (em outros mundos) às quais nós, ocidentais, não temos acesso.

Desse modo, o roubo se conforma como parte de um sistema mais amplo, coabitado pelas representações do comércio, do espetáculo e da adivinhação. Na literatura esses elementos se combinam de formas variadas, mas a cada composição alude-se a todo o sistema. As relações que essas atividades expressam são de um mesmo tipo; elaboram a relação com um "outro", que ora é um antagonista comercial, ora um "oráculo", ora um ladrão que lhe subtrai bens.[47] Esta formulação propõe dois mundos cindidos em dois campos separados, um deles ocidental e outro ao qual o ocidental não tem acesso. E entre eles só o cigano é capaz de transitar.

Resta ainda, no que concerne ao roubo, traçar algumas considerações da relação do imaginário com uma certa "realidade". Diante de uma representação desse tipo, julgo necessário contrapor uma documentação que aponte não a veracidade da representação, mas a circulação de idéias que se criou e inevitavelmente dialoga com ela. Será conveniente dar voz ao discurso corrente na época mais recuada, a partir de documentos que relatam largo prontuário de reclamações oficiais dos moradores locais contra o furto de objetos, cavalos, escravos, crianças, atribuídos aos ciganos que passam pela região. Dar-se-á mais destaque às primeiras notícias de roubo registradas, por não acionarem um imaginário já difundido sobre o cigano.[48] As notícias de roubo aparecem tão logo os ciganos chegam à Europa no início do século XV. Aparentemente o duque Michel, citado por Vaux de Foletier, cuja trupe causava grande curiosidade aos citadinos, teria passado por Tournai em 1421, onde um cronista, sem citar nomes, dera detalhes de roubos, adivinhação exercida pelas ciganas e comercialização de cavalos pelos ciganos (Fraser,

1992: 71). Em um documento de 1422, consta uma larga descrição das várias estratégias que os ciganos liderados pelo Duque Andréa, armavam para roubar os habitantes da cidade:

> *Many people went to see them, on account of the duke's wife who could tell fortunes and predict what would transpire in a person's life, as well as what was happening in the present and how many children they had and whether a wife was good or bad, and other things. In many cases she told truly. And amongst those who wished to have their fortunes told, few went to consult without having their purse stolen, and women had pieces of their dress cut off. The women of the band wandered about the town, six or eight together; they entered the houses of the citizens and told idle tales, during which some of them laid hold of whatever could be taken. In the same way they visited the shops under the pretext of buying something, but one of them would steal. Many thefts were committed in this way in Bologna. So it was cried throughout the town that no-one should go to see them under a penalty of fifty lire and excommunication* (Muratori apud Fraser, 1992: 72, grifos meus).

A divulgação em toda a cidade de que os ciganos roubavam e que, por isso, todos os cidadãos estavam proibidos de ir vê-los, em um contexto em que eles eram o grande espetáculo, revela bastante do processo de atração e repulsão que se edificou no imaginário ocidental sobre essas gentes. Em pouco tempo, esses grupos de ciganos que causavam enorme curiosidade, trazendo a diferença (o nomadismo, o espetáculo, a adivinhação, os cavalos) de fora para dentro, foram ditos perigosos por roubar e, sobretudo, enganar. Creio que esta é uma chave que altera o sentido corrente de roubo na época e atualmente, pois introduz a idéia de que o roubo é na realidade o resultado de uma armadilha; de um engano. Este ponto é fundamental, pois não se trata de violência, mas de tapear, mentir, engrupir, algo que no fundo parece tocar *moralmente* (e não só economicamente) aquele que se vê envolvido

na situação. Nesse sentido, há algo de lúdico na maneira como o cigano aparece tal qual ladrão aos olhos da sociedade que o recebe.

Do século XV em diante, da Europa do leste à América, essas reclamações contra o roubo dos ciganos se repetiram. Cada versão, cada documento, traz elementos específicos da região e da época, mas em síntese, a descrição é a mesma. Em 1544, a corte castelhana inicia a anulação dos salvo-condutos de imperadores e reis que até então haviam permitido a livre passagem e estadia dos ciganos na Europa.[49] As leis contra os ciganos estipulavam uma pena de açoites e a perda das orelhas, para que se os pudesse identificar posteriormente e, no caso de reincidência, condenar à galé sem titubeio.[50] Mas em 1594, as cortes estudam uma solução definitiva ao problema cigano, em cuja introdução se manifesta a seguinte opinião:

> *Los gitanos son los individuos más descarriados de cuantos quepa encontrar, incluidos los bárbaros. Viven al margen de cualquier ley, están llenos de vicios e ignoran toda reserva, resultando así un permanente objeto de escándalo. Son vagabundos, no tienen trabajo ni oficio; es manifiesto que se dedican al robo y a echar la suerte; se casan sin consideración a los lazos de parentesco y, la mayor parte del tiempo, viven en concubinato y fornican entre sí sin cuidarse de la consanguinidad ni de las leyes civiles o religiosas"* (apud Leblon, 1990a: 28).

Deixando de lado, por ora, o sociocentrismo da declaração, sobretudo quanto às regras de casamento, salta à vista que, entra século sai século, o discurso permanece o mesmo, com gradações locais. Neste caso, o tom mais ríspido deve-se ao cenário pré-inquisitorial que cerca o documento.

Parte substancial desse imaginário sobre os ciganos translada-se para as Américas, junto à parafernália colonial. Subseqüentes às duas ondas migratórias que atravessam o Atlântico no século XVII e no século XIX, esparramaram-se temores, sempre acompanhados da curiosidade primeira, sobre

os grupos de ciganos que chegavam a cada região. Já na primeira metade do século XVIII, no Nordeste do Brasil, onde desembarcavam, aparecem documentos a seu respeito como prelúdio do que seriam as acusações de roubo a partir de então. O historiador Pereira da Costa, outrora citado por Gilberto Freyre, informa sobre a situação dos ciganos em Pernambuco:

> [Aos ciganos] *concedeu o vice-rei, por ordem de 14 de dezembro de 1720, que eles fossem estabelecer a sua moradia em Sergipe del-Rei. Permanecendo em Pernambuco avultado número de ciganos, apesar das ordens em contrário, representa contra eles a câmara de Olinda em 16 de dezembro de 1723, dizendo na carta que dirigiu ao soberano, que viviam eles espalhados pela capitania, cometendo toda a sorte de crimes, principalmente de furtos e assassinatos, e em tal escala, que não se podia mais tolerá-los, concluindo que S. Majestade houvesse de os mandar para o Ceará, onde poderiam prestar algum serviço na conquista do gentio bravio, e ficar assim o povo com algum sossêgo* (Costa, [s/d] 1983: 299-300 apud Teixeira, 1999a: 31, grifos meus).

A esta declaração se seguiu o alvará supracitado de 1760, em que El Rei comenta os "continuados furtos de cavalos e escravos" reclamados pelos moradores do Estado do Brasil. Igualmente, logo após a segunda onda migratória no século XIX, há denúncias de moradores quanto aos incômodos causados, agora no coração do império, na cidade do Rio de Janeiro. Paralelamente às anotações de Saint-Hilaire e Koster, Louis Freycinet, outro viajante francês, em seu livro *Voyage autour du monde* [1817-20] dá voz ao descontentamento local com os ciganos:

> *No número dos elementos de que se compõe a população do Rio de Janeiro, nenhuma sem dúvida alguma é mais digna de espicaçar curiosidade do que a presença dos indivíduos desta nação cosmopolita, em França impropriamente designada por Egypticus e Bohémiens e*

> *aqui conhecida, como em Portugal, pelo nome de ciganos* […].
> *Dignos descendentes dos párias da Índia* […], *os ciganos do Rio de Janeiro ostentam como eles o hábito de todos os vícios e propendem para todos os crimes. Possuidores de grandes riquezas, em sua maioria ostentam considerável luxo em roupas e cavalos, sobretudo por ocasião de suas bodas que são muito suntuosas, comprazendo comumente na devassidão crapulosa. Há ociosidade absoluta. Falsos e mentirosos, furtam quanto podem ao comerciarem e também são sutis contrabandistas. Aqui, como por toda parte onde se encontra esta abominável raça, suas alianças só se fazem entre eles. Têm sotaque e até mesmo uma gíria própria. Por uma esquisitice absolutamente inconcebível, o governo tolera esta peste pública: duas ruas privativas até lhe são destinadas na vizinhança do Campo de Sant'Anna — a Rua e a Travessa dos Ciganos"* (op. cit.: 197-8 apud China 1936: 69-70, grifos meus).

A profusão de pareceres sobre os ciganos corresponde, a meu ver, ao contato mais intenso que se estabeleceu com eles, mas também, seria difícil contestar, a um conhecimento acumulado de *longa duração* que viaja, no caso acima literalmente, junto aos ciganos. Está claro que o imaginário sobre esses grupos insere-se em um circuito mais vasto de idéias européias que, em determinado momento, migra para o novo continente, revelando a importância do papel que desempenhavam no universo simbólico ocidental. Mas o fato de se poder explicar historicamente a transmissão dessas idéias não basta para compreender *o que* é transmitido. Dentre a diversidade que constitui a vida que os ciganos apresentam, seria procedente apontar quais os aspectos que melhor serviram ao Ocidente para representá-los, e qual o significado que este vê na articulação dessas informações sobre os ciganos. Eis, portanto, o esforço aqui: buscar nas recorrências um denominador comum que possibilite interpretar o *conjunto* dessas representações. Embora a similitude entre as representações se ofereça com evidência, penso que é nos detalhes onde melhor se pode entender de que tratam. No texto acima,

repetem-se elementos já vistos inclusive na literatura: egypticus, bohémiens, crimes, furtos, contrabando. Não obstante, considero sugestivo o adjetivo escolhido pelo autor para caracterizar o ofício: "*sutil* contrabandista". Ora, é o "sutil", e não o contrabando, o que dá particularidade ao cigano, assim como em outras fontes é a ocultação, o cinismo, a mentira, a sedução que singularizam sua definição.

Antes de dar fim a este capítulo, dedicado às atividades heterônomas dos ciganos, cabe analisar ainda um caso particular de roubo, muito presente no imaginário ocidental sobre os ciganos: o roubo de criança.[51] O trecho de Elias Canetti que abre a dissertação revela com clareza a força desse imaginário, que causa enorme temor ao narrador: "Eu vivia em pânico por causa deles. [...] Estava convencido de que eles roubavam crianças, e era a mim que eles queriam". Decerto esta impressão sobre os ciganos não é isolada. Muito pelo contrário, a menção ao roubo de criança pode ser encontrado em diversas fontes.

No texto de Cervantes, por exemplo, vê-se essa matriz prefigurada: Preciosa, ela mesma, fora roubada pela velha cigana — que se tornou sua avó de criação — de um casal de nobres, a quem é devolvida no final. A propósito, foi atribuída a Cervantes a criação do tema do roubo de crianças, "inaugurando um dos maiores filões da literatura ficcional sobre os ciganos" (Teixeira, 1999a: 130). Independentemente de ser ou não o texto cervantino a primeira referência de roubo de criança, reconhece-se nele a alusão a idéias que circulavam sobre os ciganos em sua época, observáveis em documentos a ele contemporâneos.

É Bernard Leblon, professor de literatura e cultura espanhola, quem publica as reclamações, proferidas por Pedro Salazar de Mendoza entre 1615 e 1617 (portanto dois anos após a publicação da novela *La gitanilla*), destinadas a obter do rei a ordem de desterro dos ciganos da Espanha. O autor relembra as "a tenaz lenda das crianças que os nômades roubariam para vender na África do Norte" (Leblon, 1990a, tradução minha). Em 1619,

Sancho de Moncada, professor de escritura sagrada na Universidade de Toledo, inclui o roubo de crianças no rol de crimes imputados aos ciganos: "1) los gitanos son espías y traidores; 2) son unos ociosos y unos vagabundos; 3) las gitanas son prostitutas; 4) los gitanos roban lo que sea, hasta los niños; 5) son brujos, adivinos, magos, quirománticos; 6) son a um tiempo ¡herejes, paganos, idólatras y ateos!" (apud Leblon ibidem: 32). Esta surpreendente listagem, formalizada no início do século XVII, será a cartilha que permanecerá vigente até os dias de hoje para falar de ciganos.

Antes de investigar o que esses elementos têm em comum, veja-se como, de maneira similar, mas sempre por meio de inversões, Virginia Woolf reintroduz a temática da criança roubada:

> *Os ciganos* […] *pareciam considerá-la [Orlando] como um dos seus;* […] *e seu cabelo escuro e sua pele morena originavam a crença de que, por nascimento, pertencia àquela raça, tendo sido, em pequenina, arrebatada por um duque inglês de uma nogueira, e levada para aquela terra bárbara onde as pessoas moram em casas, por serem muito fracas e doentes para ficarem ao ar livre* (Woolf, [1928] 2000, 73).

A ironia de Woolf inverte os sinais dos termos, embora mantenha as relações. Se em outros textos os ciganos são bárbaros e nós civilizados,[52] em seu texto ocorre o oposto, sendo os primeiros possuidores do saber milenar e nós, ocidentais, somos fracos e doentes habitantes de uma "terra bárbara". Se alhures os ciganos roubam crianças de casais de nobres, nesta versão são os nobres que roubam a criança cigana. Contudo, a posição do cigano no conjunto dessa obra se mantém, dado que ele continua a ser o contraponto para definir o que "nós" — ocidentais ou a sociedade inglesa — somos e usa para isso o mesmo imaginário do roubo de criança. O texto conta com que esse imaginário seja amplamente compartilhado, para que a inversão seja bem compreendida. Nesse sentido, a alteração dos termos não só pouco atrapalha

o repertório de representações como o confirma, pois espera que ele seja subentendido, um pensamento anterior e para além da obra. Ao chocar-se com o senso comum — o diferencial do texto de Woolf —, seu discurso o revela.

A obra de Woolf explicita, baseada em um arsenal público de informações, a possibilidade de manipular sinais de positivo e negativo, alterando radicalmente o sentido que se atribui a nós e aos ciganos. E, nesse sentido, demonstra também como a literatura, ao inverter relações, continua a reafirmá-las em outro nível. No seu texto, lida-se com os mesmos elementos da cena cervantina — como a nobreza, os ciganos e o roubo — mudando apenas o sentido da operação que indica qual dos lados subtraiu uma criança do lado oposto. De todo modo, ela dialoga e contribui para o conjunto de imagens sobre ciganos a respeito do tema.

A idéia da perda definitiva de uma criança (o futuro) para um grupo de ciganos, parece ter sido utilizada como discurso para práticas concretas de educação moral. Os pais, e a sociedade de uma maneira geral, lançaram mão desse imaginário do roubo infantil para falar da morte ou da perda, e do cuidado que deveriam ter as crianças. Por outro lado, as crianças que ouviam essas histórias, também se apropriaram a seu modo do mundo desconhecido, e muitas vezes puderam transformar o medo em desejo de partir com essas famílias de ciganos que passavam. Em *Madelaine Férat* [1868] e em "Souvenirs IX" [1872], Zola revela essa transposição que resulta no sonho de partir. No primeiro caso, o narrador se recorda de sua infância, quando bandos de *bohémiens* chegavam à cidade, nos quais ele reconhecia a liberdade de que era privado; no segundo, é de uma espécie de paraíso que se reveste o mundo dos ciganos imaginado pelo autor:

> *Je me disais: « Si l'on me bat encore cette semaine, je m'en irai dimanche prochain avec les bohémiens, je les supplierai de m'emmener au fond de quelque pays où l'on ne me frappera pas » Mon imagination d'enfant se plaisait au rêve de cet éternel voyage en plain air* ([1868] apud Zola 1976: 1449, grifos meus).

> *Et je me souviens qu'un jour, ayant sur le coeur quelque gros chagrin d'écolier, je fis le rêve de monter dans une de ces voitures qui partaient, de m'en aller avec ces grandes belles filles dont les yeux noirs me faisaient peur, de m'en aller bien loin, au bout du monde, roulant à jamais le long des routes* ([1872] 1976: 499, grifos meus).

Esses trechos evocam a fantasia provocada pelo nomadismo às mentes infantis, por si só capazes de *imaginar* mundos alternativos. Eles indicam também que o nomadismo pode ser compreendido em um acepção temporal, remetendo a um *tempo*, e não só um espaço, intangível. A itinerância cigana apresenta-se como mediadora por excelência entre dois mundos distantes, ao conectar o Ocidente a mundos desejados e temidos. Mundos que se atualizam no roubo. Há no imaginário ocidental um lugar para o universo marginal, do qual o roubo faz parte, separado do mundo cotidiano. Cercado de mistério, esse mundo marginal acolhe tudo o que é identificado como liminar, estranho, estrangeiro; em suma, o diferente.

O roubo, por outro lado, se junta ao espetáculo, ao comércio e à adivinhação em um sentido muito específico, e já configura um traço distintivo dos ciganos. Tais atividades combinam a errância à necessidade de um interlocutor não-cigano para se realizar. Entretanto, é no modo de interação com os não-ciganos que se situa a particularidade dos primeiros. Entre o nosso mundo e "o mundo para além de nós", os ciganos constroem uma ponte com seus ofícios. Mas a ponte não é acessível ao ocidental. Este permanece sem saber o que há de fato "do lado de lá". O que se sabe é o que os ciganos *mostram*, mas o ocidental está sempre desconfiado de sua apresentação. O conhecimento que os ciganos parecem ter de "lá" não é jamais integralmente trocado na relação com os nacionais, ao invés disso, ele parece ser propositadamente escondido. Eis o motivo pelo qual a sociedade local encontra na interação o engano, a sedução, a mentira.

Esses sentimentos causados nos ocidentais revelam que estes pressentem que os ciganos ocultam algo na relação, seja um produto de segunda classe camuflado e vendido como bom, seja um corpo de mulher insinuado mas não oferecido em uma dança, seja um objeto sutilmente roubado, ou ainda, um futuro velado, que as ciganas dizem poder vislumbrar. Diante do conhecimento desse interlocutor, a sociedade local se vê impotente. O cigano, por sua vez, representa a alteridade, a diferença, e, por isso mesmo, é desejado e temido a um só tempo.

Em resumo, a mesma literatura que permite lentamente construir um imaginário ocidental sobre os ciganos revela alguns traços fundamentais da vida deles. Vê-se que suas atividades profissionais dependem de um interlocutor não-cigano, o que os torna heterônomos, isto é, voltados para fora de seus grupos. O nomadismo fornece então uma possibilidade permanente de travar relações com clientes não-ciganos. Contudo, o Ocidente não parece aceitar designar tais atividades como "ofícios", considerando-as ociosidade, vagabundagem, mas raras vezes "trabalho". Decerto contrapõem-se nesse embate duas concepções divergentes de trabalho. Embora a literatura ocidental não forneça elementos necessários para aventar a concepção cigana de trabalho, é importante perceber, ela dá pistas de sua existência.[53]

Do ponto de vista do Ocidente, esses grupos — que vêm de fora, comercializam cavalos, apresentam espetáculos, lêem a sorte e partem — têm um lugar claro no sistema classificatório ocidental: são estrangeiros. Mas além de estrangeiros, os ciganos têm algo particular: ao se relacionarem com os ocidentais aparentam sempre "ocultar" algo, reforçando sua posição de "estranho" e a desconfiança decorrente dessa relação.

II. Estrangeiros errantes

As representações literárias entremeadas de relatos de viajantes e documentos oficiais permitiram desenhar a epiderme do imaginário ocidental sobre os ciganos, ao definir situações e características recorrentes que constituem a imagem dos ciganos; de outro lado, essas mesmas representações configuram uma "pauta cultural" dos ciganos, composta, por exemplo, do nomadismo, da relação com o de fora, das atividades profissionais tipicamente exercidas etc. A esse conjunto de elementos espera-se que os Rom e os Calon atribuam significados diferentes, já que são filtrados por um sistema simbólico próprio.[54] A literatura admite, portanto, uma leitura interessada no que os ciganos apresentam, embora não forneça o conhecimento que uma etnografia clássica é capaz de dar — com o instrumental teórico da antropologia e a devida análise etnológica — sobre suas concepções de mundo.

Caberia a partir de agora aprofundar alguns sentidos despontados na superfície desse imaginário ocidental mais geral que recai sobre os ciganos. As atividades profissionais exercidas por eles têm em comum o fato de situá-los no lugar do estrangeiro, ligarem-se ao nomadismo e definirem uma relação de alteridade diante do Ocidente. A errância, o traço cigano mais evidente inferido nas representações literárias, exige do ocidental uma interpretação. Todavia, como se incorpora o nomadismo aos sistemas simbólicos do Ocidente, se a idéia da itinerância sistemática não conforma uma experiência própria para ele? Em oposição à idéia de nomadismo, o argumento de Norbert Elias, que associa a idéia de *civilização* à organização política em Estados, soma-se ao de Benedict Anderson, no qual se afirma que, a partir

da virada do século XVIII para o XIX, as colônias americanas — quando declaram independência às metrópoles — tornam-se *nações imaginadas*. Em linhas gerais, cria-se, no seio de cada uma delas, um sentimento de pertença que passa a atrelar a população a um determinado território.[55]

Não há nada mais distante dessa concepção territorializada de identidade nacional que o nomadismo cigano. Para a relação que o Ocidente construiu com o espaço — a de uma identidade entre habitantes e território, resultando na imagem de nação — o nomadismo configura um antagonismo, que não apenas descarta a relação fixa com um espaço, como também questiona a necessidade da relação intrínseca entre povo e território na formação de uma identidade. De todo modo, a alteridade se alarga: se na extensão do Ocidente, para cada nação havia uma relação de alteridade com as demais nações, o cigano, por mais discreto que apareça, introduz um outro termo, no qual a identidade com um território definido deixa de valer como critério. A oposição se redefine dispondo, de um lado, uma identidade baseada na territorialidade e, do outro, uma identidade baseada na *ausência* de vínculo a um território.

É ainda plausível distinguir duas iniciativas de representação desse lugar conflitante do nômade com o ideal de "identidade nacional" do Ocidente: primeiramente definindo a errância a partir de sua "deficiência", a *incapacidade* de fixar-se; e, em seguida, introduzindo o nomadismo no interior do esquema ocidental — considerando o cigano como estrangeiro genérico —, fazendo dele uma afronta aos valores dos habitantes locais assentados.

Antes de explorar a construção da imagem do cigano como estrangeiro, sugiro passar pelas representações que cercam o tema pelo avesso, presentes, em especial, na obra de dois autores brasileiros, a saber, João Cabral de Melo Neto e João Guimarães Rosa. Em *A educação pela pedra* ([1962-5] 1995), João Cabral exercita as combinações da primeira iniciativa. Abaixo, um trecho de "Não Nordeste (b)":







Jacques Callot, caravanas de ciganos, gravuras, 1622, Roger-Violet, Paris; e, embaixo, acampamento cigano, gravura, 1622, Coleção Grosjean; photograph Giraudon, Paris (Fraser, 1992: 141, 142).

Nas covas de Baza

O cigano desliza por encima da terra / Não podendo acima dela, sobrepairado;
Jamais a toca, sequer calçadamente, / Senão supercalçado: de cavalo, carro.
O cigano foge da terra, de afagá-la, / Dela carne nua ou viva, no esfolado;
Lhe repugna, ele que pouco a cultiva, / O hálito sexual da terra sob o arado.
2
De onde, quem sabe, o cigano das covas / Dormir na entranha da terra, enfiado;
Dentro dela, e nela de corpo inteiro, / Dentros mais de ventre que de abraço.
Contudo, dorme na terra uterinamente, / Dormir de feto, não o dormir de falo;
Escavando a cova sempre, para dormir / Mais longe da porta, sexo inevitável.
[...](Melo Neto, [1962-5] 1995: 343)

Nas covas de Guadix

O cigano desliza por encima da terra / Não podendo acima dela, sobrepairado;
Lhe repugna, ele que pouco a cultiva,/ O hálito sexual da terra sob o arado.
Contudo, dorme na terra uterinamente, / Dormir de feto, não o dormir de falo;
Dentro dela, e nela de corpo inteiro, / Dentros mais de ventre que de abraço.
*
O cigano foge da terra, de afagá-la, / Dela carne nua ou viva, ou esfolado;
Jamais a toca, sequer calçadamente. / Senão supercalçado: de cavalo, carro.
De onde, quem sabe, o cigano das covas / Dormir na entranha da terra, enfiado;
Escavando a cova sempre, para dormir / Mais longe da porta, sexo inevitável.
(idem: 347).

Deixando de lado a análise estética, percebe-se que João Cabral detém-se sobre os elementos que entremeiam a relação dos ciganos com o ambiente rural. A terra, protagonista da paisagem, é evocada para falar de algo profundo e ontológico para o cigano: a impossibilidade de fecundá-la ("lhe repugna, ele que pouco a cultiva / dormir de feto não o dormir de falo"), essa inaptidão explica seu desprendimento da terra, que afinal lhe confere identi-

dade. A representação é voltada para o íntimo dos ciganos (*uterinamente*), a sua (não) relação com a terra, sem fazer referência ao olhar dos não-ciganos sobre eles. Os dois trechos de *Não Nordeste*[56] dedicam-se a uma descrição do cigano dentro da terra apenas como corpo sem vida, sendo esta a única e última relação do cigano com a terra. Antes de entranhar-se na terra-cova, o cigano passa a vida a fugir de cuidar dela, de nela produzir não o alimento, mas sua trajetória.

É notável, entretanto, que de uma perspectiva distinta, o poema de João Cabral dialogue com os elementos já observados, como a ênfase na linguagem sexual, neste caso usada para tratar da produção de alimentos. Parece que esse código, se lembrado o universo da cigana sedutora no centro da roda de homens, é especialmente conveniente para descrever todo tipo de ação dos ciganos, até mesmo, radicalmente, a impossibilidade de ação na terra-cova. O cavalo e o carro, vistos outrora como meios de transporte, são aqui mediadores do contato do cigano com a terra. Impedimentos de união com ela, esses elementos dão aos ciganos a viabilidade do deslocamento: a pé (calçado), de carro ou a cavalo (supercalçado). Este texto literário reordena elementos disponíveis no imaginário ocidental sobre os ciganos (cavalo, nomadismo e erotismo) e cria uma interpretação nova deles, a partir de uma visão negativa, isto é, de uma *falta*. O nomadismo recebe desse modo uma leitura filtrada pela concepção ocidental de relação com a terra e o território, tornando explícito a divergência entre as duas visões de mundo.

Seguindo nesta vertente, é novamente em um cenário rural que a aversão ao cultivo da terra contrasta com mais evidência. No conto "Faraó e a água do rio", de *Tutaméia,* Guimarães Rosa revela o imaginário da errância cigana, contraposto ao universo das "gentes da terra".

> *Sinhiza e Sinhalice ouviram que aqueles enfiavam em cada dedo anéis, e não criavam apego aos lugares, de tanto que conhecessem a ligeireza do mundo; as cantigas que sabiam, eram para aumentar a quantidade de amor*





114 | 117 Peter Brueghel, *Gathering of Gypsies in the Wood*, óleo s/ tela, 35 x 43 cm. Museo del Prado, Madri; embaixo, William Payne [1760-1830], *Gypsies at a Camp Fire*, aquarela, 16,5 x 23,5 cm.

(Guimarães Rosa, [1967] 1985: 68).

[…] *o mais velho tinha cicatrizes* (idem: ibidem)

[…] *Não era verdade que, de terem negado arrimo a José, Maria e Jesus, pagassem os gitanos maldição! — Siozorinho no Domingo definiu…"* (idem: 69)

[…] *o terceiro rapaz Florflor: davam-lhe os cachos pelo meio lado da cara* […] *ao entardecer no Riachão se banhava"*

[…] *Sina nossa, dona, é o descanso nenhum, em nenhuma parte"* (idem: ibidem)

Já armada vinha gente da terra, contra eles, denunciados: porquanto os ladinos, tramposos, quetrefes, tudo na fingitura tinham perfeito, o que urdem em grupo, a fito de pilharem o redor, as fazendas. Sanhavam por puni-los, pegados. Aqui não buliram em nada… — em fim ele [Sinhozório] resolveu, prestava-lhes proteção, já se viu, erguido o pulso. (idem: 71)

[…] *Os ciganos eram um colorido.*

[…] *os ciganos, era fim de agosto, num fechar desapareciam* (idem: ibidem, grifos meus).

Na disputa entre os ciganos hóspedes na fazenda de Sinhozório e a gente da terra, que vinha contra eles acusá-los de ladrões, subjaz um conflito entre o nomadismo (desapego aos lugares, ligeireza no mundo, descanso nenhum) e o sedentarismo (cultivo da terra). Diante do nomadismo ininteligível para o ocidental, surge uma explicação religiosa. Ora, o conto de Guimarães Rosa fala de um imaginário *rural* sobre o cigano. Não admira, portanto, que o religioso atravesse as narrativas, uma vez que impregna a visão de mundo desse universo brasileiro. Situar o cigano dentro de uma narrativa bíblica é, assim, uma maneira de compreendê-lo a partir de seu sistema simbólico. O castigo divino explica o nomadismo, mas também se destina a fazer justiça contra o roubo, o sacrilégio da adivinhação, elementos igualmente presentes nesse imaginário rural.

A representação dos ciganos nos textos de Guimarães Rosa está imersa

no código religioso, revelando-o um sistema simbólico prolífero para pensar os ciganos. Em outras obras literárias está presente o mesmo tipo de abordagem religiosa. Em particular, a associação do nomadismo a uma punição divina é mais disseminada do que se pensa no imaginário ocidental sobre eles. Em um registro diverso, as narrativas se refazem, como as contadas de segunda mão por Isabel Fonseca, jornalista americana que viveu quatro anos com algumas famílias ciganas em diferentes países europeus: "Muitos contos ciganos reivindicam uma linhagem bíblica. Explicam que foram condenados a andanças errantes por não terem querido socorrer a José e a Maria quando voltavam do Egito; por ter dito a Judas que traísse Cristo; [...] por ter forjado os pregos utilizados na crucifixão" (Fonseca, [1995] 1997 :121). Embora ciganos, esses contos partem de um contexto cristão ocidental que, ao que tudo indica, também os associou aos descendentes malditos de Caim, condenados a vagar pelo mundo, como preconizava a passagem do Gênesis (4, 11-2): "Agora pois serás tu, maldito sobre a terra, que abriu a sua boca, e recebeu o sangue de teu irmão da tua mão. Depois que tu a tiveres cultivado, ela te não dará os seus frutos: tu andarás vagabundo e fugitivo sobre a terra".

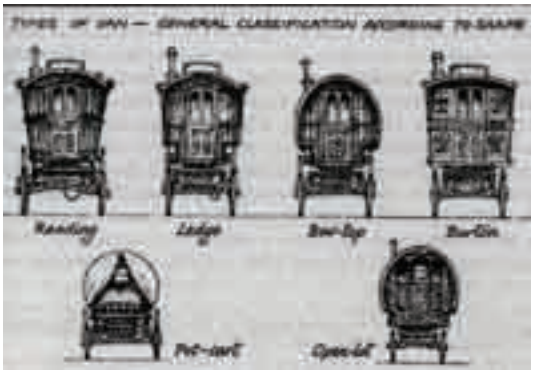
Pelo visto, tanto o texto de João Cabral como o de Guimarães Rosa estão imbuídos do imaginário cristão do ambiente rural brasileiro de que tratam. Por ora, é interessante notar como se inscrevem elementos de fora, os ciganos, em universos pré-constituídos. É preciso definir o lugar que eles ocupam no pensamento hegemônico de que se está tratando, o ocidental.

Se nomadismo tem a ver com repulsa ou incapacidade de estabelecer-se, como sugeriram as linhas acima, ele descerra outras alternativas. A *falta* libera espaço a uma série de novas ligações, só possíveis a partir do desprendimento inicial. O nomadismo pode ser então entendido, inversamente, como uma atitude positiva, quer dizer, como uma "escolha cultural" que dá chance a outra concepção da relação com o espaço e da relação com o outro. A idéia da liberdade é uma das expressões do nomadismo que o Ociden-

te reconhece como positiva, e com a qual muitas vezes sonha. Desse ponto de vista, pode-se entender que o cigano "escolheu" a liberdade que a vida nômade lhe oferece, e não que ele tenha sido vítima de uma deficiência de habilidades com a terra.

Seja como for, para o Ocidente, o nomadismo torna-se uma questão; e uma questão sobre a alteridade. A busca de explicações para a diáspora cigana desvela um estranhamento e, portanto, uma *diferença* com o cigano. A construção da imagem do "estrangeiro por excelência" desenvolve-se no centro dessa problemática e reúne distintas expressões, que só ganham tal sentido se tomadas em conjunto. Nas representações dos ciganos como estrangeiros há uma insistente associação a uma procedência, muitas vezes longínqua, dos viajantes que chegam; mas a variância dos locais citados (Egito, Grécia, Índia, Andaluzia etc.) demonstra que o fundamental é a "estrangeiridade" que anunciam. Mesmo desempenhando um papel tangencial à narrativa, as personagens ciganas de *Morte e vida severina* ([1954-5] 1995) — primeiro texto de João Cabral de Melo Neto a citar ciganos[57] — podem condensar todo esse imaginário. O cenário rural do nordeste brasileiro acolhe uma singela referência aos ciganos que, entretanto, guarda um fecundo universo de significados.

> Aparecem duas ciganas e se aproximam da casa do homem vizinhos, amigos, duas ciganas, etc.
> *Todo o céu e a terra*
> *Lhe cantam louvor.*
> *Foi por ele que a maré*
> *Esta noite não baixou.*
> […] (Melo Neto, [1954-5] 1995: 195)
>
> Falam as duas ciganas que haviam aparecido com os vizinhos
> *Atenção peço, senhores,*



Para esta breve leitura:
Somos ciganas do Egito,
Lemos a sorte futura.
Vou dizer todas as coisas
Que desde já posso ver
Na vida desse menino
Acabado de nascer:
[…] (idem: 198)

Atente-se primeiramente ao fato das ciganas se apresentarem como vindas do Egito. Marca-se, de imediato, o cigano como um estrangeiro; alguém que vem de outro país, e que traz dali algo novo, neste caso, o saber da "sorte futura". Mas não é de um estrangeiro genérico que se trata aqui: sua pátria é localizada, e a referência ao Egito não é aleatória.

Por trás dessa representação encontra-se ainda uma pergunta recorrente diante dos ciganos que chegam: de onde vêm? Para o cigano, talvez, a procedência não tenha tanto sentido, mas para o ocidental é uma questão inevitável. Qual a origem dos ciganos? A "confusão" em torno desse assunto passou por momentos e explicações diversas. Um escritor bizantino teria referido a chegada de uma tropa de acrobatas e malabaristas egipcianos [*Egyptian*] que aparecera em Constantinopla nas primeiras décadas do século XIV,

 Denis E. Harvey, tipos de carroças de ciganos ingleses (Fraser, 1992: 215).



viajando em direção à Macedônia. Este caso é transcrito por Angus Fraser (1992), pesquisador inglês dedicado ao estudo histórico de ciganos, e que tateia a possibilidade de serem esses "egipcianos" ciganos.[58]

A principal explicação para o uso do termo *Egyptian* é a crença na história de que os ciganos teriam habitado a região do Pequeno Egito, nome mais conhecido do monte Gype, na costa peloponesa, e também nome de uma província da Grécia (Vaux de Foletier, 1970). De todo modo, não era do Egito africano que se falava no início. Isto veio depois, como apropriação interessada no universo simbólico singular que o Egito era capaz de compor.

Alguns séculos mais tarde, no final do XIX, análises lingüísticas comprovariam a Índia como ponto de partida dos ciganos,[59] afirmando que os ciganos só teriam alcançado a África pela Espanha,[60] portanto, depois de atravessar toda a Europa. Tal certeza não impediu, contudo, que a associação ao Egito se entranhasse profundamente no imaginário ocidental sobre os ciganos. Na França, por exemplo, usou-se correntemente o substantivo *Egyptien* para cigano, nos séculos XV a XVII. A própria etimologia das palavras *Gitano* (de *Egiptano*), em espanhol, e *Gypsie* (de *Egypsie*), em inglês derivam desse nó na história que ligou os ciganos à fantasia do mundo egípcio.

Ao longo da história do contato com o Ocidente, outros lugares foram associados aos ciganos além do Egito. Na França, o termo *Égyptiens* convi-

Carroça em Notting Dale, Londres. Illustrated London News, 19 de nov. 1879 (Fraser, 1992: 215).



veu com outro, *Bohémiens*, até o século XIX,[61] também associado a um lugar, a Boêmia (atual República Tcheca), da qual provém o substantivo "boemia", usado até hoje, como foi dito, para designar uma vida desregrada. A despeito dos significados envolvidos, a rotina de identificar o cigano a um lugar geográfico parece reforçar sua condição de estrangeiro. Este procedimento resulta ainda mais claro se observado o histórico de uma outra forma de chamar os ciganos, "gregos".

Adolpho Coelho, autor de *Os ciganos em Portugal* ([1892] 1995), afirma que "em especial os ciganos e gitanos, isto é, os tsiganos de Hespanha e Portugal, foram considerados originários da Grécia. É por essa razão que eles são chamados gregos nas Constituições da Catalunha [de 1512]" (Coelho, [1892] 1995: 150). Não é distinto o que se revela na literatura. Na já citada *Farsa das ciganas*, de Gil Vicente, as ciganas que se apresentam aos fidalgos para dizer a "buena ventura", vêm da Grécia:

> *Mantenga señuraz y rozas y ricas*
> *De Grecia sumuz hidalgas por Duz.*
> *Nuestra ventura que fue contra nuz,*
> *por tierraz estrañaz nuz tienen perdidaz* (Vicente, [1525] 1974, 322).

120 | 121 Acampamento cigano em Mitcham Common. Illustrated London News, 3 Janeiro, 1880 (Fraser, 1992: 218).



Neste trecho, a errância por "terras estranhas" somada à imagem da Grécia como ponto de origem e ao sotaque andaluz colaboram para a idéia de que os ciganos são estrangeiros em toda parte. Contudo, tal generalização pode ser verificada em um caso exemplar em que a relação entre cigano e estrangeiro entranhou-se no pensamento de tal maneira, dando-se a ver na linguagem coloquial. Eis o que o sugere indiretamente Gilberto Freyre, apoiado em dados do historiador brasileiro Pereira da Costa sobre o folclore pernambucano:

> *Os negociantes ambulantes estrangeiros, no Brasil, passaram a ser conhecidos, em certas áreas, por 'gringos' dentro da velha tradição peninsular de denominar-se 'gringo' o cigano ou vagamundo* (Freyre, 1961: 35, nota 9).

Ora, a palavra *gringo* é utilizada hoje, ao menos no Brasil, como gíria para designar um estrangeiro qualquer. Nesta transmutação observa-se algo análogo ao ocorrido ao significado de "boemia". Conhecidos por sua procedência como *gregos* ou *gringos* na Península Ibérica, os ciganos emprestaram seu apelido aos negociantes ambulantes estrangeiros. Estes tinham em comum com os ciganos o fato de serem simultaneamente comerciantes, ambulantes e estrangeiros. Mas a palavra *gringo* deixou de ter os dois primeiros

Desrosiers. Acampamento de ciganos perto de Perpignan, s/d, litografia (Leblon 1990a: 111).

significados e sobreviveu apenas o relativo a "estrangeiro". Como se deu essa passagem não se sabe, mas somos tentados a pensar que esse era seu significado primordial, isto é, que os ciganos eram essencialmente classificados, ou vistos, como "estrangeiros".[62]

Considerando a permanência desses nomes próprios no tempo, percebe-se que os topônimos Boemia e Grécia transformaram-se em substantivos para caracterizar *tipos de pessoas*, deixaram de ser utilizados para caracterizar ciganos nos textos mais recentes (até prova contrária) e se incorporaram à linguagem corrente, não sem levar consigo o universo de signos ligado aos ciganos (*boemia* para um estilo de vida artística, *gringo* para estrangeiro genérico). Ao contrário destes, o Egito conservou-se no imaginário. Creio que tal fato pode ser explicado em parte por difusionismo das idéias (incorretas) sobre a origem dos ciganos, mas não completamente, pois também poderiam ter "sobrevivido" e migrado as referências à Grécia e à Boemia. Quero dizer com isto que o Egito não deve ser entendido apenas como uma região no mapa, mas como um universo composto de elementos que estabelecem ligações mais profundas com o imaginário que cerca os ciganos. Em virtude disso, ele reaparece com mais vigor nas representações literárias até épocas atuais. É preciso compreender o Egito não como um *termo* definido, mas como um complexo simbólico formado por idéias como "distante", "civilização milenar", "oráculo", "adivinhação" etc., que criam relações de oposição e complementaridade com o Ocidente.

Mudado o registro para a representação literária, é instigante notar como a alusão ao Egito pontua o leque de textos selecionados e edifica um universo simbólico comum ao qual o cigano se enreda, da França do século XVII ao XIX, passando pela Inglaterra do início do século XX, ao Brasil do final do XX. No trecho anteriormente exposto de *Le Mariage forcé* [1664], Molière introduz uma personagem, cuja fala narra uma experiência com os ciganos que dizem a boa ventura.



Scène IX

Sganarelle, seul. *Que dois-je faire dans l'incertitude des suites de mon mariage? Jamais homme ne fut plus embarassé que je suis. Ah! voici des Égyptiennes; il faut que je me fasse dire par elles ma bonne aventure.*

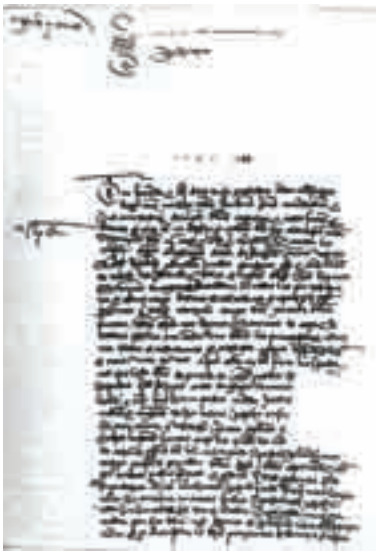
Scène X — Deux Égyptiennes, Sganarelle.

(Les Égyptiennes avec leur tambours de basque entrent en chantant et en dansant.)

Não será sem motivo, ou mera coincidência, que, mais uma vez, os ciganos-egipcianos venham de lugares longínquos para dizer a boa fortuna. Tudo indica que a idéia da adivinhação ganha reputação quando combinada a uma procedência remota. É de fora que se traz um conhecimento "superior" para esclarecer o destino dos de dentro. O texto entrelaça a ambas na ambientação teatral, frisada pelo dueto que fazem as duas ciganas, cercadas de cantos e danças. A cooperação desses elementos — Egito, adivinhação, espetáculo — pode ser atestada por alguns documentos históricos, muito antes da época de Molière. Entre setembro e outubro de 1421,

> […] *apparut à Tournai, alors ville du royaume de France, ce même Michel [duque Michel], cettefois qualifié de « prince de Latinghem en Égypte ». La ville fut généreuse: la somme de douze moutons d'or, du pain et de la bière.*

Quadro de *As jóias de Castafiore*, uma das aventuras de Tintim, op.cit.



Aussi, les Égyptiens revinrent-ils au printemps suivant. La tribu obtint un vif succès de curiosité; les citadins s'en offraient le spectacle à toute heure du jour […]; *ils admiraient l'habilité de leurs cavaliers, troquaient des chevaux avec eux, se faisaient dire la bonne aventure* (apud Vaux de Foletier, 1970: 46-7).

Os ciganos, que desde pelo menos o século X viveram na Europa bizantina,[63] a partir do século XV penetraram em largo passo na Europa ocidental. A atual região da Alemanha e da Suíça foi a primeira a receber grandes caravanas de ciganos, no ano 1417, segundo o testemunho de Cornerus, um nativo de Lübeck, que relata sua passagem nos territórios de Holstein, Mecklenburg e Pomerania, no norte da atual Alemanha (Fraser, 1992: 65-7). Nessa época, os ciganos levavam consigo cartas de salvo-conduto, emitidas por imperadores, e se apresentavam como duques, ou sob outros títulos da nobreza. Contavam, por esse motivo, com uma recepção positiva nos lugares onde desembarcavam. Pouco tempo depois já eram vistos no território da França atual. Em 22 de agosto de 1419, "sarracenos" teriam aparecido na pequena cidade de Châtillon-en-Dombes (hoje Châtillon-en-

124 | 125 Salvo-conduto concedido pelos reis católicos ao conde Felipe do Pequeno Egito no mês de março de 1491. AGS, Registro del Sello, 1491 (Leblon, 1990a: 23).

Chalaronne), na província de Bresse, apresentando cartas do imperador de Savoie, de quem a cidade era dependente:

> *Le châtelain et les bourgeois leur firent bon accueil, leur donnèrent du vin, de l'avoine et une somme de vingt florins. Le surlendemain, cette troupe, composée de cent vingt personnes, et commendée par le duc André de Petite Égypte, arriva à six lieues de là, au faubourg Saint-Laurent de Macon* (Vaux de Foletier, 1970: 46).

Nos dois relatos os chefes ciganos se apresentam como nobres (duque e príncipe), procedentes de Latinghem do Egito e Pequeno Egito (este, suponho, o monte grego), o que sugere o início da construção de um imaginário compartilhado e, no caso do "duque" Michel, talvez uma apropriação do imaginário em benefício próprio, uma vez que é possível que se esperasse dele a origem egípcia. Não importam as conjeturas, mas antes o fato de que desde muito cedo o universo simbólico do Egito penetrou nas relações entre ciganos e ocidentais, algo bastante explorado pela literatura. Quanto à designação dos ciganos como nobres nesses documentos, parece-me um fato curioso na história do contato com o Ocidente, pois instaura uma leitura radicalmente oposta à que se adotou mais tarde, associando-os a vagabundos, selvagens, ladrões etc. Com caravanas conduzidas por "duques", os ciganos dessa época exibiam espetáculos, comercializavam, liam a sorte, enfim, instituíam uma relação positiva (no sentido de agregar cultura) com as sociedades locais. Em certa medida, esta característica "nobre" do espetáculo nunca abandonou os ciganos, mas adquiriu outros contornos, abordados mais à frente (cap. IV).

A literatura, por sua parte, fez uso da liberdade de recriação de que goza, e adotou largamente o tema do Egito para falar dos ciganos. A relação arbitrária com os dados "reais" (por exemplo, com a origem *indiana* dos ciganos, conhecida a partir do século XIX) permitiu-lhe desenvolver um imagi-

nário metafórico do Egito, que explica menos a origem, do que a impressão causada pelo contato, experienciada pelo Ocidente. Por meio do Egito, o Ocidente pôde falar da adivinhação, do mistério, da idéia de um lugar longínquo, do estrangeiro, todos elementos que contribuem para entender o imaginário ocidental sobre os ciganos. Um outro texto ainda refere-se ao Egito em circunstâncias diversas da abordagem das ciganas que chegam para ler a sorte. Trata-se de outro trecho do já citado *Carmen*, de Prosper Merimée, cujo enredo baseia-se na vida da protagonista, uma cigana sedutora e astuciosa, capaz de ludibriar qualquer homem, no sentido passional ou comercial, para obter o que deseja.[64] A história é narrada por um de seus amantes, um ex-policial que em certa altura pede para se casar com ela, diante do que Carmen ergue uma barreira cultural:

> *Mais cela ne peut durer. Chien et loup ne font pas longtemps bon ménage. Peut-être que, si tu prenais la loi d'Égypte, j'aimerais à devenir ta romni. Mais, ce sont des bêtises : cela ne se peut pas. Bah! mon garçon, croi-moi, tu en es quitte à bon compte. Tu as rencontré le diable, oui le diable* […] (Merimée, [1845] 1960: 56).

Neste caso a cigana não chega à cidade como as ciganas de João Cabral, Molière ou Gil Vicente. Ela é andaluza e está "instalada" na localidade onde ocorre o enredo. Todavia, permanece a conexão com o Egito como marco fundamental de separação cultural. Conhecer a "lei do Egito" significa ser cigano, isto é, compartilhar códigos inacessíveis ao ocidental francês ou espanhol, presentes na narrativa. Ela não se casa com o José Maria porque ele não conhece esses códigos. Mas, por que referir ao Egito? Se o universo que rodeia Carmen é a Andaluzia, por que recorrer ao imaginário do Egito? Carmen lê a sorte, dança e seduz, está enredada em contrabandos na fronteira, e nada disto torna-se menos verossímil na construção de sua personagem sem o "apoio" do Egito; quer dizer, ele é um elemento aparentemente

secundário, por não dizer "desnecessário", no romance. O próprio Merimée, no final do romance, faz uma espécie de relato sobre os ciganos da Espanha, baseado em uma viagem sua à Andaluzia, onde declara que: "os *bohémiens* não conservaram nenhuma tradição sobre sua origem e, se a maioria deles fala do Egito como sua pátria primitiva, é porque adotaram uma fábula muito antigamente disseminada sobre o assunto" (idem: 84). Portanto, o autor propositalmente aciona uma espécie de arsenal simbólico egípcio, insinuado pelos ciganos e pelo imaginário que os recobre. A meu ver, este dispositivo radicaliza a distância entre Carmen e o narrador e, por extensão e para além da trama, entre os ciganos e os ocidentais.

O Egito ainda é retomado nesse romance como o pólo de proveniência do contrabando realizado por Carmen e seu grupo para a Espanha, o que reforça as conclusões do primeiro capítulo, de que há implícito nas atividades dos ciganos um mundo oculto, separado do mundo ocidental; e dá sustentação à idéia do Egito como metáfora-síntese desse mundo, poderoso e oculto.

Lançando mão desse mesmo arsenal simbólico, ainda, Virginia Woolf, no texto já exposto de 1928, maneja essas imagens dos ciganos de forma muito particular, invertendo seu sentido de modo a por em xeque a sua própria sociedade:

> […] *Rustum acompanhou-a fora da tenda, e disse-lhe que não se preocupasse com o fato de seu pai ser duque e possuir todos os dormitórios e móveis que ela havia descrito. Ninguém, por isso, pensaria mal dela. Apoderou-se então de Orlando uma vergonha que antes nunca sentira. Evidentemente Rustum e os outros ciganos pensavam que uma ascendência de quatrocentos ou quinhentos anos era a mais modesta possível. A deles remontava pelo menos a uns dois ou três mil anos. Para os ciganos, cujos ancestrais construíram as pirâmides, séculos antes do nascimento de Cristo, a genealogia dos Howards e Plantagenetas não era melhor nem pior do que a dos Smiths e dos Jones: ambas eram insignificantes.* […] (Woolf, [1928] 2000, 81-2, grifos meus).

Embora desapareça a relação com a adivinhação, o Egito ainda cumpre aqui a função de receptáculo de um conhecimento "superior" (construtores das pirâmides, civilização milenar) que serve de contraponto e referência ao Ocidente. Como foi dito, a autora subverte o par de oposições que une, de um lado, os ciganos à selvageria e, de outro, o Ocidente à civilização. O resultado da associação do cigano à civilização a partir dos mesmos elementos, reordenados, é uma crítica ao conjunto de idéias implícitas no conceito ocidental de civilização, como a ancestralidade, a sabedoria, a nobreza etc.

Neste caso, vê-se com clareza a arbitrariedade da representação literária em relação aos dados históricos. É bastante evidente que se buscou uma antinomia ao Ocidente, mas uma antinomia que, baseando-se em critérios *ocidentais*, desbancasse seu etnocentrismo. Com efeito, utilizou-se o valor que o ocidental dá a si mesmo — a "civilização por excelência", firmado na ancestralidade, na tradição etc. — para revelar que um povo tratado como inferior, por esse mesmo critério deveria ser qualificado como muito superior ao Ocidente: a nova relação estabelece uma analogia, na qual o Ocidente é tratado como um "burguês novo-rico" em oposição ao cigano, um "aristocrata de tradição". Acomodados no interior do universo egípcio — e esta representação só ganha sentido se apreensível no conjunto de versões literárias que tratam do Egito —, os ciganos puderam ocupar tal lugar, de um estrangeiro que faz questionar os valores europeus a partir de seus próprios critérios.

Dentro do conjunto das obras literárias selecionadas, são muitas as versões que aludem à relação entre os ciganos e o Egito, mas, é claro, cada uma delas cerca-se de um campo semântico próprio. Em razão do número de versões, multiplicam-se os contextos exigindo reflexões particulares que enfatizem as relações internas referentes a cada situação. Voltarei a alguns desses contextos, mas, cuidando de abordar um assunto por vez, tratarei primeiro de concluir em que consiste a relação que liga o cigano ao Egito. Uma vez compreendida a origem da denominação e comprovada a procedência indiana dos ciganos desde fins do século XIX, como justificar a perma-



nência do Egito como lugar de origem em nosso imaginário atual, em partes distantes do mundo ocidental (como por exemplo, as obras de João Cabral e de Virginia Woolf)?

É preciso admitir que o Egito, para o qual conflui uma reunião de signos, ocupa uma posição importante dentro do sistema simbólico mais amplo do Ocidente. Ele se revela um antônimo (mas também um paradigma) do Ocidente, ao agregar significados que o tornam um outro "poderoso" e, nesse sentido, pode ser entendido como *termo* de uma *relação de oposição* <Ocidente/Egito> que se desdobra em oposições mais abstratas como <perto/ longe>, <dentro/fora>; <centro/periferia>, <nativo/estrangeiro>; estendendo-se a <(conhecimento) local/(conhecimento) universal> etc., dicotomias, de resto, próprias à maneira de pensar ocidental. Tais contrastes podem ser transpostos para um plano espacial metafórico, onde as distâncias outrora culturais e imaginárias possam ser medidas fisicamente. Nesse sentido, o imaginário do Egito que condensa, aos olhos do Ocidente, um "longínquo" permeado de qualidades como sabedoria, dons divinatórios, civilização milenar …, pode igualmente se expressar, em um código espacial, como um topônimo concreto que dista *efetivamente* de um ponto qualquer do Ocidente. A formulação de tais relações que dispõem, curiosamente, o cigano num pólo positivo de "+ saber" em contraposição ao pólo negativo

Foto Eduardo Gageiro. Caravana e acampamento no séc. XX.
"Ciganos", *Cais [Centro de apoio à integração dos sem-abrigo],* n. 17, dez. 1996.

de "– saber" ocupado pelo Ocidente,[65] sob o código espacial não deve ser menosprezada. Com efeito, a questão da relação entre o cigano e o espaço continua a permear as representações literárias.

As constatações acima podem ser observadas em outras obras literárias, de maneira mais amena, cuja linguagem toponímica se mantém eficaz para elaborar relações de distância física entre ciganos e ocidentais. A pequena cidade de Macondo, cenário do romance *Cien años de soledad* ([1967] 1982), de Gabriel García Márquez, recebe periodicamente o bando de ciganos liderado por Melquíades, que acaba travando uma íntima relação com José Arcádio Buendía, um dos membros da família em torno da qual gira a narrativa.

> *Todos los años, por el mes de marzo, una familia de gitanos desarrapados plantaba su carpa cerca de la aldea, y con un gran alboroto de pitos y timbales daban a conocer los nuevos inventos. Primero llevaron el imán. Un gitano corpulento, de barba montaraz y manos de gorrión, que se presentó con el nombre de Melquíades, hizo una truculenta demostración pública de lo que él mismo llamaba la octava maravilla de los sabios alquimistas de Macedonia. Fue de casa en casa arrastrando dos lingotes metálicos, y todo el mundo se espantó al ver que los calderos, las pailas, las tenazas y los anafes se caían de su sitio* […] *"las cosas tienen vida propia — pregonaba el gitano con áspero acento —, todo es cuestión de despertarles el ánima". José Arcadio Buendía, cuya desaforada imaginación iba siempre mas lejos que el ingenio de la naturaleza, y aún más allá del milagro y la magia, pensó que era posible servirse de aquella invención inútil para desentrañar oro de la tierra. Melquíades, que era un hombre honrado, le previno: "Para eso no sirve". Pero José Arcadio Buendía no creía en aquel tiempo en la honradez de los gitanos, así que cambió su mulo y una partida de chivos por los dos lingotes imantado.* (García Márquez, [1967] 1982: 9-10).
> […] *En marzo volvieron los gitanos. Esta vez llevaban un catalejo y una lupa del tamaño de un tambor, que exhibieron como el último descubri-*

> *miento de los judíos de Ámsterdam. Sentaron una gitana en un extremo de la aldea e instalaron el catalejo a la entrada de la carpa. Mediante el pago de cinco reales, la gente se asomaba al catalejo y veía a la gitana al alcance de la mano. "La ciencia ha eliminado las distancias", pregonaba Melquíades. "Dentro de poco, el hombre podrá ver lo que ocurre en cualquier lugar de la tierra, sin moverse de su casa"* (idem: 10). *[Melquíades] Era un fugitivo de cuantas plagas y catástrofes habían flagelado al género humano. Sobrevivió a la pelagra en Persia, al escorbuto en el archipiélago de Malasia, a la lepra en Alejandría, al beriberi en el Japón, a la peste bubónica en Madagascar, al terremoto en Sicilia y a un naufragio multitudinario en el estrecho de Magallanes. Aquel ser prodigioso que decía poseer las claves de Nostradamus, era un hombre lúgubre, envuelto en un aura triste, con una mirada asiática que parecía conocer el otro lado de las cosas* (idem: 10, grifos meus).

O trecho revela ao menos dois planos de relação do cigano com a sociedade que o acolhe. O mais abrangente compara-se à relação estabelecida nas obras recém citadas com o universo egípcio: os ciganos de García Márquez vêm de longe, o que lhes confere um conhecimento que os moradores de Macondo não possuem. Melquíades, como as ciganas do Egito de João Cabral, diz ter as "chaves de Nostradamus", o poder de antever o futuro. A novidade neste texto é que o imaginário do "longínquo que guarda um determinado saber" esparrama-se pelas extremidades do mundo. Sábios alquimistas da Macedônia, judeus inventores de Amsterdã e todas as localidades associadas às viagens dos ciganos soam elementos de uma série nada aleatória. Há uma clara inversão do senso comum no que concerne o conceito de "civilização". Se o Ocidente é civilizado em oposição à selvageria, que domina o restante dos povos (e os ciganos são incluídos nesse escopo), aqui a cidadezinha latino-americana é certamente menos "civilizada" que os ciganos que nela aportam cada ano.



É inevitável se perguntar quanto essa América Latina é de fato parte do Ocidente, isto é, até que ponto partilha da idéia de "civilização" que define o mundo ocidental. Ainda que se chegue à conclusão que Macondo não tem nada de ocidental, não deixa de ser curioso o lugar ocupado pelo cigano nessa obra, como veículo da ciência. Esta, que se confunde com a visão de mundo ocidental, que é a pedra de toque das civilizações européias, é associada ao Oriente, aos confins do mundo, e seu portador universal é o cigano.

Por outro lado, essas peregrinações de Melquíades parecem ser uma alegoria de um dos traços diacríticos mais fortes entre os ciganos, o nomadismo. Por meio do deslocamento exagerado do cigano, atinge-se uma radicalização do sentido de nomadismo, mostrando suas "virtualidades latentes", como sugere Lévi-Strauss para pensar mecanismo análogo da especulação mítica. Ao exorbitar as possibilidades inerentes ao sistema, acaba-se por defini-lo, imprimindo seus limites. Tudo se passa como se a idéia de nomadismo contagiasse a linguagem, tornando o código espacial uma boa metáfora para falar de outras coisas (de conhecimento, por exemplo). Dessa perspectiva, a fala de Mel-

132 | 133 Foto Josef Koudelka. França, 1974 (*Josef Koudelka* — Photo Poche. Paris, Centre Nacional de la Photographie, 1984).

quíades, "a ciência eliminou as distâncias", ainda que parte de uma anedota, lembra que os ciganos podem ser bons para pensar um mundo global — em que se diminuem as distâncias e aumentam-se as conexões —, e o significado que se esconde por trás disso. Mas este é já assunto para outra reflexão.

Um segundo plano de relação entre ciganos e sociedade envolvente reapresenta as mesmas oposições <dentro/fora>, <perto/longe>, <centro/periferia>, radicais na formulação das viagens de Melquíades, de maneira mais suave na localização dos ciganos na cidade. Os ciganos plantam suas tendas "perto" ou num "extremo" do povoado. Etnografias revelam que o estabelecimento à margem da cidade constitui um hábito entre os ciganos, seja por questões burocráticas, práticas ou simbólicas.[66] Persiste, assim, a oposição entre os habitantes de Macondo e os ciganos por meio de uma separação, e de uma geometria, que se realiza fisicamente. Contudo, em comparação com a oposição <Macondo/mundo>, o antagonismo <centro do povoado/periferia do povoado> pode ser considerado mais "fraco".

Esta representação da diferença entre ciganos e ocidentais, transposta a um código espacial, que opõe centro e periferia, pode ser observada ainda em um trecho de *Madelaine Férat* [1868], de Émile Zola. Trata-se de uma versão mais tênue, mas nem por isso menos relevante para estudar o tema.

> *Tu parles des bohémiens, ce sont des gens heureux qui vivent au soleil, et que j'ai enviés plus d'une fois, quand j'étais au collège. Les jours de sortie, j'en voyais presque toujours des bandes à la porte de la ville, campées dans un terrain vague où les charrons du voisinage tenaient leurs chantiers de bois. Je m'amusais à courir sur les longues poutres étendues sur le sol, en regardant les bohémiens qui faisaient bouillir leurs marmites. Les enfants se roulaient à terre, les hommes et les femmes avaient des figures étranges, l'intérieur des voitures, que je cherchais à apercevoir, m'apparaissait comme un monde d'objets bizarres. Et je restait là, tournant autour de ces gens, ouvrant des yeux curieux et effrayés.* […] *Mon imagination d'enfant se plaisait au rêve de cet*

éternel voyage *en plain air* (Zola, [1868] 1976: 824, grifos meus).

Além da localização do acampamento à margem da cidade, aqui também se faz referência a um nomadismo extremo, expresso pela idéia de viagem "eterna". Contudo, há uma novidade nesta acepção. Se no texto de García Márquez o nomadismo era exacerbado em sua conotação espacial, aqui se reveste de um sentido diverso, distante, não no espaço, mas no tempo. Creio ter elementos suficientes para afirmar que são destas *duas* dimensões que se compõe a grandeza e a estranheza desse nomadismo cigano. O cigano emerge na literatura como uma figura que condensa a imagem infinita (ou ao menos estendida) do tempo e do espaço, que nos obriga a aceitar, num jogo de espelhos, o caráter finito e circunscrito de nossa existência.

O código espacial, por meio do qual se exprime a relação com o cigano na literatura, expõe não apenas a oposição central <dentro/fora>, desdobrada em <perto/longe> etc., mas, sobretudo, a aptidão do cigano para transitar *entre* eles, ocupando o papel de mediador e de estrangeiro. Ele é o condutor de um universo simbólico de acolá que adentra o universo local. Esta transposição da fronteira cerca a imagem do cigano de um conteúdo ambivalente próprio da liminaridade. No imaginário ocidental que irrompe nessas expressões literárias, o cigano é aquele capaz de deslizar-se entre o fora e o dentro, entre a periferia e o centro, entre o universal e o local. É um andarilho que está além da disposição das fronteiras. A melhor imagem dessa margem é a de um fio, que a um só tempo separa e une os dois lados da relação. Ela é dotada, portanto, de um mirante duplo, um lado voltado para dentro e outro que abre a visão para fora. Eis o lugar do cigano.

Das distintas situações em que o cigano aparece na literatura ocidental, abstraíram-se dois aspectos primordiais: o cigano como um estrangeiro de muitos lugares e de lugar nenhum, e o cigano como uma zona de ocultação, que reúne mistério, desconfiança, fascínio e medo. Neste segundo capítulo, buscou-se cercar a construção da idéia de estrangeiro por meio de

um código espacial, que, por sua vez, demonstrou que o Egito é para o Ocidente metáfora de um determinado tipo de saber. A contraposição propõe um duelo entre o conhecimento como esclarecimento — essa a idéia do Iluminismo — e o conhecimento como ocultação. Se o primeiro — a ciência ocidental — busca *revelar*, o segundo — o conhecimento mágico — vê-se diante de assuntos que a razão é incapaz de resolver. O código espacial, que transforma tal conhecimento oculto em um topônimo, renova a mensagem da ocultação vista anteriormente sob o código econômico (nas relações comerciais, no espetáculo, na leitura da sorte etc.) e ao mesmo tempo cria uma distância física que dá suporte à idéia da estrangeiridade.

O Egito, e com mais força o nomadismo, se entendidos como figuras de linguagem (i. e., como metáfora de conhecimento), apontam para um arsenal simbólico poderoso: trata-se de um saber que está além das fronteiras da ciência, diante do qual o ocidental se fascina e se atemoriza. O cigano permite o contato do Ocidente com esse outro saber, por aproximar ao ocidental parte do outro mundo carregado em si próprio — realizando a função e a habilidade do mediador. Pelo código espacial, o estrangeiro por excelência é o sujeito que vem de mais longe; e longe, nesta metáfora, quer dizer um mundo *des-conhecido*, um mundo oculto ao ocidental. A seguir, estas questões se verão expressas mais radicalmente sob o código sobrenatural, dedicado à elaboração do tema do além, e da fronteira entre vida e morte.

III. De anfíbios e bruxas — um nomadismo transcendente

Se o nomadismo expressa, no código espacial, a transição entre dois mundos fisicamente separados, sob o código sobrenatural será preciso imaginar um nomadismo metafísico; isto é, um nomadismo cujo deslocamento ultrapassa as barreiras do mundo empírico e alcança o mundo sobrenatural. Esta concepção obriga a uma nova leitura da literatura, agora atenta ao código sobrenatural que o Ocidente usa para expressar a relação que estabelece com os ciganos. Em primeiro lugar, proponho uma re-interpretação, sob um novo ponto de vista, da idéia de boa ventura, antes explorada em seu aspecto econômico, quer dizer, como uma forma de trabalho que caracteriza os ciganos. Nos textos analisados, a leitura da sorte apareceu como uma habilidade especificamente feminina, amparada por vezes pelo entorno do espetáculo e da procedência longínqua (em Gil Vicente, Cervantes, Molière e Merimée), que se vale da sedução para conquistar a audiência. Mas, qual o *sentido* da boa ventura nesse universo de representações sobre os ciganos?

Curiosamente, os textos literários que põem em pauta o *significado* da adivinhação associam-na a um *homem* cigano, como se a justaposição da acepção original de boa ventura ao feminino imantasse um conjunto de outras referências, nublando seu sentido primeiro. Tudo se passa como se, para abordá-la como um tema independente, fosse preciso isolá-la da figura da mulher. Se assim for, é como propriedade de uma personagem masculina que melhor se pode apreender seu conteúdo semântico. Melquíades, o personagem de García Márquez, já permitiu uma reflexão sobre a relação entre o saber do outro mundo ("possuir as chaves de Nostradamus") e a distância

radicalizada que a ele se liga. A adivinhação de Melquíades tinha a ver com sua capacidade de transitar em outros mundos, mundos longínquos, onde outros sábios possuíam conhecimentos superiores. Algo análogo pode ser observado no conto "O outro ou o outro" de Guimarães Rosa já citado quando se cercava o sentido do roubo entre as representações dos ciganos. Agora, uma leitura interessada no metafísico faz reluzir a idéia do conhecimento oculto implícito na adivinhação.

> [o cigano Prebixim] *Devia de afinar-se por algum dom, adivinhador* . […] *Faço nada, não, gajão meu amigo. Tenho que tenho só o outro ofício.* […] *É o que não se vê, bah, o de que a gente nem sabe* (Guimarães Rosa, [1967] 1985: 119).

Com efeito, o cigano capaz de adivinhar representa para o ocidental um sujeito para quem o "que a gente nem sabe" e "o que não se vê" é apreensível. Ao enunciar esta posição diante do Ocidente, se constrói, de um lado, um lugar epistemológico do segredo, em que o conhecimento do cigano se apresenta como misterioso e invisível ao Ocidente; e, de outro, estabelece uma distância estrutural entre esse mundo inatingível e o Ocidente, cujo território liminar é exclusivo aos ciganos. Entendida desse modo, a antevisão do futuro não seria senão a capacidade de "ver" e "saber" coisas que não estão ao alcance de todos.

Mas a adivinhação não é assunto novo quando se trata de ciganos. Um dos documentos mais antigos que remetem aos ciganos é o de um monge grego segundo o qual, no ano de 1050, o imperador de Constantinopla, para matar uns animais ferozes, solicitou a ajuda de adivinhos e feiticeiros chamados *Adsincani*. No início do século seguinte, outro monge se refere a domadores de animais, em especial de ursos e cobras, e a indivíduos lendo a sorte e prevendo o futuro, conhecidos como *Athinganoi*. No século XIII, o patriarca de Constantinopla adverte o clero contra adivinhos, domadores



de ursos e encantadores de cobras e solicita não permitir a entrada destes *Adingánous* nas casas, "porque eles ensinam coisas diabólicas" (Fraser apud Moonen, 1999: 13).

A etimologia das palavras não deixa dúvidas. Esses tais *atsingani*, também vistos como uma antiga seita herética vinda da Ásia Menor à Grécia, conhecidos por sua reputação de mágicos e adivinhos, inspiraram um grupo de vocábulos que deu origem em distintos lugares ao substantivo usado para designar os ciganos, a saber, *tchinghiane* em turco, *acigan* ou *cigan* em búlgaro e polonês, *cykan* em Russo, *cigano*, em português, *zigeuner* em alemão, *zigenar* em sueco, *tsigane* em francês moderno, *zíngaro* em italiano (Liégeois, 1987: 30).[67] Assim, o próprio signo usado para denominar os ciganos está impregnado historicamente da idéia da adivinhação e de *heresia*.

Aqui se aborda um ponto crucial. O uso do conceito de heresia na Idade Média vem confirmar a vasta disseminação da ideologia romana nos contornos da Europa.[68] A doutrina cristã oficial tinha de ser seguida à risca, ou se estaria fora dela. Graças a esse preceito pôde-se dar início a uma verdadeira obsessão de separar o "joio do trigo", os hereges dos cristãos "verdadeiros", que resultou na Inquisição. A perseguição aos hereges começou com Lucio II em 1144 e foi seguida e complementada por vários papas,

Frans Hals. *The Gypsy Woman,* 1628-30, 58 x 52 cm.



Fourteen-year-old Thomas Darling's visions of hell, with three devils torturing witches. From the very rare tract (1597) in Lambeth Palace Library.

radicalizando-se na caça às bruxas com a bula produzida por Inocêncio VIII, em 1484.[69] *O martelo das feiticeiras*, escrito pelos dominicanos Jacob Sprengel e Heinrich Kramer, livro então usado para legitimar o castigo às bruxas, incluía essa bula. No final do século XV, é criada na Espanha a instituição que viria regular na prática essa norma, o Tribunal do Santo Ofício da Inquisição. Meio século mais tarde, foi introduzido em Portugal e estendeu-se para todo o império português com as Visitações do Santo Ofício. Diante disto, não se pode separar a constituição do Ocidente em direção à América com o ideário cristão que a propulsou, ao menos no plano do imaginário.

No Tribunal eram julgados dois tipos de crimes: aqueles contra a fé, como o judaísmo, o protestantismo, o luteranismo, as blasfêmias, as críticas aos dogmas etc.; e aqueles contra a moral e os costumes, nos quais se incluíam a bigamia, a sodomia, a feitiçaria, a adivinhação etc. No decorrer do século XIV, os judeus sofreram fortes restrições em suas atividades;[70] aos

poucos foi se construindo em torno deles um rico repertório que compreendia práticas mágicas, adivinhação, invocação aos demônios, superstições e rituais homicidas e antropofágicos. Os judeus, para escapar à morte, procuravam o batismo católico, tornando-se cristãos novos (Novinsky, 1982: 25-6). Mas a imagem da seita diabólica se solidificou e ganhou vida própria; foi então, a partir do século XV, que as bruxas estrelaram como protagonistas dessa cena e, conseqüentemente, da perseguição.[71]

Tal apanhado permite mapear o cenário europeu em vigor na data da chegada dos ciganos à região. Muitas vezes estes foram qualificados como uma seita herética, e mesmo quando isso não ocorria de forma explícita, muitos dos ingredientes que confluíam para caracterizar a seita passavam "naturalmente" a definir como próprio dos ciganos (a adivinhação e a antropofagia, por exemplo). Em virtude desta efervescência de idéias religiosas que tomou o Ocidente na passagem da Idade Média para a Idade Moderna, os ciganos foram lidos em uma chave cultural muito específica, que deve ser observada. Evidentemente, não é o caso de estudar o cristianismo que alicerça esse discurso; basta tomar como sua expressão algumas idéias contidas na Bíblia que serviram de base para incitar e legitimar esse universo simbólico. O mundo cindido entre bem e mal, o pecado, o castigo, a culpa, o perdão, pedras de toque da religião católica são amplamente difundidos em nossa linguagem corrente. Por meio desse código religioso pode-se conceber o contato dos ciganos com o Ocidente.

Um trecho de *Dom Casmurro* [1889], de Machado de Assis, que à primeira vista parece insignificante como representação dos ciganos, introduz despercebidamente essa temática:

> *Capitu, apesar daqueles olhos que o diabo lhe deu… Você já reparou nos olhos dela? São assim de cigana oblíqua e dissimulada* (Machado de Assis, [1889] 1997, grifos meus).

Em três curtas frases o autor presentifica um enorme universo simbólico. Um primeiro nível desvela o uso da "cigana" como metáfora, isto é, como linguagem para falar de um certo "tipo de mulher". Mas em que consiste essa mulher? É na analogia da cigana com o diabo que se deve buscar seu sentido, ali se encontra o ponto nevrálgico de um imaginário fértil, avistado em documentos e na literatura, junto ao qual vem se somar também a figura da bruxa. Embora não se tenha ainda notícia de um esforço teórico para compreender a relação entre cigana, bruxa e diabo, o mesmo não pode ser dito a respeito da associação entre os dois últimos. Sirvo-me desta escusa para realizar uma breve digressão sobre o universo que deu origem ao fascinante estudo do historiador Carlo Ginzburg sobre o sabá, a conhecida reunião noturna das bruxas com o diabo.

Anne H. Barstow, em sua revisão histórica da caça às bruxas na Europa, mostra de que maneira a feitiçaria ganhou relevância a partir de uma perspectiva religiosa. Diz ela, a feitiçaria não é um crime que possa "ser provado pelos padrões modernos de evidência — um crime 'invisível' que não fornece testemunhas e, portanto, não é julgado nos tribunais de justiça modernos — ainda assim, era amplamente reconhecido como um dos crimes mais importantes dos séculos XVI e XVII" (Barstow, 1995: 38).[72] Como exemplo, cita *Sir* Matthew Hale, um juiz, que insistia que as feiticeiras eram reais pois "a Bíblia, as leis de todas as nações e o Parlamento da Inglaterra assim tinham decretado" (idem, ibidem). A autora continua: "Por volta do século XVI, muitos — especialmente entre a elite — começaram a sustentar uma nova crença, a saber, que esse poder sobrenatural provinha do diabo, que o conferia principalmente às mulheres em troca de sua obediência absoluta" (idem, ibidem). A associação ao pensamento cristão valeu à obsessão das bruxas um aliado de força inesgotável: o Antigo Testamento. Ele forneceu as linhas sagradas para justificar religiosamente a perseguição, já que prenunciava os aspectos que antes haviam sustentado os julgamentos de hereges, e que passaram a





ser imputados às bruxas, como a adivinhação, a prática de encantamentos, a consulta aos mortos e a evocação de espíritos diabólicos:

> *Não deve encontrar-se em ti* […] *quem pratique a adivinhação, nem os presságios, nem os augúrios, nem os encantamentos, nem quem pronuncia as fórmulas mágicas, nem quem interroga a um espírito, nem o ocultista, nem o que consulta os mortos, pois é abominação* (Deuteronômio: 18, 10-1, grifos meus).

> *Não praticareis a adivinhação, nem fareis sortilégios* […];[73] *Não vos dirigireis aos magos e adivinhos, não os consultareis para fazer-se com eles impuros* (Levítico: 19, 26 e 30, grifos meus).

> *Todo homem e toda mulher que evocarem espíritos divinatórios ou pitônicos*[74] *serão mortos, e serão apedrejados, e levarão sua culpa* (Levítico, 20).

Tais predicações genéricas foram encontrando novas vítimas nas quais se atualizar. Primeiro os judeus, logo as bruxas e, quase simultaneamente em-

Francisco de Goya, o vôo noturno das bruxas, c. 1790 ;
à direita, Albrecht Durer, *The Four Sorcerers*, c. 1500.

bora em menor número, os ciganos. Esse é o bojo do imaginário da perseguição que conquista a Idade Moderna. Em *História noturna* (1991), ao ligar a obsessão das bruxas dos séculos XVI e XVII a perseguições medievais contra leprosos, judeus e muçulmanos, vistos a partir de um elemento unificador, qual seja, a imagem obstinada do complô montado contra a sociedade, Ginzburg mostra que um estereótipo é criado junto à figura do inimigo externo por excelência, o diabo. Esse agrupamento foi substituído por outro, de judeus, hereges e bruxas, em que o diabo — inspirador oculto das conspirações dos leprosos e judeus[75] — passava a ocupar o primeiro plano e a desempenhar suas funções com mais clareza (como fornecer poder demoníaco às bruxas). Outros autores observam o mesmo quanto à relação entre bruxas e o diabo, como no já citado *O martelo das feiticeiras*, texto preocupado também em definir o estatuto religioso da crença nas bruxas:[76]

> *Os demônios, pelo seu engenho, produzem efeitos maléficos através das bruxas, apesar de ser verdade não conseguirem criar qualquer forma sem o auxílio de algum outro agente* […] *com a devida ajuda, conseguem provocar doenças e toda sorte de sofrimento e de padecimento humanos, reais e verdadeiros* (Kramer & Sprenger, 1991: 63).

> *Entre as operações [maléficas], duas são de maior vulto: o seu [das bruxas] transporte de um lugar a outro e a relação carnal que mantêm com íncubos"* (idem: 223).

A bruxa é o instrumento do diabo no mundo empírico. Se o sobrenatural é inapreensível, por ser invisível, o corpo palpável, fica em evidência e torna-se o objeto da obsessão. Nesse contexto, a bruxa foi quem mais sofreu a perseguição, e por mais tempo, entre outros motivos, porque os métodos para avaliar sua condição eram arbitrários, incorporando vítimas ilimitadamente. As bruxas são torturadas, inspecionadas, seu corpo é prova

de um espírito demonizado. Barstow informa que "a busca da teta do diabo no corpo da mulher acusada era uma das principais provas de feitiçaria" (Barstow, 1995: 33).[77] Sob poder religioso, definia-se o que era a bruxa e partia-se em sua captura. Em suma, as bruxas voavam ao além para se encontrar com os demônios (ou o com o diabo), com quem mantinham relações carnais. Quando regressavam, guardavam marcas corpóreas dessas experiências. Como mediadoras dos poderes diabólicos, elas podiam executar todo tipo de práticas mágicas, como fazer malefícios e curar ou causar doenças. Desse modo, uma ampla mitologia foi criada em torno da figura da bruxa. Ginzburg faz uma minuciosa análise desses mitos sobre o sabá e encontra uma estrutura comum a todos eles. Antes de desvendá-la, é preciso examinar como, por meio da literatura, pode-se relacionar a *cigana* a esse universo de feiticeiras e diabos.

Uma primeira referência encontra-se em *La gitanilla*, de Cervantes, uma das versões literárias mais completas de que dispomos, cuja história desenrola-se justamente no contexto da Inquisição, a qual não é senão uma expressão radical do cristianismo que recobre o imaginário ocidental. O cigano, entendido como parte do sistema de pensamento ocidental, não existe fora de uma leitura cristã, que vem a reboque da própria visão de mundo ocidental. Os grupos de errantes como eles que por acaso se desviaram para o Oriente não devem ser entendidos como "ciganos", no sentido do lugar mediador que ocupam no imaginário ocidental; este é fruto exclusivo do contato com o Ocidente. Com efeito, no texto escolhido, todo esse ideário demoníaco cristão se atualiza nos ciganos, e se revela na linguagem usada para descrevê-los. No seio desse campo, o "estrangeiro por excelência" só tem um lugar possível, ao lado do "inimigo", o diabo. Esse é o imaginário que aflora no texto cervantino.

Vale a pena considerar, porém, que, uma versão mais completa de uma representação literária se diferencia de uma versão mais completa de um mito, pois, ao contrário do último, a obra literária se impregna de história,





e o fato dela ser mais antiga ou mais contemporânea soma significado à representação. O mesmo não se observa em relação aos os mitos; entre eles, a versão mais completa é aquela que mais bem explora as possibilidades lógicas do sistema de pensamento, sem referência obrigatória ao contexto histórico que lhe deu origem. Com a literatura, o interesse centra-se antes nos temas *estruturados* sobre o cigano pelo pensamento ocidental, do que nas *estruturas estruturantes* desse pensamento. Este é o ponto de distanciamento com a proposta estrutural levistraussiana, pois, claramente, não se pretende explorar as possibilidades lógicas do pensamento ocidental, mas sim buscase mapear como os ciganos se introduzem nesse pensamento. Tal empreitada demanda que se remonte ao pensamento ocidental, não para desvendá-lo, mas para iluminar o objeto que se tem em mãos. Os temas apontados pela literatura ocidental devem ser pensados na *longa duração*, conceito sugerido por Braudel para marcar o tempo lento de transformação das estruturas estruturadas.

Levando em conta essa distinção, é importante indicar a presença das representações dos ciganos no tempo. O texto de Cervantes configura uma

146 | 147 Anita Malfatti, *A cigana*, s/referências; Rosa e Preta, duas calins de Santa Fé do Sul, à espera da noiva, 2001 [Foto FF].

versão recuada, possibilitando afirmar que desde pelo menos o século XVII, encontra-se referência à associação de ciganos às bruxas e ao diabo:

> *El caballero leyó así [el romance]: / Gitanica, que de hermosa*
> *te pueden dar parabienes / por lo que de piedra tienes*
> *te llama el mundo Preciosa* […]
> *Dices la buenaventura, / Y dasla mala contino;*
> *que no van por un camino / tu intención y tu hermosura.*
> *Porque en el peligro fuerte / de mirarte o contemplarte,*
> *tu intención va a desculparte, / y tu hermosura a dar muerte.*
> *Dicen que son hechiceras / todas las de tu nación:*
> *pero tus hechizos son / de más fuerzas y más veras;*
> *Pues por llevare los despojos / de todos cuanto te ven,*
> *haces, ¡oh niña!, que estén / tus hechizos en tus ojos.* […]
> *De cien mil modos hechizas: / hables, calles, cantes, mires,*
> *o te acerques, o retires, / el fuego de amor atizas* […]
> (Cervantes, [1613] 1989: 75-6).

> *No hay muchacha [gitana] de doce [años] que no sepa lo que [sabe una] de veinte y cinco, porque tienen por maestros y preceptores al diablo y al uso, que les enseña en una hora lo que habían de aprender en un año* (idem: 76
> *– ¡El diablo tienen estas gitanas en el cuerpo! — dijo a esta sazón el teniente* (idem: 82).
> *– Satanás tienes en tu pecho, muchacha — dijo a esta sazón la gitana vieja –*
> *– ¡mira que dices cosas que no las diría un colegial de Salamanca! Tú sabes de amor, tú sabes de celos, tú de confianzas: ¿Cómo es esto, que me tienes loca, y te estoy escuchando como a una persona espiritada, que habla latín sin saberlo?* (idem: 87, grifos meus)

Aqui já se anuncia a continuidade de sentido entre cigana e bruxa no que

concerne a suas relações com o diabo. O cavalheiro que lê o romance dedicado a Preciosa dá a chave da primeira relação (cigana-bruxa): certifica que as ciganas são conhecidas como feiticeiras, para o qual a boa ventura parece ser ingrediente importante. Ampliando a acepção estrita de feiticeira, o autor do romance aproxima-a à idéia de sedução, pois ela "enfeitiça" com seus olhos, canto, fala, atiçando o "fogo do amor". A representação da cigana-bruxa reúne a representação da cigana que lê a sorte à da cigana do espetáculo, que dança no meio de uma roda de homens, seduzindo-os, sob um código sobrenatural.

Se retomados os versículos bíblicos, judeus, bruxas e ciganas encontram-se em uma mesma *classe* de pessoas, que deve ser punida com a morte. A semelhança na forma do Ocidente ver judeus e ciganos se comprova pelo tratamento destinado a ambos nas perseguições inquisitoriais dos católicos aos hereges, e nos genocídios nazistas, no século XX. Mas a associação entre ciganos e bruxas é mais específica, pois introduz o gênero feminino como elo. Efetivamente, a analogia refere-se à versão feminina: *a* cigana e *a* bruxa. Imbuídos do imaginário inquisitorial, é notável como a cigana se presta a intercambiar o papel com a bruxa: são ambas mulheres, executam práticas mágicas — sejam a adivinhação, o malefício ou a cura —, são temíveis, são extremamente erotizadas.[78]

Não deveria surpreender, então, a passagem imediata à relação da cigana com o diabo. Isto é o que ocorre na novela de Cervantes. A cigana Preciosa é a bela dançarina, logo a feiticeira que seduz com seu olhar, embruxa os homens "porque tem como mestre o diabo" e, ainda, é a portadora do diabo em seu corpo: "el diablo tienen estas gitanas en el cuerpo!" e "Satanás tienes en tu pecho, muchacha". O que é essa idéia de que "traz o diabo no corpo" senão literalmente a mesma formulação que se observou em relação às bruxas, quando em seus corpos se buscava a "teta do diabo"? Tanto a bruxa como a cigana dispõem de um *corpo* demonizável; um corpo feminino que seduz e é possuído pelo diabo, algo que não se verifica na versão masculina

dos adivinhos.

No Novo Mundo, o prolongamento conceitual entre cigana e bruxa também se fez notar cedo pelas Visitações do Santo Ofício no início do período colonial.[79] Sabe-se que o primeiro registro de ciganos no Brasil data de 1574, quando D. Sebastião expede um alvará comutando a pena de galés (trabalhos forçados) ao cigano Johan de Torres, degredado para o Brasil, podendo trazer mulher e filhos (Coelho, [1892]; China, 1936). Menos de duas décadas mais tarde, os ciganos abundam nas Denunciações da Bahia entre 1591 e 1593, mesclados aos cristãos novos. São acusados de brigas, feitiçaria e heresia:[80]

> Contra Joanna Ribeiro — 9 de agosto de 1591
> [Francisca Roiz, cigana filha de Joam Moreno defunto e de Maria Sanches, ciganos moradores na rua de São Francisco desta cidade, cristã velha casada com Bartolomeu Ribeiro, cigano de idade de dezoito anos, que nao sabia assinar]
>
> *Dise que averá quatro annos que ella pario hum filho o qual nasceo empellicado e tirando lhe a pellica a tomou e levou pêra sua casa huma Joana Ribeiro também cigana, molher que não he casada moradora nesta cidade e a salgou com sal e logo o ditto menino que ella pario começou a adoecer e fazer se negro e alguns trinta dias esteve asi penando, sem tomar o peito nem abrir a bocca e mirrandose sem poder chorar e ella denunciante lembrando se da ditta pellica que lhe havia levado a ditta Joana Ribeira, lhe entrou em casa e lhe abrio huma arca e lhe achou a ditta pelica feita em hum pelouro salgada com o sal que veo da igreja que sobejou do bautismo, que ella tomou, e neste comenos o ditto menino morreo e diz que entende e lhe parece que a ditta Joana Ribeira lhe embruxou o ditto menino* (China, 1936: 303; grifos meus).

Em outra sessão, a cigana Tareja Roiz denuncia a cigana Violante, alias Maria Fernandes, e Maria Gonçalves Arde-lhe-o-rabo, mostrando quão próximas estavam a cigana e a bruxa na pauta da Inquisição:

> 21 de Agosto de 1591 [Tareja Roiz, cigana, que nao sabia assinar]
> *disse ser cristã velha cigana natural de Lixboa viuva de idade de cinquoenta annos molher que foi de Alvaro de Ribeira cigano, filha de Joao Coelho e Violante Fernandes ciganos defuntos, moradora nesta cidade que veo do reino por sua vontade sem ser degredada. e denunciando que averá seis annos que nesta cidade e pellas roças deste reconcavo vio muitas vezes em muitos diversos dias a Violante cigana (…) que veo degredada pera o Brasil por furtos, arrenegar a Deos e de Sancta Maria, por qualquer ocasiam pequena de aguastamento* […]. *denunciou mais que averá hum ou dous annos que ella vio nesta cidade a Maria Gonçalves dalcunha a Arde lhe o rabo molher solteira que veo degredada do reino por feiticeira que ora dizem andar por esta Bahia a qual se a ella denunciante que ella falava com os diabos* […] *e que mostrou huns ossos que trazia metidos nos cabellos da cabeça dizendo que erão de enforcados pera as Justiças não entenderem com ella e assi sabe que he fama pubrica nesta Bahia que a ditta Maria Gonçalves fala com os demônios* (idem: 400-1, grifos meus).

Os critérios inquisitoriais tornam-se filtros para interpretar os ciganos, em uma chave persecutória. A heresia é tema genérico; a bruxaria, novamente, se manifesta no corpo. A pelica de um serve ao feitiço da cigana, e os ossos escondidos nos cabelos mostram uma vez mais o corpo ocupando um lugar privilegiado. Essas considerações levam a concluir que o sobrenatural permeia o imaginário ocidental sobre o cigano. Mais recentemente, a mesma inquietação com o corpo da mulher aparece ligada à cigana. Esse é o caso do trecho já apresentado de Raduan Nassar. Vale a pena, no entanto, aten-

tar ao código que surge para falar da impressão que tem o narrador André da irmã, dançando no meio de uma roda como uma cigana.

> *Ana, impaciente, impetuosa, o corpo de campônia, a flor vermelha feito um coalho de sangue prendendo de lado os cabelos negros e soltos* […], *trazia a peste no corpo, ela varava então o círculo que dançava e logo eu podia adivinhar seus passos precisos de cigana se deslocando no meio da roda* […] (Nassar, 1998: 30-1).
> […] *em torno dela a roda girava cada vez mais veloz, mais delirante, as palmas de fora mais quentes e mais fortes, e mais intempestiva, e magnetizando a todos* […] (idem: 30-1 e 189, grifos meus).

O corpo é, mais uma vez, veículo de transmissão de poder diabólico. O corpo feminino seduz, magnetiza os homens, imobilizando-os, manipulando-os. Por mais feminina que pareça essa imagem, ela não deve ser tratada como um apêndice à representação mais geral dos ciganos mas, ao contrário, sua expressão mais radical. A cigana-bruxa com poderes diabólicos, de fato, exacerba a posição dos ciganos no pensamento ocidental, definida como um sujeito capaz de transitar entre dois mundos.

Ora, ao analisar os mitos sobre o sabá, Ginzburg conclui que todos eles reelaboram um tema comum, qual seja, ir até o além e dele voltar. Contar essa "viagem" significa falar aqui e agora com a autoridade que deriva de ter estado (literal ou metaforicamente) lá e naquele momento. A estrutura mínima,[81] encontrada por Ginzburg, sintetiza o percurso de um ser liminar entre o reino dos vivos e o reino dos mortos. O autor sugere essa estrutura comum que subentende o acesso a um outro mundo (ir e vir do além) e agrega os elementos que constituem o imaginário da mulher erotizada, do sexo carnal, da bestialidade, da feitiçaria, do diabo etc.

O interesse na descoberta de Ginzburg é perceber que tal construção da representação da liminaridade pode sofrer transformações no conteúdo,

sem que a *relação* se altere, dando a ocasião ao cigano se introduzir no sistema como uma variante da bruxa. A relação <interior/exterior>, <mundo concreto/mundo sobrenatural>, se manifesta de distintas maneiras, nas quais o pólo "exterior" abre espaço para ser ocupado por uma série de criaturas, como os hereges, as bruxas, o diabo, os ciganos e quaisquer outros que evoquem a liminaridade. O ideário que permite ver no cigano um indivíduo capaz de se deslocar para um mundo sobrenatural, interdito ao comum habitante ocidental, ganha distintas expressões na literatura. A mais recorrente é, como se disse, a paridade da cigana com a bruxa e sua respectiva relação com o diabo. Cervantes dá as cartas, mas o jogo é compartilhado por muitos, e por muito tempo, chegando a Machado de Assis, e restando presente até hoje em outras obras.

Nos dois textos selecionados de Molière [1664 e 1671], apenas a referência à boa fortuna é apresentada. Esta, cabe dizer, é já uma alusão aos "poderes sobrenaturais" exercidos pelas ciganas. Mas há exemplos mais contundentes, que revelam as associações ao diabo na linguagem, onde o inconsciente age com mais liberdade. Na França, um salto ao século XIX desvela a atualização dessa temática. Logo no começo de *Notre Dame de Paris* [1831], uma leitura atenta ao código sobrenatural se evidencia:

> *Dans un vaste espace laissé libre entre la foule et le feu, une jeune fille dansait.* […] *Si cette jeune fille était un être humain, ou une fée, ou un ange, c'est ce que Gringoire, tout philosophe sceptique, tout poète ironique qu'il était, ne put décider dans le premier moment, tant il fut fasciné par cette éblouissante vision* (Hugo, [1831] 1975: 62). *Autour d'elle tous les regards étaient fixes, toutes les bouches ouvertes; et en effet, tandis qu'elle dansait ainsi* […] *avec son corsage d'or sans pli, sa robe bariolée qui se gonflait, avec ses épaules nues, ses jambes fines que sa jupe découvrait par moments, ses cheveux noirs, ses yeux de flamme, c'était une surnaturelle créature.*

> *« en verité, c'est une salamandre, c'est une nymphe, c'est une déesse, c'est une bacchante du mont Ménaléen!* […] (idem: 63).
> [sobre as demonstrações de Esmeralda com sua cabra]
> *« Il y a de la sorcellerie là-dessous » dit une voix sinistre dans la foule. C'était celle de l'homme chauve qui ne quittait pas la bohémienne des yeux* (idem: 64).
> *« Sacrilège! profanation! » reprit la voix de l'homme chauve*
> (idem: 65, grifos meus).

A cigana, definitivamente, não é um ser humano como nós; ao menos, esta é a impressão da multidão que a observa atônita: uma fada, um anjo, uma criatura sobrenatural, uma salamandra, uma ninfa, uma deusa, uma bacante e, claro, uma bruxa. Dificilmente se encontrará alhures um esforço como este para designar a natureza da cigana, ou melhor, sua sobrenaturalidade. Trata-se ali de aproximar a cigana aos seres que fazem parte do imaginário ocidental — alguns do repertório da mitologia grega outros do cristianismo. Para definir a cigana, cria-se um campo semântico, no qual cabem todos os seres não-humanos ou híbridos, capazes de oferecer um contraponto à humanidade. Embora esse conjunto de substantivos, se lido na chave cristã, agrupe igualmente criaturas do "Bem" (fada, anjo, ninfa, deusa) e criaturas do "Mal" (bruxa, bacante), revelando em primeiro lugar a propriedade sobrenatural da cigana, deve-se considerar que aqueles que evocam seres sobrenaturais e temidos — portanto malignos — constituem posições mais radicais dessa formulação que identifica a cigana com seres de outro mundo. Sem a acepção negativa do sobrenatural, não creio que se possa compreender o medo que causa o cigano, um dos ingredientes presentes nas representações que se teve oportunidade de analisar.

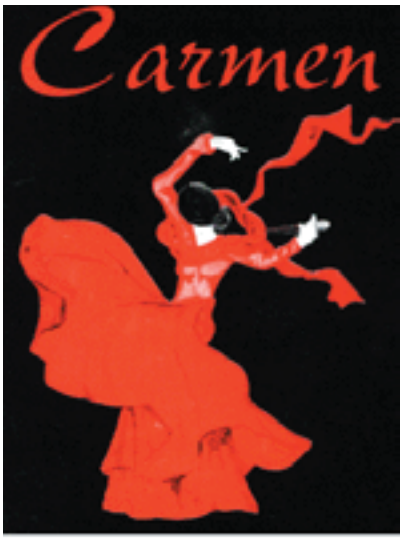
Entre essas criaturas, a salamandra guarda um sentido particular e notável. Em Cidade de Deus, Santo Agostinho [426], para falar do inferno, recorre a exemplos tomados da natureza que confirmam a possibilidade de um corpo permanecer vivo em meio a sofrimentos, evocando o caso da sa-

lamandra — anfíbio urodelo provido de cauda na fase adulta —, que "investigadores escrupulosos sobre a natureza animal" teriam comprovado sua capacidade de resistir às chamas. Na França medieval, a faculdade de viver no fogo infernal era um atributo conhecido da salamandra: "une salamandre noire marbrée de taches orange, une créature d'enfer" (Maurice Genevoix apud Robert, 1993). Não surpreende que se tome como metáfora da cigana um animal capaz de viver no fogo, elemento este proibido a qualquer ser vivo, e inversamente, elemento por excelência do inferno, onde, aliás, circulam demônios e bruxas. Mas a analogia é mais profunda, pois, sendo o anfíbio, ele próprio, um animal mediador entre dois mundos, o da água e o do ar, torna-se espontaneamente um bom signo para representar a liminaridade. A mediação entre água e ar se expressa radicalizada na aptidão em transitar *também* pelo fogo. A cigana é nesse sentido um ser liminar porque ambíguo, híbrido, como um anfíbio. Por outro lado, esse universo do fogo infernal que grupa seres sobrenaturais ligados ao diabo constitui por si só um grande tema para o Ocidente cristão. Prosper Merimée explora esse imaginário de bruxas, sabás e diabo, a partir da figura da cigana:

> *J'étaits alors un tel mécréant, il y a de cela quinze ans, que je ne reculai pas d'horreur en me voyant à côté d'une sorcière. « Bon! me dis-je; la semaine passée, j'ai soupé avec un voleur de grands chemins, allons aujourd'hui prendre des glaces avec une servante du diable. En voyage il faut tout voir »* (Merimée, [1845] 1960: 26).
> *« Sa peau [de la bohémienne] approchait fort de la teinte du cuivre. Ses yeux étaient obliques, mais admirablement fendus; ses lèvres un peu fortes mais bien dessinées et laissant voir des dents plus blanches que des amandes sans leur peau.* […] *Ses yeux surtout avaient une expression à la fois voluptueuse et farouche que je n'ai trouvée depuis à aucun regard humain. Oeil de bohémien, oeil de loup, c'est un dicton espagnol qui dénote une bonne observation. »* (idem: 27).

> [um rapaz, tentando insultar Carmen, diz] *qu'elle ne se connaissait pas en balais, n'ayant pas l'honneur d'être bohémienne ni filleule de Satan* […] (idem: 41).
>
> « *Nous nous arrêtâmes, dans cette rue-là, devant une vieille maison. Elle entra dans l'allée, et frappa au rez-de-chaussée. Une bohémienne, vraie servante de Satan, vint nous ouvrir. Carmen lui dit quelques mots en romain.* » (idem: 54).
>
> [Carmen diz a José Maria] « *Mais cela ne peut durer. Chien et loup ne font pas longtemps bon ménage. Peut-être que, si tu prenais la loi d'Egypte, j'aimerais à devenir ta romni. Mais, ce sont des bêtises: cela ne se peut pas. Bah! mon garçon, croi-moi, tu en es quitte à bon compte. Tu as rencontré le diable, oui le diable* […] » (idem: 56).
>
> « *Elle était si occupée de sa magie qu'elle ne s'aperçut pas d'abord de mon retour. Tantôt elle prenait un morceau de plomb et le tournait de tous les côtés d'un air triste, tantôt elle chantait quelqu'une de ces chansons magiques où elles invoquent Marie Padilla, la maîtresse de don Pédro, qui fut, dit-on, la Bari Crallisa, ou la grande reine des Bohémiens.* » (idem: 90, grifos meus).

Carmen é também uma personagem que deixa em suspenso a certeza de sua natureza humana. Seu olhar não é propriamente humano, é oblíquo. Para o narrador, ela é uma bruxa (*sorcière*), que realiza magias e que trabalha para o diabo. Não por acaso o olhar das ciganas incomoda o ocidental. A gitanilla Preciosa tem "feitiços nos olhos", Esmeralda, "olhos negros atirando faíscas" e "olhos de flama", Carmen, "olhos oblíquos", "um olhar não humano", "olhos de cigano, olhos de lobo", Capitu, "olhos que o diabo lhe deu, de cigana oblíqua e dissimulada". É por meio do olhar que se imagina inferir o "outro lado", como uma porta ao oculto. Por isso ele é diabólico, maldoso, desconfiado, dissimulado, enfim, revelador da índole do sujeito que o porta. A alusão ao fogo, a criaturas não humanas e explicitamente ao diabo, revelam, mais uma vez, que é pelo corpo da cigana que se expressa o poder demoníaco.





Todas essas referências devem ser lidas, a meu ver, como parte do universo simbólico que se formou na Europa inquisitorial e que se alastrou com o cristianismo para o Novo Mundo. No Brasil, como o próprio cristianismo, a representação da cigana foi apropriada pela religiosidade brasileira. Assumida a Umbanda como uma religião sincrética que entretece parte do imaginário cristão com o imaginário de religiões africanas, é interessante notar as permanências que a figura da cigana, como mulher sedutora de poderes sobrenaturais se atualiza sob uma nova roupagem. No Brasil, Maria Padilha[82] é um dos nomes da pomba-gira que recebe também o nome de Pomba-gira Cigana, ou Sete Encruzilhadas, e se distingue como "a mulher de sete maridos, senhora da noite, rainha da madrugada, vencedora de demandas, moradora dos cruzeiros, das encruzilhadas, dos cemitérios" (Farelli, 1999: 25). Seu mestre e companheiro é Exu, em certo sentido o análogo do diabo do cristianismo, descrito como "de gênio irascível, vaidoso, fálico e suscetível" (Ferreira, 1999).[83] A obra *Pomba-gira cigana*, de Maria Helena Farelli define seu conteúdo no subtítulo: "magias de amor, sorte, sonhos, reza forte, comidas e oferendas". Esse manual de magias tem a vantagem de re-

156 | 157 George Bizet. *Carmen*, cartaz de espetáculo encenado de 20 a 25 de Julho de 1998 em Londres; à direita, capa do livro *Pomba-gira cigana*, de Maria Helena Farelli (1999), a partir do quadro Sherezade, de Max Slevogt, 1897.

velar a atualidade da representação da cigana sedutora e bruxa, ainda sob o código sobrenatural. Uma de suas cantigas, tomada como dado etnográfico, mostra a penetração do imaginário cristão, mesmo em sua versão sincrética.

> Feitiço no olhar
> *Veja você / O que me aconteceu / Na encruzilhada (bis) / Pomba-gira apareceu*
> *Moça tão linda, / Tem feitiço no olhar; / Com seus tamancos*
> *dourados / Ela sabe caminhar*
> *Pelas saias coloridas / E o pandeiro, não me engana; / Que esta*
> *moça bonita / É Pomba-gira Cigana*
> *Caminhou para mim / E leu minha mão: / Do meu passado*
> *ela sorriu então; / E o meu futuro entreguei na sua mão.*
> *Ri, quá, quá quá / Mas que linda risada ela vai dar (bis)/ Esta Pomba-gira tem*
> *feitiço no olhar* (Farelli, 1999, grifos meus).

É difícil contestar que esta cantiga é mais uma transformação da representação da cigana, agora no contexto sincrético brasileiro. Os termos variam ligeiramente, mas a mensagem transmitida pelo código sobrenatural permanece; quer dizer, as relações se mantêm: trata-se de expressar um lugar entre dois mundos (aqui representado pela encruzilhada), no qual alguns entes podem atravessar por meio de poderes sobrenaturais. A relação entre pomba-gira e cigana deve ser tomada como conjugada, entre elas há afinidades eletivas, nas quais trocam-se signos (ouro, pandeiro, saias coloridas, leitura da mão). O erotismo é o elo comum — representado pela cigana e pela prostituta. O poder da mulher capaz de fazer o mal, pois é um ser sobrenatural, e o lugar da companheira de Exu são elementos que galvanizam ao mesmo tempo que ressignificam a tríade cigana-bruxa-diabo. A Umbanda é tomada como uma versão transformada do imaginário ocidental cristão, em que se identifica o feixe de relações que liga ciganas e bruxas ao diabo, já presente no cenário inquisitorial.

O desvio proposto por essa versão sincrética do catolicismo (uma definição interessada da Umbanda) não aponta senão o alcance do imaginário cristão a despeito das transformações circunstanciais que sofreu. Em relação à cigana, ela continua ocupando a mesma posição no sistema, quando se trata de definir a alteridade sob o código sobrenatural. Mas é preciso retomar a referência explicitamente cristã para mostrar como esse código pode admitir ainda uma transformação. As memórias de Émile Zola descrevem o interior dos acampamentos de ciganos que se instalam nas fronteiras de Paris:

> […] *j'ai cru découvrir la cuisine, au bout du campement, dans une tente plus étroite que les autres. Il y avait là quelques marmites de fer et des trépieds; j'ai même reconnu une assiette. D'ailleurs, pas la moindre apparence de pot-au-feu. Les marmites servent peut-être à préparer la bouillie du sabbat* […]. *Les femmes sont également grandes et fortes. Les vieilles, séchées, hideuses avec leurs maigreurs nues cuites aux feux de l'enfer. Parmi les jeunes, il y en a des très belles, sous leurs couche de crasse, la peau cuivrée, avec des grands yeux noirs d'une douceur exquise* […] (Zola, [1868] 1976: 496, grifos meus).

Embora na descrição de detalhes o trecho se assemelhe por vezes a uma etnografia, o imaginário sobre a mulher cigana atravessa o olhar do escritor. O que ele vê e descreve é filtrado por conceitos anteriores (ou profundos) sobre essas mulheres. As idéias sobre bruxas e demônios em sabás são postas no cotidiano das ciganas: nas panelas com que cozinham, no tempo em que envelhecem.

Dessas versões mais radicais, em que a cigana surge como detentora ela mesma de poderes sobrenaturais, compactuando com o diabo, executando magias, bruxarias, depreendem-se outras em que este repertório de símbolos se dissemina com mediações, nuanças e metáforas, resultando versões enfraquecidas, mas nem por isso menores, que remetem igualmente a esse poderoso imaginário. A mesma mensagem pôde permanecer apesar da trans-

formação do código sobrenatural para um código sexual; a sedução diabólica exercida pela bruxa por meio de seu corpo demonizado, já apontada nas representações literárias, passa a uma sedução erótica propriamente carnal no mundo físico (por oposição ao metafísico). Já foi possível construir a representação da cigana no meio de uma roda de homens, seduzindo com sua dança e seu canto, a partir de elementos de distintos textos literários. Em outras versões observa-se essa representação dispensar o componente sobrenatural em favor de alusões a personagens laicos, como a prostituta. A conexão é claramente o erotismo feminino, isto é, a capacidade de seduzir os homens por meio de artifícios femininos neles exacerbados: as cores vivas (sobretudo o vermelho), a pintura, os gestos, o corpo em detalhes, umas usando poderes sobrenaturais, outros "apenas" carnais, mas cujo poder é comparável ao sobrenatural.

Visando tal acepção da cigana associada à prostituta, apresento outras versões do conjunto de obras literárias selecionado. Uma delas provém de uma cena do romance *Madame Pommery* de Hilário Tácito, pseudônimo de José Maria de Toledo Malta, que data de 1920 e expõe, a meu ver, uma cigana que freqüenta o circuito social da cidade:

> *Com voz, olhar e gesto de quem acorda de súbito Mme. Pommery exclamou balbuciante:*
> *Zoraida!!… — e olhava obliquamente para um certo ponto atrás de Mr. Defer. O imediato não tinha notícia alguma da cigana, nem dos serviços que prestara, de preceptora, à pequena Ida Pomerikowsky. Por isso não lhe bastaria o nome de Zoraida para explicar tamanho assombro de Mme. Pommery* […].
> *A Zoraida (porque era ela, nem mais nem menos) jantava maritalmente, do outro lado do salão, com um sujeito de barbicha, amarelento e muito chupado. Trazia, ela, na cabeça, um chapéu verde com duas plumas para a direita, uma verde, outra vermelha; da outra banda tinha fitas vermelhas e verdes, uvas e cerejas. Vestia uma espécie de saco de seda roxa, à moda do diretório, com a*

cintura à base dos seios, largos e pendentes. Muito decotada. Braços despidos. Nos dedos, nos punhos, no pescoço, nas orelhas, vistosa exibição de jóias de todo o feitio, com pedras enormes, azuis, vermelhas, verdes, brancas, amarelas, faiscantes à luz elétrica. A cara pouco mudara: cara morena de cigana. A grande novidade estava na burlesca sisudez com que se aplicava ao papel de dama respeitável, na presença do consorte presuntivo. Viu e reconheceu Mme. Pommery. (Tácito, [1920] 1997: 62, grifos meus).

Os contornos delineados dessa cigana sugerem que ela fora prostituta. A cena não revela essa informação salvo pela frase "A grande novidade estava na burlesca sisudez com que se aplicava ao papel de dama respeitável", que põe em xeque a postura de Zoraida. No romance entende-se que Madame Pommery, prostituta de luxo, aprendera com Zoraida as artes da sedução para o ofício. Apesar de a cigana simular uma "mulher de respeito" da alta sociedade, a descrição de seu trajar mostra continuidade em relação a outras descrições que também chamam a atenção para o colorido e exagerado vestir das ciganas. Assim, parece que a sexualidade é representada pela imagem da cigana exuberante. Como gíria, metáfora ou personagem, a cigana se imiscui em um universo cujos símbolos giram em torno da sexualidade, da sedução, do deslocamento em relação à norma. A prostituta aparece como uma versão feminina da marginalidade, outrora observada na representação do cigano ladrão.

De maneira ainda mais nuançada esta correlação entre cigana e prostituta emerge na linguagem corrente do Rio de Janeiro oitocentista. No romance *O cortiço*, de Aluísio Azevedo, contemporâneo a Machado de Assis, "cigana" é xingamento, sinônimo de mulher "oferecida", similar a "prostituta". Na narrativa, a portuguesa Piedade enfrenta a mulata Rita, que lhe "roubara" o marido:

– Muda-se não é verdade? Insistiu a outra [Piedade], *fazendo-se vermelha.*

> *– E o que tem você com isso? Mude-me ou não, não lhe tenho de dar satisfações! Meta-se lá com sua vida! Ora esta!*
> *– Com minha vida é que te meteste tu, cigana! Exclamou a portuguesa, sem se conter e avançando para a porta com ímpeto* […] (Azevedo, [1890] 1973: 200, grifos meus).

Não creio que seja necessário destrinchar o contexto histórico de Aluísio Azevedo para entender o papel que a representação da cigana desempenha nessa passagem. Para os propósitos deste estudo, basta compreender que o autor explora a concepção de um cortiço por meio do agrupamento humano que o constitui, fazendo uma reconstrução histórica que considera a linguagem coloquial usada na época. As figuras são tomadas como "tipos sociais" — o português da venda, o malandro, o capoeira, o português enriquecido, a mulata — e comportam-se de maneira estereotipada. Os diálogos atravessam o romance, dando-lhe o gosto do cotidiano: "para Rita todos os dias são dias santos! […] — Parece que o dinheiro lhe faz comichão no corpo! (idem: 52) Não bula hein?! (idem: 57) — Aquela mulher que entrou junto será casada com ele? — É de crer. — Ela me parece gente das ilhas — Eles o que têm é muito bons trastes de seu […] (idem: 64). As expressões usadas que caracterizam costumes de época permitem inferir o uso habitual de "cigana" como um xingamento para a mulher que não cumpre o papel de mulher "direita", virgem ou casada, fiel, dedicada ao marido etc. Dessa feita, o uso de tal expressão por Aluísio Azevedo, isto é, o fato dela aflorar na linguagem vulgar, mostra a profundidade que pode alcançar a representação da cigana no pensamento ocidental, e também especificamente no brasileiro.

Seja sob o código sobrenatural, seja sob o sexual, a mensagem transmitida é basicamente a mesma. É a relação com a alteridade o que se busca expressar sob distintos códigos. Na constelação em que convergem a cigana, a prostituta, a bruxa e a pomba-gira, configura-se uma imagem da *cigana*, que no entanto revela metonimicamente toda a representação mais geral dos

ciganos. Trata-se antes de uma radicalização da representação do que sua expressão parcial. Essas representações que articulam ciganas, bruxas e prostitutas supõem relações; mas a posição ocupada pelo cigano não é a do termo oposto, que resultaria em uma oposição binária entre o Ocidente e os ciganos. Antes, sob o código religioso, a posição antagônica é ocupada pelo diabo, e ao cigano cabe outra, intermediária, entre o mundo do inferno e o mundo dos vivos, por onde os ciganos são capazes de transitar. A cigana como uma variante da bruxa é quem pode percorrer os dois mundos mais radicalmente separados, a saber, o mundo da vida e o mundo da morte, como sugeriu Ginzburg sobre o vôo noturno. Mas a viagem da cigana não é idêntica ao vôo da bruxa; ela se insere num quadro mais vasto de representações dos ciganos, e não seria estranho formulá-la como um nomadismo extremado.

Sob o código religioso, alimentado pelo imaginário cristão, as oposições nas quais o cigano é termo mediador revestem-se de um conteúdo muito nítido: <bem/mal>, <mundo natural/mundo sobrenatural>, <vida restrita na terra/vida eterna no inferno>. E nesses pares de opostos o cigano encontra um terceiro lugar, pois ele é quem pode passar de um a outro sem prejuízo próprio. Contudo, ao evocar a alteridade, o cigano não preenche as posições estabelecidas ao termo contrário. Seu lugar é o do transiente, definido pela instabilidade e, portanto, o lugar da liminaridade. O "pânico de alvoroçada alegria" que causa a chegada de ciganos revela a ambigüidade que esse papel liminar infunde ao Ocidente; tornam-se temidos e evitados por virem do além, mas a curiosidade que exercem é igualmente forte e atrativa. O desconhecido que os ciganos representam é a um só tempo objeto de repulsa e desejo do ocidental.

E nesse campo ambíguo do cigano, o Ocidente identificou a ocultação. Na leitura da sorte, sobressai um saber dos ciganos ao qual o ocidental não tem acesso. Nas transações comerciais, a negociação gira em torno de pequenos blefes, que nada são senão formas de esconder algo; o espetáculo é a manifestação mais explícita de que o que se vê não é tudo, mas

apenas aquilo que os intérpretes querem que se veja. Não admira que o fraseado de Prebixim, de Guimarães Rosa, diga "é aquilo que a gente nem sabe", o "que não se vê". E, qual seria o sentido da sedução, senão o delicado jogo que consiste em insinuar algo sem de fato oferecê-lo? Um poema da fase tardia de João Cabral trabalha nas diversas manifestações desse mecanismo de ocultação exercido pelos ciganos. Trata-se de um trecho de *Andando Sevilha*, uma das últimas obras do autor.[84]

> Na cava, em Triana
>
> 1
>
> *De certo tua origem cigana, / ser de Sevilha, onde Triana,*
> *esse parecer de alma nua / sob as roupas mais folhudas,*
> *te dá a dupla desnudez / de teu falar e de teu ser,*
> *esse existir-se de alma nua / que as ciganas como sexua.*
>
> 2
>
> *Alma nua sob mil disfarces, / pois ser cigano força a abrigar-se*
> *Fora da lei, da identidade, / mesmo se habita uma cidade;*
> *Ser cigano é viver sob tendas / Até se debaixo de telhas,*
> *Um viver que a polícia não acha / mesmo se da rua e a casa saiba.*
>
> 3
>
> *Por isso no cante e no baile / eles tão nus conseguem dar-se.*
> *Ainda mais na língua em que falam: / fiapos de língua que disfarçam*
> *O esforço da existência alerta, / que fácil abre e nunca está aberta,*
> *Que se não tem dinheiro dá / e se tem não teme esmolar*
> (Melo Neto, [1987-9] 1995: 66-7, grifos meus).

Toda a construção do texto é pautada na contradição entre o que o cigano apresenta e o que há por trás do revelado. Em vários níveis João Cabral sintetiza o mecanismo do cigano com o mundo ao redor. A primeira estrofe trata da evidência da sensualidade da cigana, que está desnuda em seu ser e

falar, a despeito de qualquer roupagem "folhuda" e é "esse existir-se de alma nua / que as ciganas como sexua", o seu seduzir. Aquém da compreensão poética desse trecho, pode-se dizer que João Cabral confirma em sua versão a representação da cigana sensual, atraente. Mas a sedução está situada dentro de um sistema mais geral, que faz uso desse funcionamento que revela ocultando, e oculta revelando.

Na segunda estrofe torna-se mais evidente ser esse um traço distintivo: "ser cigano força a abrigar-se / fora da lei, da identidade / mesmo se habita uma cidade". A estrofe justifica a posição pouco transparente para o mundo exterior, como uma proteção. Estar "fora da lei" atende dois sentidos complementares: um deles é o uso comum, que designa a desobediência da lei, um criminoso; o outro, é o sentido literal, alguém que evita confrontar-se com a lei, alguém que está à margem do sistema, que não tem registros civis, enfim, que evita as relações que implicam o comprometimento burocrático com o Estado. Esconder a identidade, mais um dos artifícios desse mecanismo, aparece como uma estratégia de sobrevivência nessa cidade, onde se ocultam as tendas sob telhas ("a polícia não acha, mesmo se da rua e da casa saiba").

Há ainda um desdobramento desse mecanismo oscilante, na terceira estrofe. Sua língua em fiapos[85] esconde o "esforço da existência alerta". Novamente João Cabral caracteriza o universo dos ciganos sob permanente insegurança, dando justificativa à desconfiança e dissimulação diante do não-cigano. No último verso, aborda-se o dinheiro, cuja falta ou excesso podem igualmente ser disfarçados segundo a ocasião, como apresenta João Cabral, sinteticamente, "que se não tem dinheiro dá / e se tem não teme esmolar". A primeira frase refere-se, decerto, a uma doação entre ciganos, quando é preciso manter um status e, mesmo não tendo dinheiro (sobrando), se dá. A segunda, faz sentido na intersecção com a sociedade local, quando os ciganos, mesmo tendo casa, carro e ouro, não temem esmolar. Em ambas, entretanto, mantém-se a disparidade entre o que se apresenta e o que há de fato.

Esse complexo de ocultações que envolve a relação dos ciganos com o Ocidente encontra sua formulação máxima sob o código religioso. O oculto por excelência, na cosmologia ocidental, é o além, isto é, o reino da morte; os ciganos o conhecem e estabelecem com ele e com os seres que o povoam relações freqüentes, ao menos isto é o que as representações literárias ocidentais insistem em dizer. Assim, não será exagerado dizer que o Ocidente de que se está falando desde o início pode ser mais bem entendido se pensado como Ocidente cristão.

Em especial, a historiadora Laura de Mello e Souza (1986) mostra a continuidade observável entre o imaginário europeu pré-colonial e o imaginário colonial americano, no que concerne particularmente a crença nas bruxas. Tal passagem parece-me possível graças ao que a autora chama de Ocidente cristão, em que um enorme imaginário se desenvolvia em função da experiência com o desconhecido. Nesse período, diz a autora, "tiveram grande voga no Ocidente cristão as viagens imaginárias [...] viagens fantásticas para além do mundo conhecido" (Mello e Souza, 1986: 23). O encontro com novas culturas provocou fascínio, donde floresceu a curiosidade pelo canibalismo, o nudismo, a liberdade sexual, o erotismo, a poligamia, o incesto. Se este era o caldeirão de idéias que banhava a colônia e horrorizava os colonizadores (sobretudo os jesuítas), não deve surpreender que a leitura feita dos ciganos nesses tempos de fundação do Novo Mundo tivesse sido amplamente influenciada pelo pensamento e vocabulário religioso. Proponho, assim, que tal efervescência simbólica explica, por exemplo, em que medida o cigano viajante pôde fascinar a Europa do século XVII, sendo associado à bruxa em seus vôos noturnos e, em certo modo, mostrando-se equivalente aos "selvagens", ao menos na repetição dos atributos usados para caracterizá-los, como o canibalismo e o incesto.[86] A coincidência da instalação dos ciganos na Europa com a época das grandes navegações acabou por misturá-los ao turbilhão de novidades que atravessou o oceano e veio dar origem ao Novo Mundo. A idéia que temos deles até hoje não

pode ser separada de tal contexto, embora, mais tarde, o cigano acumulasse novos e sucessivos sentidos.

Enfim, ao largo desta análise centrada no código sobrenatural, pode-se verificar que a mensagem propagada pela representação do cigano é semelhante àquela expressa sob os códigos econômico e espacial. Em qualquer uma dessas metáforas, os ciganos evocam, a partir de seu lugar liminar e ambíguo, o papel da alteridade no pensamento ocidental. Por meio do cigano, depreende-se que a alteridade que interessa ao Ocidente é a de um saber outro; o conhecimento que não é apreensível pela ciência — saber da razão —, e que atua por mecanismos alternativos aos métodos científicos. Entretanto, esse conhecimento se mostra oculto ao ocidental, e é inteiramente identificado à alteridade, preenchida *neste* caso pela figura do cigano. Em sua versão laica ou religiosa, masculina ou feminina, o cigano aciona, diante do ocidental, mecanismos de ocultação, engano e sedução que sugerem ser ele detentor desse saber alternativo, capaz de lidar com os mistérios mais temidos.

Espelhamento no outro

IV. Nacional por subtração[87]

As considerações feitas até o momento podem gerar um certo desconforto por seu aspecto generalizante. Qual a vantagem de falar "dos ciganos" e "do Ocidente"? Há de fato algum ganho em tratar o tema dos ciganos de uma perspectiva tão ampla? Não teria sido o caso de circunscrever a discussão a um local determinado, por exemplo, ao Brasil? Antes de ser cobrada por ingenuidade na generalização — a qual, no entanto, levarei até o limite possível no epílogo desta dissertação — optei por acompanhar dois casos particulares da representação ocidental, como esboços do que seria uma análise que levasse em conta o contexto local para compreender a representação.

Pode-se perguntar por que não fazê-lo de antemão, isto é, por que não partir do particular para alcançar o mais geral? Creio que a resposta a essa indagação encontra-se no próprio material analisado. Tratando-se de um imaginário de *longa duração*, as referências ao contexto e ao universo simbólico que o originou só podem enriquecer a interpretação do sentido que as representações adquiriram no plano local. Quero dizer com isto que uma pesquisa centrada na particularidade da representação brasileira do cigano, por exemplo, não poderia ignorar o pano de fundo maior ao qual pertence. Contudo, o caminho que deu consistência a esse pano de fundo teve de ser trilhado, pois antes não havia senão uma mera suspeita de que ele existisse. A abrangência do escopo desta dissertação se justifica, assim, pela necessidade de criar um campo semântico a partir do qual se possam empreender novas indagações, mais pontuais e profundas, sobre contextos restritos.

Uma vez descoberta uma chave interpretativa para o *conjunto* de re-

presentações dos ciganos, pode-se tratar de relacioná-la a contextos circunscritos. Como forma de nuançar esse aspecto genérico das representações dos ciganos, e sobretudo buscando extrair dele um anseio propositivo, exporei sem demora dois casos que servem como contrapontos locais aos dados obtidos nas recorrências globais. Subentende-se, por certo, que tais contraexemplos não desmentem as conclusões gerais, e sim, reforçam-nas na medida em que dialogam com as mesmas.

Um primeiro esforço dirige-se a uma visão possível do cigano para pensar o contexto brasileiro. De novo, talvez incomode o recorte ainda amplo, mas a escala nacional é já um contraponto ao Ocidente e, neste caso, será baseado em uma análise já realizada com propriedade por Antonio Candido, o que livra da responsabilidade de novas generalizações. A idéia é refletir sobre o papel do cigano dentro da argumentação que o autor propõe para tratar a "dialética da malandragem". Sem ir mais fundo, adotarei suas premissas e demonstrações para situá-lo no campo semântico local.

A efervescência de alusões e referências ao contexto espanhol obriga uma atenção especial a suas singularidades, o que constitui o segundo contraponto à representação ocidental do cigano. Este conquistou ali um lugar diferenciado, tanto aos olhos dos espanhóis que se valeram deles para afirmar uma identidade própria, como aos olhos do restante do mundo, que identificou na Andaluzia um foco de ciganidade específico, ligado à música e à dança. A partir de representações literárias, pode-se efetivamente aferir uma continuidade identitária entre ciganos e Espanha. Nesse sentido, será interessante apreciar a representação dos ciganos na literatura do ponto de vista "nacionalista", isto é, como uma tentativa de forjar uma identidade nacional.

A. A MALANDRAGEM CIGANA

Em famoso ensaio de crítica literária escrito originalmente em 1970, "Dialética da malandragem", Antonio Candido propõe uma nova leitura do romance

Memórias de um sargento de milícias, de Manuel Antônio de Almeida — analisado por muitos autores (José Veríssimo [1894], Mário de Andrade [1941], Darcy Damasceno [1956]) —, desvendando em que consiste a impressão de realismo passada pelo romance. Afastando interpretações que viam nele um romance de costumes, ou um estilo picaresco, Antonio Candido mostra como a obra de Antônio de Almeida manifesta o realismo sob uma modalidade peculiar. Embora Leonardo, o protagonista, se assemelhe em vários aspectos aos pícaros espanhóis (de origem humilde, amável, risonho, vivendo ao sabor da sorte), falta-lhe um traço básico do pícaro típico, a saber, o choque áspero com a realidade: Leonardo nada aprende com a experiência. Em lugar do pícaro, Candido sugere chamá-lo *malandro*, ou melhor, "o primeiro grande malandro que entra na novelística brasileira" (Candido, [1970] 1993: 25). A astúcia pela astúcia define a gratuidade de suas ações e se soma a dois traços marcantes da atuação tanto de Leonardo pai como de Leonardo filho, cuja síntese encontra materialidade na figura do *trickster*;[88] são eles "a tolice, que afinal se revela salvadora, e a esperteza, que muitas vezes redunda em desastre, ao menos provisório" (idem: 27). A alegoria do *trickster*, como ente que oscila entre a tolice e a esperteza, a salvação e o desastre, será fundamental na interpretação da malandragem que opera nessa obra.

Tendo por base essas reflexões, Antonio Candido propõe que a integridade, e talvez o segredo da força e projeção no tempo, da obra de Manuel Antônio de Almeida se dá pela associação entre dois planos, um voluntário — a representação de costumes e cenas do Rio de Janeiro de uma determinada época — e outro na maior parte involuntário — baseado na dinâmica social do Brasil na primeira metade do século XIX. Entretanto, não se trata aqui de uma *reprodução* da realidade social, pois uma obra literária por mais realista que se pretenda jamais deve ser tomada como documento, em último caso, é pensada como uma testemunha, que implica uma subjetividade. Mas já se discorreu outrora sobre a concepção de Candido de crítica literária. Como disse, a relação que a literatura estabelece com a realidade pode

ser arbitrária e distorcida, estando livre para inverter, suprimir ou agregar elementos ao seu bel prazer. Os elementos sociais não devem, portanto, ser buscados na superfície da obra, mas na própria constituição de sua estrutura. Daí o elemento externo importar na medida em que se torna interno. Assim, o realismo de *Memórias de um sargento de milícias*, explícito no plano voluntário, que refaz um cenário de época, se firma de fato no plano involuntário, pela correlação que a estrutura do romance estabelece com a estrutura social.

O procedimento que aciona uma redução estrutural dos dados externos permite desenhar uma dinâmica própria do livro, definida pelo autor como a "dialética entre a ordem e a desordem". Esta atua como um princípio estrutural, manifestado nas relações humanas que constituem o romance. O sistema de relações dos personagens aponta para: "1) a construção, na sociedade descrita, de uma ordem comunicando-se com uma desordem que a cerca de todos os lados; 2) a sua correspondência profunda a certos aspectos assumidos pela relação entre a ordem e a desordem na sociedade brasileira da primeira metade do século XIX" (idem: 36). O autor cria uma gangorra que balança entre os dois pólos ordem/desordem, a partir da construção dos personagens: o pai vacila entre sua posição de oficial de justiça e seu amor transtornado por uma cigana; Leonardo, entre o amor de Luisinha — que representa a ordem, o casamento, a herança —, e o de Vidinha — a desordem, o prazer, o amor sem obrigações etc.; o major Vidigal expressa tal oscilação em seu corpo, quando é pego vestido com a casaca do uniforme, na parte superior, e seminu, de calção e tamancos, na parte inferior. Esse jogo dialético se articula solidamente no romance e funciona como correspondente do que se manifestava na sociedade daquele tempo. Dessa sorte, não é o uso de informações concretas que produz na ficção o senso da realidade, mas o que está por trás deles, isto é, o mecanismo que faz a sociedade e a ficção funcionar.

Mas então, como entram os ciganos nesta obra e nesta análise? O romance, em que o protagonista é identificado por Antonio Candido como um

trickster e é visto como representativo do mecanismo da sociedade brasileira, por coincidência, ou não, conta com a presença de ciganos em distintos momentos. Em um primeiro nível mais superficial, nota-se que o cigano é um entre outros "tipos sociais" da época em que se passa o romance, fato que pode ser comprovado pela documentação oficial e as descrições deixadas pelos viajantes. A obra se mostra particularmente preocupada com revelar fatos da realidade histórica sobre os ciganos, como quando comenta a sua numerosa chegada ao Rio de Janeiro do século XIX,[89] e a seguir a ocupação das imediações do Largo do Rossio. Manuel Antônio de Almeida faz uso de descrições etnográficas das vestimentas e adornos das ciganas, das festas e dos costumes dos ciganos, de resto, como faz com cada detalhe de toda a narrativa. Mas o lugar deles nessa obra, a meu ver, não se restringe a tal aspecto "externo". Deve-se procurar saber em que medida ele interage com o princípio dialético que dá peculiaridade ao romance.

Anteriormente, acompanhou-se a descrição que Antônio de Almeida faz dos ciganos, mas nada se disse acerca de seu lugar na narrativa. De uma maneira geral, as distintas aparições de ciganos no romance são secundárias para o enredo principal. Funcionam, assim, como detalhes que reforçam o argumento da narrativa, centrada sobre o personagem Leonardo. Logo no início (capítulo 4), Leonardo Pataca (pai do protagonista) encontra-se "lá pelas bandas do mangue da Cidade Nova [...] em uma sinistra morada [...] habitada por [...] um caboclo velho [...] que tinha por ofício dar *fortuna*". "Não era só a gente do povo que dava crédito às feitiçarias; conta-se que muitas pessoas da alta sociedade iam às vezes comprar venturas [...]". Tal era o caso do meirinho Leonardo Pataca, que fora ao velho caboclo para "tomar fortuna" e remediar o sofrimento que o amor a uma cigana lhe causava: "Não lhe fora difícil conquistar a posse do adorado objeto, porém a fidelidade, a unidade no gozo, que era o que sua alma aspirava, isso não o pudera conseguir: a cigana tinha pouco mais ou menos sido feita no mesmo molde da saloia[90]." Seguindo o romance, mais adiante (capítulo 6) aparece

o trecho já citado em que se apresenta a chegada da "praga dos ciganos".

> *Com os emigrados de Portugal veio também para o Brasil a praga dos ciganos. Gente ociosa e de poucos escrúpulos, ganharam eles aqui reputação bem merecida dos mais refinados velhacos: ninguém que tivesse juízo se metia com eles em negócios, porque tinha certeza de levar carolo. A poesia de seus costumes e de suas crenças, de que muito se fala, deixaram-na da outra banda do oceano; para cá só trouxeram maus hábitos, esperteza e velhacaria* […]. *Viviam em quase completa ociosidade; não tinham noite sem festa. Moravam ordinariamente um pouco arredados das ruas populares, e viviam em plena liberdade. As mulheres trajavam com certo luxo relativo aos seus haveres: usavam muito de rendas e fitas; davam preferência a tudo quanto era encarnado, e nenhuma delas dispensava pelo menos um cordão de ouro ao pescoço; os homens não tinham outra distinção mais do que alguns traços fisionômicos particulares que os faziam conhecidos. Os dois meninos com quem o pequeno fugitivo [Leonardo] travara amizade, pertenciam a uma família dessa gente que morava no Largo do Rossio, lugar que tinha por isso até algum tempo o nome de Campo dos Ciganos.* […] *como de costume, havia festa de ciganos (e este costume ainda hoje se conserva); faziam, dissemos, festa todos os dias, porém motivavam-na sempre. Hoje era um batizado, amanhã um casamento, agora anos deste, logo anos daquele, festa deste, festa daquele santo. Na noite de que tratamos havia um oratório armado, e festejava-se um santo de devoção; não lhe sabemos o nome* (Antônio de Almeida, [1855] 1998: 29-30, grifos meus).[91]

E ainda, a cigana que enamorara Leonardo pai volta à cena, quando este descobre que quem o substituíra fora o reverendo mestre-de-cerimônia da Sé:

> *Um dia que a pilhou de jeito à janela* [Leonardo Pataca] *abordou-a, e começou ex abrupto a falar-lhe deste modo:*

– Você está já em vida no inferno!… pois logo um padre?!..

A cigana interrompeu-o:

– Havia muitos meirinhos para escolher, mas nenhum me agradou…

– Mas você está cometendo um pecado mortal… está deitando sua alma a perder…

– Homem, sabe que mais? Você para pregador não serve, não tem jeito… eu, como estou, estou muito bem; não me dei bem com os meirinhos, eu nasci pra coisa melhor… […]

O Leonardo compreendeu que falando-lhe do inferno e em castigos da outra vida nada arranjava, e decidiu dar-lhe o castigo mesmo nesta vida (idem).

Dias depois, comemorava-se o aniversário da cigana; Leonardo armou uma confusão atraindo a atenção do Major Vidigal,[92] que acabou flagrando o mestre-de-cerimônias "em ceroulas curtas e largas, de meias pretas, sapatos de fivela, e solidéu à cabeça".

Antes de analisar como o cigano pode ser entendido a partir da dialética da ordem/desordem, presente no romance como um todo, será importante explicitar esta representação como uma versão das representações possíveis do imaginário ocidental, as quais, por sua vez, são passíveis de uma leitura e uma ressignificação locais. Em primeiro lugar, identifica-se a presença do imaginário inquisitorial tanto na acusação de feitiçaria do caboclo (embora a cigana seja apenas seu mote), como na discussão entre Leonardo e a cigana, em que o primeiro pragueja que, pelos pecados cometidos com um padre, ela viveria no inferno — cenário já conhecido de associação à cigana. A mulher cigana, como alhures, detém o poder da sedução — aliás, tão forte que é capaz de conquistar o padre —, e este se aproxima, não raro, aos poderes do diabo.

Por outro lado, as relações comerciais dos brasileiros com os ciganos são marcadas por suas típicas artimanhas e enganos, causando extremo desconforto aos locais. Tais casos expressam, também como versões, o imaginá-

rio sobre o roubo e o comércio anteriormente estudado e identificado em diversas partes do Ocidente. A alusão ao espetáculo se dá em dois momentos, quando se supõe "a poesia de seus costumes e crenças" deixada do outro lado do oceano, e nas inúmeras festas com músicas e danças, que, no entanto, são vistas como "ociosidade" e não com o fascínio, tal como encontrado em outros lugares. Tem-se ainda nesta obra a distinção entre as representações feminina e masculina dos ciganos; de um lado a sedução, explicitamente aquela em que se encanta mas não se entrega, e também próxima à representação da prostituta; e de outro, a "malandragem" no negócio.

Partes de um imaginário de *longa duração*, estas representações admitem, contudo, uma interpretação local, brasileira, que, aproximada à análise de Antonio Candido, permite compreender o lugar do cigano no romance e na representação da sociedade brasileira desse período. No contexto do Ocidente, o cigano ocupou um papel liminar que lhe conferia ambigüidade. Resta agora esclarecer de que maneira essa liminaridade se atualiza na dinâmica do romance. Esta transposição, parece-me, deve ser feita estruturalmente, isto é, procurando correspondência entre as relações que o cigano estabelece nas representação ocidentais e as relações que dão sentido ao romance.

O elemento cigano tem um papel claro a desempenhar nessa narrativa movida pela oscilação entre a ordem e a desordem. Os ciganos parecem alimentar o motor da máquina da desordem em relação à ordem. Eles chegam para desequilibrar um *status quo*, fazendo uso dos atributos que os caracterizam. A velhacaria e a esperteza, neste contexto, podem ser equiparados à malandragem que está no horizonte das ações do protagonista. A cigana, por sua vez, se vale de suas qualidades femininas para romper com a harmonia das posições representadas pelos personagens que seduz e, com isso, também subverte a ordem. Os ciganos contribuem, desse modo, para reforçar o lugar de intermediário social que o próprio protagonista ocupa. A ambigüidade representada por eles funciona como um dos catalisadores da ambigüidade entre ordem e desordem da sociedade em questão, representada pelo malandro.

Esta constatação acena para uma nova chave interpretativa com relação aos ciganos no seio do cenário brasileiro. Se é possível afirmar em um plano mais global que o cigano é um mediador, em certas circunstâncias, esta qualidade toma uma conotação local, e o cigano pode ser pensado como um análogo do malandro, um intermediário específico da sociedade brasileira. O malandro, porém, não é um personagem isolado na obra de Antônio de Almeida. Ele trilha uma longa trajetória na literatura brasileira e talvez sua manifestação mais marcante seja na personagem Macunaíma, da obra homônima de Mário de Andrade [1928].[93] Poder-se-ia arriscar uma aproximação entre as extraordinárias viagens de Macunaíma e a idéia de um nomadismo extremo permeado da diversidade que o contato com distintas culturas proporciona, mas não se tem, por ora, elementos suficientes para sustentar nada parecido. Assim, sugiro permanecer com o conjunto de obras selecionado, propondo uma leitura interessada do trecho de Aluísio Azevedo, já citado, que pode corroborar a associação entre o cigano e um mediador tipicamente brasileiro.

Em *O cortiço* [1890], a portuguesa Piedade acusa a mulata Rita de "cigana", sugerindo com isto uma atitude libertina. Ora, sem entrar na extensa discussão racial inaugurada pelas teorias evolucionistas, deterministas e racialistas, do final do século XIX, pode-se sugerir que o mulato ocupa uma posição intermediária e por isso mesmo ambígua no pensamento brasileiro. A mestiçagem, que até o início do século XX mostrava-se um verdadeiro problema para as elites do Brasil — da medicina ao direito, não houve quem deixasse de opinar sobre seus prejuízos à nação — ganha uma nova versão, não mais detratora, mas moral e nacional na "malandragem". Nas personagens de Macunaíma ou de Zé Carioca, o papagaio de *Alô amigos* [1942], da Disney, se reconhecia "uma espécie de síntese local, ou ao menos uma boa imagem a ser exportada" (Schwarcz, 1995: 51). A busca de uma nova identidade nacional, outrora associada ao indigenismo romântico forjado pelas elites que cercavam D. Pedro II, foi empreendida pelo governo do Estado Novo,

que encontrava no mestiço um ícone potencial. Lilia Schwarcz mostra como nesse período se oficializaram elementos culturais antes repreendidos: "Afinal, o samba, a capoeira, o candomblé, a mulata e o malandro carioca são, em graus diferentes, transformados em ícones nacionais, produzidos e reproduzidos interna e externamente" (idem: 58).

Entre o malandro Leonardo e a mulata Rita há, portanto, um pano de fundo comum. Ambos representam personagens ambíguos e, ao mesmo tempo, servem potencialmente de signo à construção de uma identidade própria brasileira. Sob esse aspecto, parece interessante pensar a aproximação do cigano a tais personagens. Ao que tudo indica, o cigano, que no plano mais geral é um mediador, desempenha aqui a mesma posição estrutural, impregnada, contudo, de um conteúdo particular. Contribuindo para a construção de um universo simbólico ambíguo, o cigano é apropriado para pensar a identidade brasileira.

Sem deixar de ser um índice de alteridade, no Brasil, o cigano pôde alcançar um status simbólico distinto, justamente pelo fato de a representação da identidade brasileira ter por base a alteridade negra e indígena em relação ao branco europeu. Assim, foi possível vê-lo na chave local junto ao malandro e à mulata, intermediários sociais que são chamados a representar essa sociedade plural. É claro que não se pretende aqui concluir que o cigano na realidade é ícone da sociedade brasileira, pois seria de fato um tanto descabido. Não é disso que se trata. Diferente do índio no romantismo, o cigano é um cúmplice da estrela principal, o malandro, o mestiço ou a mulata. A idéia aqui, portanto, é antes nuançar a representação universal do estrangeiro genérico, e mostrar como o elemento estrangeiro pode ser realocado e ressignificado, passando a fazer parte de um novo universo simbólico local. Com efeito, creio que o cigano permanece nessas representações como alteridade, mas por vezes para afirmá-la no interior de uma identidade, conforme se vê no caso brasileiro, em determinado contexto.

A analogia com a mulata e o malandro, nos anos 30 e 40, sugere ainda

uma reflexão que não se poderá desenvolver aqui, mas é fundamental tê-la presente. Aproximar essas figuras como elementos nacionais não as torna menos suscetíveis de preconceitos e medidas sociais efetivas em seu cotidiano. Não é preciso alongar demonstrações para dizer que o preconceito racial opera habitualmente em relação ao negro e ao mulato, e algo similar, com as devidas proporções, ocorre em relação ao cigano. Há uma série de estudos sobre as discriminações sofridas pelos ciganos não só no Brasil, e as difíceis condições de vida que enfrentam, muitas vezes, por não se alinharem à oficialidade da moradia, da escolarização, da língua etc.[94] Mas, esta é uma questão posta em outro plano, e não solapa o que se pôde apurar no nível do imaginário. Ao contrário, creio que o mapeamento do imaginário é uma maneira poderosa de mostrar como foi se criando, e a força que resultou ter, um determinado conjunto de idéias sobre os ciganos, por meio das quais o Ocidente continua operando até os dias atuais no cotidiano com eles. Sem o intuito único de denunciar as medidas de repressão aos ciganos, este texto parece-me imerso nessa questão política, e ajuda a compreender o mal-estar que esses grupos nômades causam aos ocidentais.

b. Andaluzia, quando o nômade cria raízes

Diferentemente do exemplo brasileiro, o cigano na Espanha não aparece como um apêndice que dá reforço simbólico para a construção de uma identidade nacional centrada em outra figura; ali ele ocupou o centro do palco e foi tomado por ícone nacional. À semelhança do mulato e do malandro Zé Carioca no Brasil de um certo período, o cigano é reconhecido externamente como símbolo da identidade espanhola e, mais especificamente, andaluza. No conjunto de textos analisados, a Espanha foi uma referência para caracterizar seja a proveniência dos ciganos, seja o cenário em que a ação se desenrolava. Todo o romance de Merimée se passa na Andaluzia e Carmen, sua protagonista, constituirá, com a adaptação de Bizet para ópera [1875], a síntese do imaginário feminino espanhol. Esmeralda, de Vic-

tor Hugo, e as ciganas de Gil Vicente são também ciganas andaluzas em viagem. Em *O guarani*, há uma alusão à procedência certa dos ciganos: "sobre uma cômoda, via-se uma dessas guitarras espanholas que os ciganos introduziram no Brasil quando expulsos de Portugal" (Alencar, [1857] 1975: 13). Os versos tardios de João Cabral de Melo Neto de *Sevilha andando* (1987-93) e *Andando Sevilha* (1987-9) fazem explícita referência ao universo cigano que se imiscui no andaluz.

Igualmente, o cenário da cigana no centro da roda, reconstruído por Raduan Nassar, remete ao contexto espanhol, ao imaginar nos gestos da personagem as palmas e as castanholas próprias do *flamenco*. Ao que parece aquela "célula" que se identificou em diversos textos, em que há uma mulher cigana que dança e canta e, ao seu redor, um círculo de homens "enfeitiçado" por ela, é, em boa parte das vezes, uma alusão ao *flamenco* e, portanto, à Andaluzia. Mas em que consiste esse universo simbólico andaluz ligado à música e aos ciganos?

A relação com a música é um traço encontrado entre os ciganos também no Leste Europeu, onde, como já foi dito, incorporaram estilos musicais dos lugares em que passaram. O que hoje é conhecido como *flamenco*[95] tem sua origem no *cante jondo,* um estilo musical que se formou na Andaluzia com a colaboração de elementos do canto litúrgico bizantino e da invasão árabe em 711 — e também possivelmente da música hebraica —, amalgamados pelos ciganos (Gibson, 1998: 182; Vaux de Foletier, 1970: 135). A *siguiriya* (um dos três estilos de *cante jondo*) constitui, segundo Miguel de Falla — primeiro estudioso do estilo — a forma arquetípica do gênero, "o fio que nos une ao Oriente impenetrável" (apud Gibson, 1998: idem). Segundo Bernard Leblon (1990a), embora usando elementos da cultura local, os ciganos parecem preferir instrumentos afins ao padrão instrumental da Índia e de outras terras do leste.[96]

Mas foi o poeta espanhol Federico García Lorca, amigo de Falla, quem colaborou definitivamente para a associação do universo artístico do cigano





à Andaluzia e ao *flamenco*, com a obra *Romancero gitano*. Considerado o livro "mais lido, mais recitado, mais analisado e mais célebre de toda a literatura espanhola" (Gibson, 1998: 214),[97] o *Romancero gitano*, escrito entre 1924 e 1927, apresenta uma série de 18 *romances*[98] que resulta num "canto andaluz, no qual os ciganos servem de estribilho" (Lorca apud Gibson, 1998: 212). Por meio da alternância e da interação do cotidiano e de uma dimensão mítica, episódios como o falecimento de uma criança, o choro das ciganas, a luta entre ciganos, a eminente morte do cigano na casa do pai de sua amada, a possessão de uma cigana, a conquista amorosa, o desencanto e a solidão angustiada, o ritual na rua, o anúncio da concepção, a contraposição entre o cigano e a guarda civil, o oráculo e as superstições etc., enfim, uma multiplicidade de elementos da cultura são tecidos, resultando numa visão bastante complexa do arcabouço cultural desses ciganos. Mas não cabe aqui alongar uma análise da obra; esta interessa na medida em que evidencia o esforço de Lorca, no início do século XX, de enaltecer essa cultura para tomá-la como referência à identidade cultural espanhola. Esta operação não foi, entretanto, trivial. Em seus *romances*, Lorca se apóia no imagi-

À esquerda, Federico García Lorca, *Soledad Montoya*, 1930; à direita, *Verde que te quiero verde*, 1930, ilustrações do autor para a obra *Romancero gitano* [1924-7].

nário ocidental para então deixar passear sua poesia mítica, que entrelaça mundos em um plano metafórico, sugerindo novas relações entre o elemento nacional e o cigano. Outras obras apontam para uma identidade entre a Espanha e os ciganos, mas na obra de Lorca tal associação se dá de maneira explícita e eminentemente política. Por esse motivo, proponho um curto passeio por alguns trechos dos poemas de Lorca, buscando extrair deles o que o autor considera relevante para pensar a identidade espanhola.

Os ciganos aparecem na poesia de Lorca como personagens de um mundo mítico. É incerto se as referências do mundo sobrenatural (quando, por exemplo, lua e o vento são personificados) são parte da cosmologia dos ciganos ou recursos poéticos. Desta maneira, Lorca suspende o olhar sobre os ciganos para um nível extracotidiano, para um estado em que prevalece a imaginação. A singularidade do texto encontra-se na apresentação de fatos cotidianos — como a briga e o amor — imersos em elementos cósmicos. Por outro lado, sobressai como representação desses ciganos uma certa lei interna, que não diz respeito à sociedade espanhola. A honra é um valor primordial que aparece para avaliar e organizar as relações amorosas e de poder entre ciganos. Em *La casada infiel*, um cigano narra sua desilusão com a cigana que levara ao rio, pensando que era moça solteira, mas ao saber que tinha marido, é obrigado a mostrar sua honra de "cigano legítimo":

> *Y que yo me la llevé al río/ creyendo que era mozuela, / pero*
> *tenía marido.* […] /
> *Yo me quité la corbata. / ella se quitó el vestido./ Yo el cinturón con revólver. /*
> *Ella sus cuatro corpiños./* […] *No quiero decir, por hombre, /*
> *las cosas que ella me dijo. /*
> *La luz del entendimiento / me hace ser muy comedido. /*
> *Sucia de besos y arena, yo me la llevé al río. / Con el aire se batían*
> *las espadas de los lirios. /*
> *Me porté como quien soy. / Como un gitano legítimo. / La regalé un costurero /*

grande de raso pajizo, / y no quise enamorarme / porque teniendo marido / me dijo que era mozuela / cuando la llevaba al río (Lorca, [1924-7] 1998: 27-9, grifos meus).

Nesse poema a atmosfera onírica abriga uma série de descrições que caracterizam os ciganos. Os trechos grifados são particularmente enfáticos na construção de uma identidade masculina. O *hombre*, o *gitano legítimo*, se afirma por meio de um figurino claro: a gravata e o revólver. No episódio, o cigano defende-se do perigo de amar uma cigana casada: homem que é, não pode por ela se apaixonar. Esta imagem é ainda mais forte nos poemas *Reyerta* (disputa), *Prendimiento de Antoñito el Camborio en el camino de Sevilla* e *Muerte de Antoñito el Camborio,* que descrevem brigas entre dois bandos de ciganos:

En la mitad del barranco / las navajas de Albacete, / bellas
de sangre contraria, /
relucen como los peces. […] / * / *El juez, con guardia civil,*
por los olivares viene. /
Sangre resbalada gime / muda canción de serpiente. / Señores
guardias civiles: /
aquí pasó lo de siempre. / Han muerto cuatro romanos / y cinco cartagineses.
(Reyerta)

Antonio Torres Heredia, / Hijo y nieto de Camborios, / Con una
vara de mimbre /
Va a Sevilla a ver los toros. / […] *Y a la mitad del camino, /*
bajo las ramas de un olmo, /
guardia civil caminera / lo llevó codo con codo […] *Antonio, quién eres tú? /*
Si te llamaras Camborio, / hubieras hecho una fuente / de sangre,
con cinco chorros. /

Ni tu eres hijo de nadie, / ni legítimo Camborio. / ¡Se acabaron los gitanos / que iban por el monte solos! / Están los viejos cuchillos / tiritando bajo el polvo.
(Prendimiento de Antoñito…)

Bañó con sangre enemiga / su corbata carmesí, / pero eran cuatro puñales y tuvo que sucumbir. […] *¿Quién te ha quitado la vida / Cerca del Guadalquivir? / Mis cuatro primos Heredias /*
Hijos de Benamejí. / […] *Y cuando los cuatro primos / llegan a Benamejí, / voces de muerte cesaron / cerca del Guadalquivir*
(Muerte de Antoñito…) (idem, grifos meus).

Mais uma vez as armas — agora a navalha, a faca e o punhal — marcam o universo masculino dos ciganos, junto ao "sangue inimigo", ao "sangue contrário". Ainda, a entrada em cena da justiça espanhola se segue de um distanciamento em relação à justiça dos ciganos. O juiz observa, de fora, o resultado de uma lei que opera em paralelo, confirmada pela dimensão cotidiana do evento ("aquí pasó lo de siempre"). Em *Prendimiento…* o autor mostra uma polícia arbitrária, que prende o cigano Antônio Torres Heredia "na metade do caminho". O narrador, um cigano onipresente, acusa-o de não ter agido como um "legítimo Camborio", isto é, de não ter matado o guarda civil que o prendeu, fazendo dele uma "fonte de sangue". A voz que lamenta a perda da tradição dos ciganos ("¡Se acabaron los gitanos / que iban por el monte solos! / Están los viejos cuchillos / tiritando bajo el polvo.") reforça que o lugar da identidade masculina é a honra. A existência desta como definidora do indivíduo e do grupo, entretanto, não é novidade para boa parte do Ocidente: a honra defendida no duelo entre cavalheiros, disseminada por exemplo na Europa napoleônica,[99] não é tão distinta das disputas travadas entre ciganos nos poemas de Lorca, sobretudo quando a motivação é uma mulher. Desse modo, creio que ao jogar luz a certos aspec-

tos da moral e da vida dos ciganos, Lorca termina por conformar um imaginário masculino viril e honrado que serve de paradigma ao espanhol. Há uma definição nítida das funções masculinas e as femininas, e uma moral rígida que as regula.

No *Romancero*, as ciganas aparecem freqüentemente associadas à sedução. São, nesse sentido, versões da representação ocidental analisada anteriormente, mas que admitem uma leitura diversa quando dispostas no contexto local espanhol. Em *La casada infiel*, a cigana dissimula seu casamento e seduz o cigano, deixando-se levar ao rio. Outras duas personagens, a Monja gitana e Preciosa, são retratadas em fantasias sexuais:

> *Por los ojos de la monja / galopan dos caballistas. / Un rumor último y sordo /*
> *le despega la camisa, / y al mirar nubes y montes / en las yertas lejanías, /*
> *se quiebra su corazón / de azúcar y yerbaluisa.*
> *Pero sigue con sus flores / mientras que de pie, en la brisa, /*
> *la luz juega el ajedrez / alto de la celosía.*
> (La monja gitana)

> *Su luna de pergamino / Preciosa tocando viene* […]
> *En los picos de la sierra / los carabineros duermen /*
> *Guardando las blancas torres / donde viven los ingleses* […].

> *Su luna de pergamino / Preciosa tocando viene /Al verla se ha levantado /*
> *el viento que nunca duerme. / San Cristobalín desnudo, lleno*
> *de lenguas celestes, /*
> *mira a la niña tocando / una dulce gaita ausente.*

> *Niña, deja que levante / tu vestido para verte.*
> *Abre en mis dedos antiguos / la rosa azul de tu vientre.*

Preciosa tira el pandero / y corre sin detenerse.
El viento-hombrón la persigue / con una espada caliente.

¡Preciosa, corre, Preciosa, / que te coge el viento verde!
¡Preciosa, corre, Preciosa! / ¡Míralo por donde viene! […]
(Preciosa y el aire)

O universo feminino é radicalmente separado do masculino em todo o *Romancero gitano*. Como em representações de outras obras literárias, a mulher cigana é erotizada, mas nestes dois casos ela aparece em uma situação passiva na relação com o homem, e não como a mulher sedutora que manipula os homens ao seu redor. Além disso, em relação às representações analisadas, no livro de García Lorca, o narrador não é o ocidental enfeitiçado que descreve seu objeto de desejo. O ocidental — os policiais e os ingleses — está deslocado, está fora da cena, deixando todo o foco para Preciosa e o "vento verde".

Não há de ser coincidência, por outro lado, o uso do mesmo nome próprio da cigana de Cervantes. Lorca escolhe o nome Preciosa e a acompanha de um instrumento musical já conhecido, o pandeiro. O autor apropria-se da idéia da cigana-artista que seduz, mas altera substancialmente o sentido ao radicalizá-lo. Preciosa é decerto objeto de desejo, mas aqui não é o centro de uma roda de locais, e sim de um personagem cósmico, o vento que a persegue. O "vento verde" pode ser interpretado como um cigano genérico, no qual é a virilidade que dá o colorido.[100] Se nos outros textos a sedução era um mecanismo de ocultação e se entrevia na descrição absorta das partes do corpo, aqui ela é crua e direta. Lá, um desejo passivo de espectador; aqui, um desejo em ação, que se atira agressivamente contra seu alvo. Todo o *Romancero* pode ser relido nesta chave que lança mão de elementos do imaginário ocidental sobre os ciganos para reordená-los, invertê-los, radicalizá-los. Com o enaltecimento da cultura cigana, o que Lorca promove é uma reviravolta nos valores que servem de base à identidade espanhola.



A esse respeito colabora o crítico literário Fernandez de los Ríos (1986) com uma interpretação do *Romancero gitano*, mostrando como o título carrega em si a contradição entre cigano e sociedade espanhola: *romancero* é uma categoria literária que se consolida no final do século XIV, em forma de *cantares*. A partir do século XVI, ele passa da expressão oral para a escrita e é absorvido do âmbito popular pela elite cultural; os grandes poetas espanhóis apropriam-se desse estilo e fundam uma tradição. A imagem do *romancero* é, portanto, a de um elemento fincado nas profundezas da cultura espanhola, com uma estabilidade enraizada há séculos. Em contraste com o fixo, aparece o *gitano*, personagem móvel por excelência, nômade, vagante. O cigano está em toda parte e não trava compromisso com o território. A oposição entre a significação do *romancero* e a do *gitano* fica explícita: o espanhol *versus* o não-espanhol; o entranhado *versus* o errante; o enraizado *versus* o flutuante. Esse título teria, desta forma, uma ação de síntese do livro, antecipando a dualidade de opostos que está presente na série de poemas. Tal cadeia de antinomias, entretanto, serviu a Lorca para propor uma representação alternativa de seu país, ao ver no cigano a essência de sua cultura.

Gustave Doré. Cavernas ciganas no Sacro Monte, Granada, 1862.
(I.C. Daviller. *L'Espagne*. Paris, 1874 apud Fraser, 1992: 209).

> *El libro* [Romancero gitano] *en conjunto, aunque se llame gitano, es poema de Andalucía; y lo llamo gitano porque el gitano es lo más elevado, lo más profundo, más aristocrático de mi país, lo más representativo de su modo y el que guarda el ascua, la sangre y el alfabeto de la verdad andaluza y universal* (Lorca apud Gibson, 1998: 212).

Diferente do texto de Cervantes, em que se intui a identidade entre ciganos e a Espanha, mas, devido ao contexto histórico em que vivia, tal formulação é anulada (Preciosa, a menina dos olhos, no final "desvira" cigana e volta a ser nobre espanhola), a poesia de Lorca sustenta a ciganidade como traço metonímico espanhol. No trecho acima essa intenção se explicita com os atributos de aristocracia e profundeza da cultura cigana para representar o nacional espanhol. Entretanto, cabe notar que esta é *uma* das identidades reivindicadas para representar a Espanha. Certamente, em outros movimentos e épocas outras regiões e culturas foram acionadas para representar o país todo. Por sinal, o intuito não é chegar a uma conclusão sobre a identidade espanhola, mas apresentar a existência de uma leitura interessada dos ciganos a partir de um contexto local. Tal identidade entre Espanha (Andaluzia) e os ciganos antecedeu e ultrapassou a Lorca, às fronteiras da Espanha, e se disseminou largamente, como demonstraram as referências de outros autores.

Nos dias atuais, a música espanhola, para quem é de fora, é definitivamente o *flamenco*; a imagem da mulher espanhola pintada em cartazes "para turista ver" é fortemente inspirada na cigana Carmen, de Bizet, linda e sedutora que dança e toca castanholas. O cigano, por outro lado, é representado sob o signo da virilidade, da coragem e da honra, associado também a um outro ícone nacional, o *torero*.[101] Juntas, estas figuras revelam a essência de representação máscula do homem espanhol.

A análise de dois casos particulares tão diversos[102] fornece a este estudo uma precaução importante diante de uma generalização ocidental. Cada um deles mostra como é possível, a partir de um mesmo conjunto de obras, empreender leituras diferentes segundo a perspectiva que se escolhe abordar. Sem contradizer as representações encontradas no âmbito vasto do Ocidente, tanto o contexto brasileiro como o espanhol realizam interpretações particulares, e cada um deles a seu modo. Embora em ambos casos o horizonte em questão seja a definição de uma identidade nacional, o cigano serve a interesses completamente distintos. No caso espanhol, busca-se nele o valor do próprio espanhol, pela virilidade do homem, a exuberância da mulher e a arte musical do grupo. No caso brasileiro, tudo ocorre ao contrário; não se reconhece nos ciganos uma qualidade positiva, por contraposição, são as vigarices e a sedução que fazem deles bons análogos do malandro e da mulata, estes sim, ícones nacionais dessa sociedade plural e permanentemente oscilante entre a ordem e a desordem. O cigano, como signo de alteridade, ao se deixar apropriar de formas tão diferentes, comprova nesses exemplos sua ambigüidade.

Se o intuito maior foi percorrer as recorrências que aparecem de um modo geral nas representações de ciganos na literatura ocidental, ele não significou o atropelo de perspectivas locais, mas, antes, o pano de fundo por cima do qual estas se desenvolvem dialeticamente. Contudo, a maneira com que apresentei questões locais não deve ser pensada senão como esboço de temas a serem ainda desenvolvidos. Creio que muitas outras reflexões podem ser encaminhadas tendo em vista a ressignificação local da representação do cigano. Aí estão apenas meus motes inspiradores.

Epílogo — Obliqüidades ciganas

Uma vez conhecida a existência de expressões particulares do imaginário ocidental dos ciganos, caberia agora voltar às generalizações, e tratar de desvendar nelas um *sentido* comum.[103] Não basta dizer que os ciganos são vistos como ladrões, leitores da sorte, artistas e estrangeiros. É preciso esclarecer o que esse complexo de idéias significa para o Ocidente. Proponho, assim, retomar as reflexões deixadas em aberto no final de cada um dos três primeiros capítulos para empreender, finalmente, uma generalização conjunta das representações ocidentais do cigano. O método deixa de lado idéias referentes a perspectivas locais, para se centrar com mais ênfase na *lógica* que opera nas representações ocidentais dos ciganos.

Foram identificados ao menos três distintos códigos para expressar o lugar do cigano no imaginário ocidental. No primeiro capítulo, pelo código econômico, isto é, pela noção de trabalho, mapearam-se as situações em que o cigano irrompe na literatura exercendo determinadas atividades profissionais com os ocidentais, sejam estes seus adversários comerciais, espectadores ou vítimas de roubo. Em comum, essas atividades apresentaram um mecanismo de ocultação que converge para o lugar de alteridade, diante do qual o Ocidente sente desconfiança, medo e curiosidade. No capítulo seguinte, a relação com a alteridade expressou-se sob o código espacial ao definir o cigano como um estrangeiro por excelência. E, por fim, no terceiro capítulo, o código sobrenatural desvela a radicalização dessa alteridade, e o cigano passa a representar a transição entre o mundo terreno e um outro, sobrenatural, identificado com o inferno e a morte.

Resta agora lidar simultaneamente com os três códigos, mostrando como são todos eles transformações de uma mesma estrutura, constituída por feixes de relações. Espera-se chegar a uma relação ampla e sintética que dê conta de explicá-los, como partes de uma mesma representação. Qual afinal a mensagem transmitida por esses códigos? O que há de comum a cada representação do cigano ligada à adivinhação, à dança, ao roubo, ao comércio, ao medo, à desconfiança…? E a que questão fundamental do pensamento ocidental ela vem responder?

Antes de mais nada, é preciso afastar um possível mal-entendido. Este grande mergulho nas representações de ciganos na literatura pode ter dado a impressão de que o cigano está em toda parte, e que, portanto, não se entende como não foi percebido antes. Nem tanto, mas nem tão pouco. Desvelado o universo simbólico por trás dos ciganos, a partir de algumas obras literárias, não se pode deixar de lembrar que sua presença, salvo raras exceções, é *secundária* no contexto mais amplo das obras. Com efeito, não procede afirmar a existência de uma temática cigana na literatura ocidental. O que procurei fazer, de um modo geral, foi uma arqueologia dos elementos que constituem a imagem do cigano em obras selecionadas na literatura, para dali depreender o seu lugar, ou lugares, no imaginário ocidental. Ainda que sua participação pareça por vezes insignificante, o fato do cigano se manifestar em pequenos detalhes das cenas, em obras tão diversas da literatura ocidental, não reduz sua força simbólica; ao invés disso, pode ser considerado, sob certo ponto de vista, uma vantagem. Eis o que ensina o método indiciário, lembrado por Carlo Ginzburg [1986].

Segundo o historiador italiano, no final do século XIX, havia uma grande preocupação em distinguir um quadro verdadeiro de uma cópia falsa. Uma série de artigos sobre pintura italiana apareceu propondo um método para decifrar a autenticidade e autoria dos quadros. O médico Giovanni Morelli, seu idealizador, pretendia identificar o verdadeiro pintor de um quadro baseando-se não, como se fazia, nas características mais vistosas,

portanto mais facilmente imitáveis dos quadros, mas, pelo contrário, examinando "os pormenores mais negligenciáveis e menos influenciados pelas características da escola a que o pintor pertencia: os lóbulos das orelhas, as unhas, as formas dos dedos das mãos e dos pés" (Ginzburg, [1986] 1999: 145). Os detalhes tinham sua vez de falar. Este método dedicado à pintura foi associado por Ginzburg a dois famosos investigadores do desconhecido: Sherlock Holmes e Sigmund Freud. O primeiro seguia vestígios e pegadas, o segundo, atos falhos.

Esses especialistas dos detalhes sugerem, seguir pistas, sintomas, indícios, signos, para decifrar o que não se dá a ver nos traços mais visíveis da experiência humana. Aliás, o que está devidamente ocultado. Tal método utilizado para adentrar o desconhecido e o oculto, relacionado ao detalhe, cai como uma luva para pensar o universo dos ciganos em nosso imaginário; sua ínfima, mas reveladora presença; seu lugar do não dito, mas latente. Contudo, o que significa dizer que os ciganos, na literatura, constituem detalhes reveladores de nosso imaginário? Não se concederia com isso demasiado encargo a essas figuras *desprezíveis*? O conjunto de representações aqui analisadas não permite ignorar a força do universo simbólico sobre os ciganos que opera em nosso pensamento (e, por extensão, em nossa literatura), observável a partir de elementos aparentemente insignificantes. Mas se a forma condiz com o método indiciário, o que dizer do conteúdo que se espera desses pequenos sinais? São eles de fato denunciadores de aspectos fundamentais de nossa experiência? Eis o desafio. O caminho percorrido foi atrás vestígios disponíveis e pôde, a partir deles, desvelar um campo semântico mais amplo, ratificando o método proposto por Morelli.

E então, o que dizem os ciganos? Se são metáforas, o são para dizer o quê? O que há por trás de sua insistente e sutil infiltração em nosso imaginário? Para refletir sobre tais indagações, creio indispensável voltar às relações extraídas da literatura, e tratar de vê-las em conjunto, a fim de encontrar um

plano mais geral em que elas dialoguem. Os elementos encontrados dispersos, quando apreendidos no conjunto das versões, conformam um universo simbólico. Cada obra literária soma ao universo geral uma porção de significação e o limite da busca de novas versões se impõe quando um esboço razoável das recorrências pode se erigir a despeito das variações. Dessa maneira, nem todas as relações aparecem em todas as obras, mas estão nelas implícitas, pois um mero elemento remete, na verdade, a todo o conjunto de relações. Assim é que a singela seqüência de frases de Machado de Assis sobre o olhar de Capitu concentra um enorme imaginário de bruxas e diabos, que reverbera em outras representações de formas mais descritivas e complexas ou igualmente sorrateiras. Se for possível encontrar algo que expresse a essência dessas relações criadas entre o Ocidente e o cigano, presente a cada vez que um ocidental qualquer pensa ou se defronta com um cigano, o objetivo terá sido alcançado. E penso que o estruturalismo é ainda o melhor instrumento para lidar com este gênero de problema, guardadas as especificidades do material selecionado nesta dissertação.

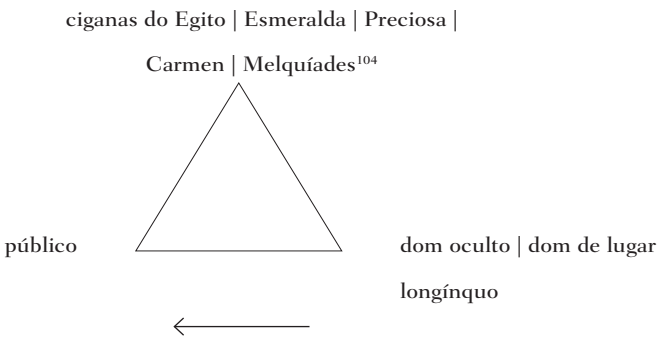
As representações do cigano encontradas na literatura ocidental configuram um grupo de transformações, no qual se pode identificar ao menos três aspectos distintos: a armadura — conjunto de propriedades que se mantêm invariáveis em duas ou mais versões —, o código — o sistema de funções segundo o qual se expressam essas propriedades — e a mensagem — o conteúdo transmitido. Viu-se, por etapas, como a relação entre o ocidental e o cigano se expressa sob os códigos econômico, geográfico e sobrenatural, mas não se deu ainda a devida atenção à transformação de um código em outro. Partindo das relações dadas na literatura, procurarei abstraí-las gradativamente, em busca da constância por detrás da diversidade de contextos, o que permitiria compreender o conjunto das versões.

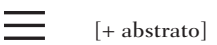
No primeiro capítulo, explorou-se o código econômico reconhecido em distintas versões para apresentar o encontro do Ocidente com o cigano. Postas em esquema, as relações observadas na literatura mostraram-se

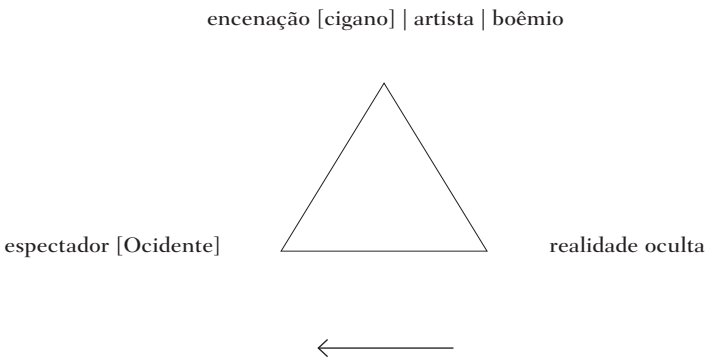
triádicas, uma vez que o cigano ocupa um vértice intermediário entre a polarização do Ocidente com um termo oposto. Dito de outro modo, nas oposições binárias e radicais formuladas pelo Ocidente, o cigano desempenha um papel mediador. Atente-se aos exemplos retirados das obras literárias:

CÓDIGO ECONÔMICO

ESPETÁCULO / ADIVINHAÇÃO

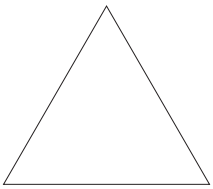






Comércio

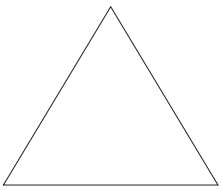
tráfico de escravos | comércio de tachos de metal e cavalos[105]



público | comerciante local — outros mercados

No contexto local se desdobra em:

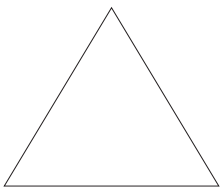
tráfico | traficante



Colônia — vasto Império Português

≡ [+ abstrato]

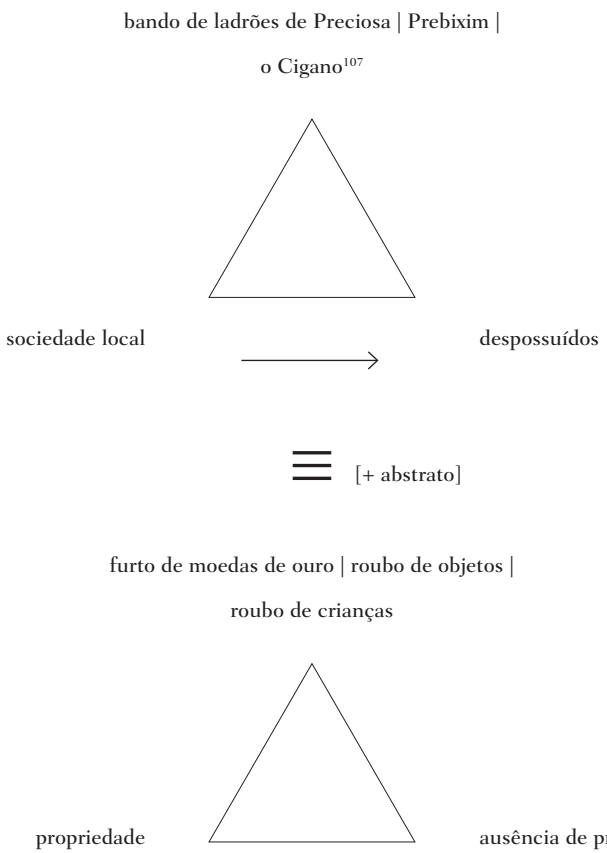
"carolo" | "velhacaria" | "mentira" | "seduzido (enganado)" | ludíbrio[106]



Ocidente | desvantagem — adversário | vantagem



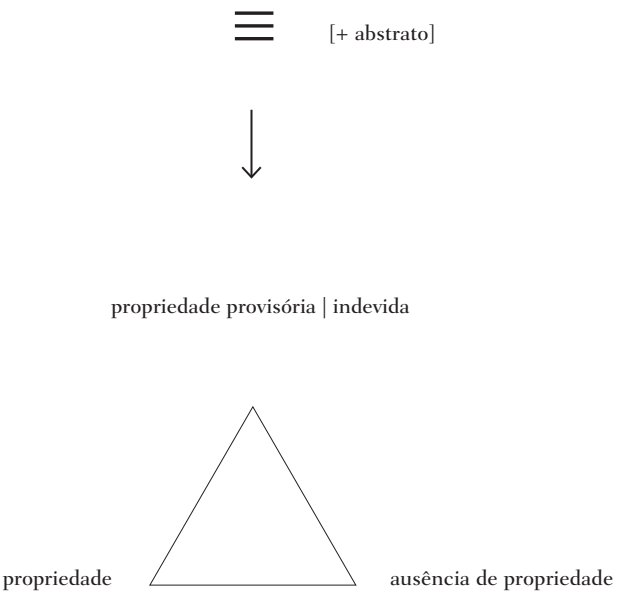
Roubo

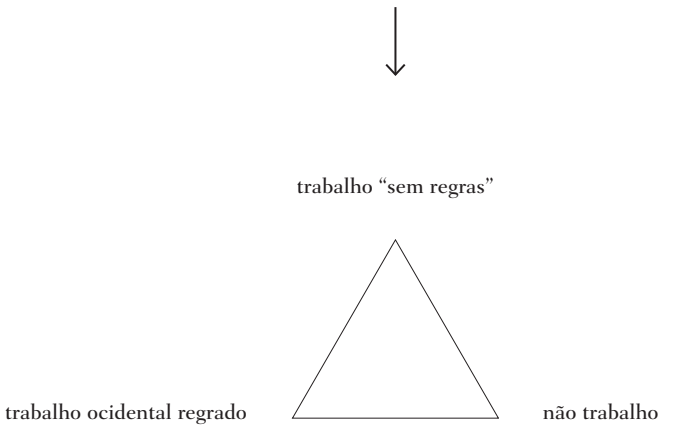


Estes esquemas mapeiam na literatura determinadas situações de contato entre ciganos e ocidentais, revelando — sob o código econômico — em que consiste o lugar do cigano nessa relação. De início, ele não aparece necessariamente como um opositor do Ocidente, mas como *alusão* e intermediação de um antagonismo suposto. Entre o Ocidente e um adverso imaginado, o cigano é um veículo. Essas relações triádicas em que ele faz a mediação revelam uma dinâmica; não são oposições estáticas. Nelas, há um movimento protagonizado pela ação do cigano. Esta, por sua vez, apresenta-se com mão dupla: como adição e como subtração. No esquema

relativo à adivinhação e ao espetáculo, o cigano *traz* de outro lugar ou de si mesmo uma novidade ao público local; nesse sentido ele *soma* ao universo local. Ao contrário, nos esquemas do comércio e do roubo, está implícita a idéia de subtração, seja pela retirada de objetos, dinheiro ou crianças no furto ou roubo, seja pela troca, representada como desigual, sentido-se o ocidental em desvantagem diante do cigano. A tríade se desdobra em duas outras, mais abstratas. Tem-se a seguinte passagem:

> público : comerciante local : sociedade local : : boa ventura / espetáculo : comércio : roubo : : dom de lugar longínquo : outros mercados : "despossuídos".





A abertura para essas duas tríades (de conteúdo mais abstrato) revela que na classificação das atividades do cigano subjazem as noções ocidentais de trabalho e propriedade. Os dois conjuntos apresentam leituras positivas e negativas do Ocidente. Quanto ao trabalho desregrado, revela-se positivo quando revestido da imagem do artista e boêmio e negativo quando exprime uma atividade ilegal. Quanto à propriedade, vê-se um aspecto positivo no desapego dos bens, sobretudo quando aliado ao nomadismo, que gera a idéia de “liberdade”, um valor almejado pelo Ocidente; mas igualmente negativo quando esse desapego converte-se na ausência da idéia de propriedade, legitimando a tomada indevida da propriedade alheia. Assim, a mesma tríade se apresenta com movimento e em direções opostas:

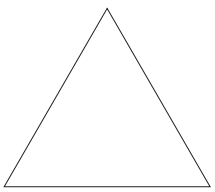
CÓDIGO ECONÔMICO

[+] trabalho ocidental regrado : propriedade : : trabalho “sem regras” : liberdade : : não trabalho : ausência de propriedade.

[—] trabalho ocidental regrado : propriedade : : marginalidade : ilegalidade : : não trabalho : ausência de propriedade

CÓDIGO ECONÔMICO ⟶ MORAL

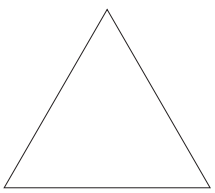
trabalho “sem regras”



trabalho ocidental regrado — não trabalho

≈

marginalidade



civilização — selvageria

Nestas correlações aparece um juízo de valor ocidental que, baseado em sua própria noção de trabalho, dispõe o outro fora ou à margem de sua sociedade. De um modo geral, é procedente sugerir que o código econômico aparece por vezes como metáfora do grau de desenvolvimento social, isto é, por trás de uma formulação sobre o trabalho dos ciganos, entrevê-se a concepção evolucionista ocidental de sociedade (ver ao lado).

A equação que opõe civilização e selvageria, por sua vez, remete às relações anteriores, mostrando que todas pertencem ao mesmo feixe. Nesse sentido, agrupam-se os conceitos de civilização, propriedade e trabalho regrado, em oposição aos de selvageria, não-propriedade e não-trabalho. Esta oposição, entretanto, é independente dos ciganos; ela é identificável, por exemplo, diante dos índios americanos, a quem justamente se caracterizava por essas antinomias. O cigano, intermediário nessa relação bipolar, ocupa um terceiro lugar e representa respectivamente a marginalidade, a ilegalidade e o trabalho sem regras; quer dizer, é visto como um ocidental deficiente, ou um estrangeiro deslocado, e por isso mesmo liminar. Por outro lado, mesmo como metáfora, a formulação <civilização : marginalidade : selvageria> está mais próxima dos textos literários selecionados do que parece à primeira vista. O vocabulário que a expressa é insinuado em algumas das obras, aludindo ao universo dos ciganos. Para lembrar de alguns casos, Virginia Woolf fala da contraposição entre "terra bárbara", "selvagens", e "civilização"; Zola, "de selvagens e bárbaros"; Raduan Nassar, de "selvagem elegância". Assim, reforça-se a idéia de que o velho antagonismo entre barbárie e civilização, estudado por Norbert Elias, está suposto na relação com os ciganos.

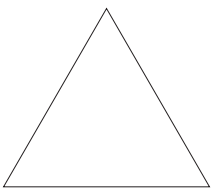
A abstração gradativa das representações expressas sob o código econômico explicita uma lógica na classificação do cigano no interior do sistema simbólico ocidental. Como já foi dito, ele desempenha o lugar do mediador a despeito da permutabilidade dos contextos e dos conteúdos das relações em que é chamado a comparecer. Tal conclusão deve ficar

mais clara à medida que se comprovem as transformações dos códigos e a permanência da mensagem através deles transmitida. Doravante, além de reconstituir as relações inerentes aos códigos espacial e sobrenatural estudados no segundo e no terceiro capítulos desta dissertação, proporei explorá-los conjuntamente, mostrando como é possível tratá-los como um grupo de transformações. De volta à matéria-prima da literatura, prossigo:

CÓDIGO ESPACIAL

adivinhação

[forte]



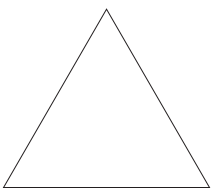
Europa

Egito | Grécia | Andaluzia | Boêmia | confins do mundo[108] (Amsterdã, Macedônia etc.)

≡

acampamento na fronteira

[fraco]

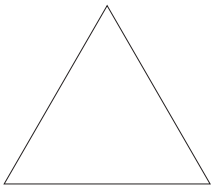


Macondo | Paris[109]

restante do mundo

A versão "forte" que alude ao Egito, à Grécia e aos confins do mundo, concorre com variantes mais fracas, que mantêm de todo modo uma diferença *espacial* com os ciganos. Assim, pode-se dizer que a distância que a sociedade local estabelece com os ciganos é sempre uma distância estrutural,[110] a despeito da distância ou proximidade concreta, mensurável fisicamente. Os ciganos podem estar próximos, mas são estruturalmente representantes do "longínquo". Ainda que as barracas montadas na periferia da cidade revelem um afastamento irrisório se comparado ao Egito, do ponto de vista estrutural, a relação <dentro/fora> permanece e fundamenta o lugar da mediação do cigano à margem, *entre* o interior da cidade e o seu exterior. A periferia é uma região intermediária de fronteira, em contato com os demais vilarejos e cidades, onde circulam mercadorias, espetáculos e notícias. Nessa região fronteiriça, onde se dão as relações com o universo exterior, onde se abre a comunicação, os ciganos encontraram um lugar. Entre o local e o universal, o interior e o exterior, um terceiro termo é capaz de ligá-los, fazendo uso de sua ambigüidade latente. O nomadismo ganha conotação muito clara nesse conjunto de relações pois seu conteúdo indica uma relação mediadora *dinâmica* do cigano com as sociedades locais. Nele se deflagra o movimento incessante que supõe uma estrangeiridade infinita (ou ontológica) aos olhos do Ocidente. O tempo de *permanência* em um lugar, como a distância, é por isso estrutural; não importa quão antiga seja a relação com os ciganos, eles nunca deixam de ser os estrangeiros que sempre foram.[111] Assim, as relações outrora extraídas da literatura desdobram-se em outras cada vez mais abstratas:

estrangeiro (gringo)

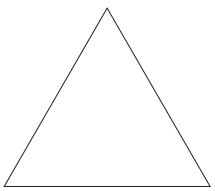


ocidental

mundo longínquo

≡

nomadismo

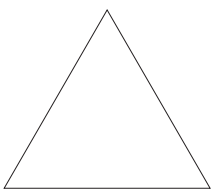


local

global

≡

fronteira



próximo | interior

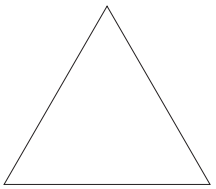
distante | exterior

Das chegadas do Egito, Grécia, Boêmia, Andaluzia e confins do mundo, uma feição se define: a condição de estrangeiro. O cigano é sempre alguém de fora, mas também, alguém que está aqui. Tal ambigüidade é o que movimenta a relação da sociedade local com o cigano, pois não se trata de uma simples antinomia <dentro/fora>, embora esta lhe sirva de base conceitual. O cigano ocupa um terceiro lugar. Mas este não é um "ponto neutro", eqüidistante, entre dois opostos simétricos — o que o configuraria como um "falso 3" —, mas termo que permite compreender o "processo de passagem" entre um e outro, por isso, um "3 verdadeiro".[112] O cigano não aparece como um oponente, mas como uma *transição* entre nosso mundo e um outro mundo. Ele vem, desse modo, para resolver contradições, forjando uma continuidade entre os termos originalmente afastados. Eis porque o papel de intermediário carrega sempre consigo aspectos dos dois lados da oposição, o que define seu caráter liminar.

A mediação que exerce o cigano no sistema simbólico ocidental reveste-se de significados singulares e desdobra-se em distintos conteúdos. Estes remetem, entretanto, a uma mesma estrutura, na qual, dada uma oposição entre dois mundos, vislumbra-se um agente exterior a ambos, capaz de transladar-se entre eles. Essa é a lógica que atua por trás da reação da sociedade ocidental com os ciganos que vêm de longe. A idéia de um lugar longínquo é acompanhada, não raro, da idéia de uma comunicação. O nomadismo, expressão poderosa dessa mediação no código espacial, reforça a série de relações observadas. O roubo e o tráfico, por exemplo, são façanhas dos ciganos que se radicalizam quando justapostas ao conceito de nomadismo.

INTEGRAÇÃO CÓDIGO ECONÔMICO — CÓDIGO ESPACIAL

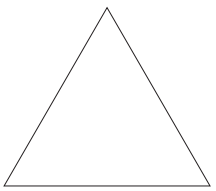
roubo



propriedade — ausência de propriedade

≡

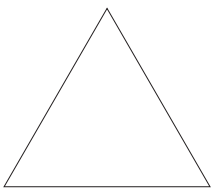
tráfico | traficante



colônia — vasto Império Português

≡

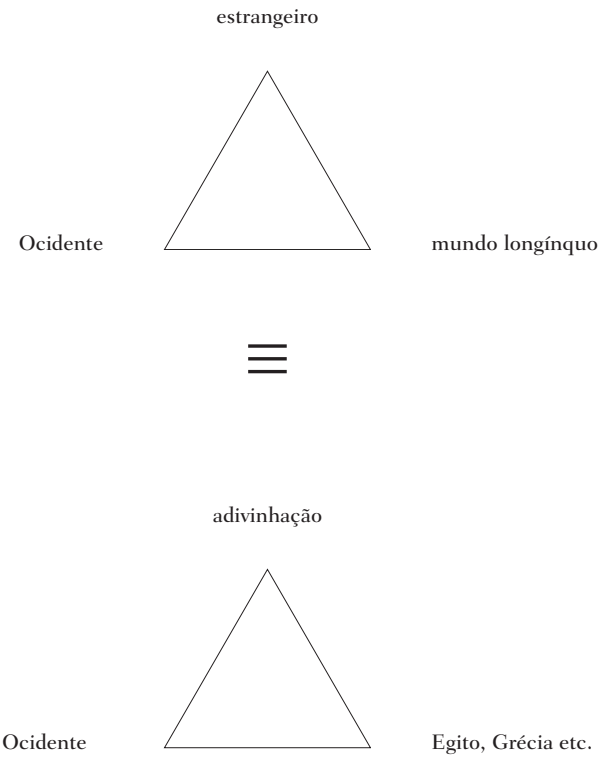
nomadismo



mercado local — mercado global[113]

O tráfico e o roubo supõem um mundo ao qual o ocidental — o local — não tem acesso. Quando associados a um lugar longínquo e ao nomadismo, esse mundo torna-se simbolicamente ainda mais inalcançável ao ocidental, tornando a oposição entre os extremos mais forte. Mas tal contribuição pode ser mais facilmente compreendida na justaposição entre o código econômico e o espacial no que concerne a adivinhação. A proveniência do Egito une-se por afinidades eletivas com a boa ventura. De um lugar longínquo, ao qual os habitantes locais não acedem, e por isso mistificam, provém o poder de antever o futuro. De modo que os dois códigos se combinam:

INTEGRAÇÃO CÓDIGO ECONÔMICO — CÓDIGO ESPACIAL



Assim, esse par que integra os dois códigos sofre ainda uma transformação:

CÓDIGO ECONÔMICO — ESPACIAL

local : Ocidente : : nomadismo : adivinhação : : global : mundo longínquo.



CÓDIGO TEMPORAL



donde,

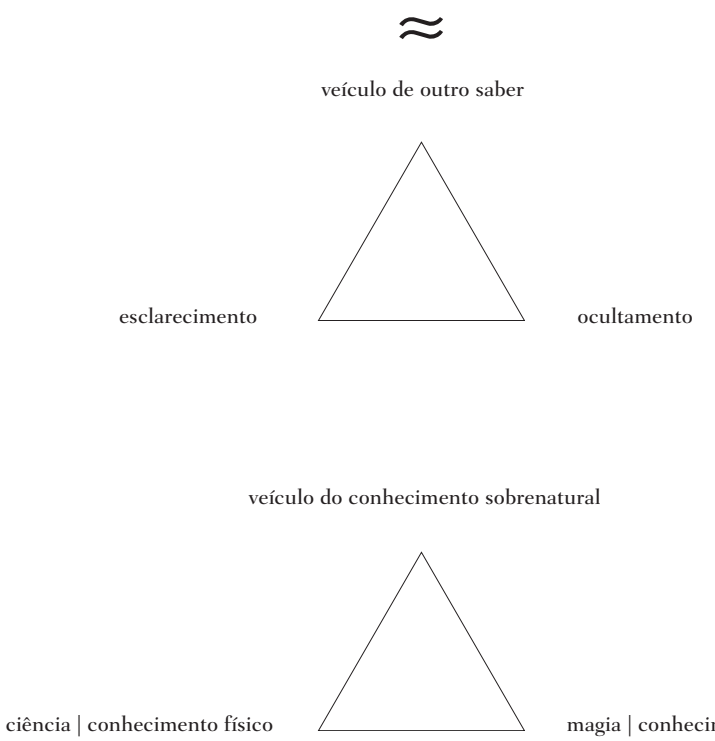
Ocidente : presente : : nomadismo : boa ventura : : mundo longínquo : futuro

Desta série de correlações destaca-se algo já mencionado no decorrer do segundo capítulo: o código espacial, integrado ao econômico, aparece, na realidade, como metáfora de *saber*. Por trás da formulação temporal e física, desvenda-se o universo do conhecimento. Desse modo,

presente : mundo conhecido : : acesso presente ao futuro : dom divinatório : : futuro : mundo desconhecido

Tal feixe desdobra-se ainda em outras relações correspondentes:

mundo conhecido : saber restrito :: dom divinatório : veículo do saber : : mundo desconhecido : saber superior[114]

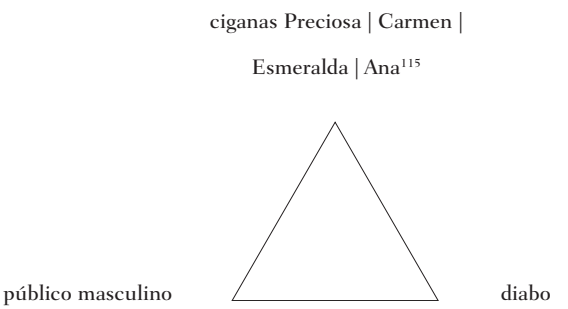


Partindo-se de um feixe de relações expressos pelo código espacial, chegou-se a um feixe de relações de natureza diversa, relativa ao conhecimento, que contudo pode ser considerado como uma transformação não só das relações encontradas sob o código espacial como daquelas expressas sob o código

econômico. O feixe de relações autoriza agrupar, de um lado, o presente, o universo conhecido, a razão, a ciência, um ambiente seguro. Do lado oposto, o futuro, o impalpável, o desconhecido, o oculto e o conhecimento metafísico que dele dá conta. Entre os dois pólos, porém, o Ocidente vê uma alternativa, identificada em atividades e traços diacríticos dos ciganos, como o nomadismo e a boa ventura. Estes fornecem uma possibilidade lógica de superar a contradição que separa os dois meridianos.

Tal sucessão de relações triádicas encontra máxima expressividade quando desdobradas sob o código religioso do cristianismo, analisado no terceiro capítulo. O imaginário cristão europeu cinde o mundo com clareza e reserva um lugar específico para os entes capazes de transitar entre os termos opostos. Embora a contradição por excelência pareça ser entre Bem e Mal, não é no seio desta que o cigano se situa, mas naquela que separa o mundo terrestre do mundo infernal; sobretudo na relação com o sobrenatural demoníaco é que se erige o lugar do cigano na perspectiva cristã. Retomo os termos extraídos da literatura para então esmiuçar seu sentido.

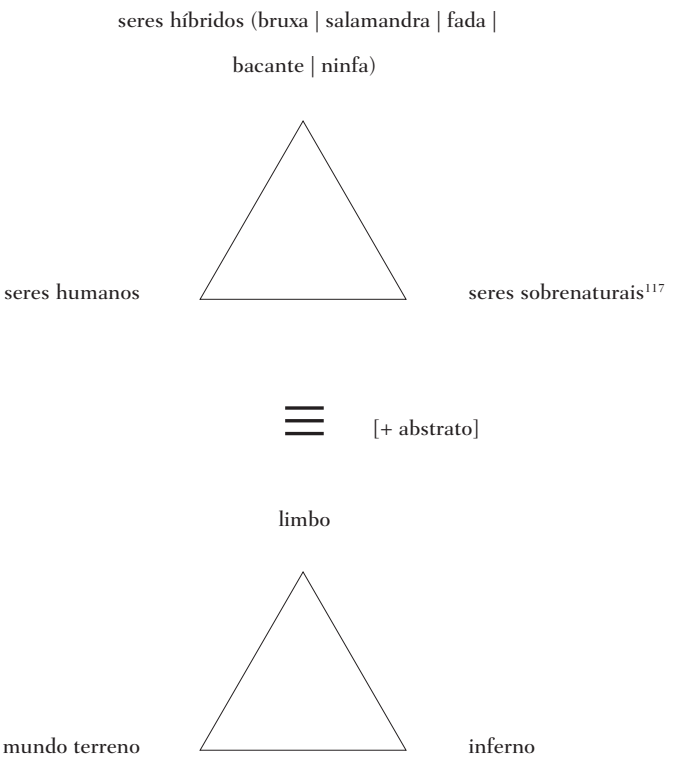
CÓDIGO SOBRENATURAL

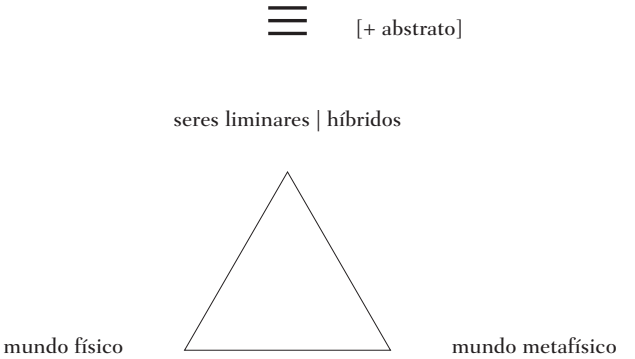


Associada a essa relação triádica fundamental, aparece ainda outra correspondente:



Que se desdobra em outras, mais abstratas:

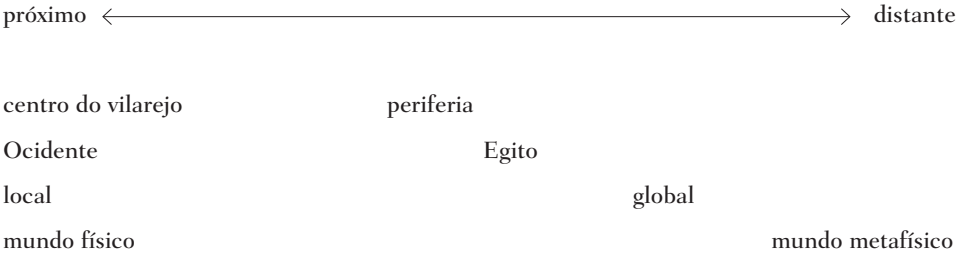




Nas representações as ciganas aparecem como mediadoras do poder do diabo, algo análogo ao que ocorre às bruxas. Como notou o historiador Carlo Ginzburg (1991), as bruxas são vistas pelo pensamento cristão ocidental, desde a Inquisição, como servidoras do diabo, que se manifesta por meio de seus corpos; são a expressão do mal no mundo dos homens. De um lado estão dispostos os homens, impotentes diante das ciganas que os "dominam" pela sedução demoníaca; do lado oposto, o diabo, representado em toda sua potência, que opera por meio de seres liminares. Essa separação radical entre dois mundos, um físico e outro metafísico, encaixa-se paralelamente na grade de distâncias compreendidas sob o código espacial. Trata-se da distância entre um mundo *natural* e outro *sobrenatural*. O nomadismo, outrora visto sob os códigos espacial e econômico, ganha aqui transcendência e marca a passagem entre dois mundos quaisquer estruturalmente afastados. O código se transforma, a mensagem permanece inalterada.

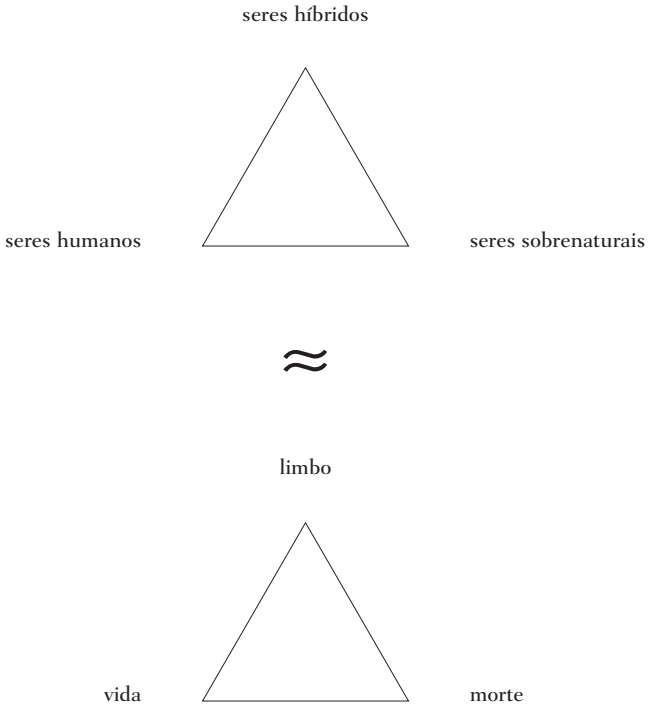
Prova de alteridade, a distância estrutural entre ciganos e ocidentais se manifesta em graus variados. A separação consiste em definir o "mundo dos seres humanos ocidentais conhecido" de todo o resto do "mundo desconhecido". Mas a relação entre essas duas posições expressa-se em contextos diversos, por exemplo, pelas antinomias < povoado (Macondo)/

mundo que o circunda >, < centro da cidade/periferia >, < cidadão/estrangeiro >, < local/global >, e, em < mundo físico/mundo metafísico >. Nesse campo abrangente do mais próximo ao mais radicalmente longínquo, inscrevem-se as relações com os ciganos veiculados num código espaço-sobrenatural.



A distância *efetiva* entre ciganos e sociedade local, portanto, varia de grau conforme o contexto, mas se mantém constante do ponto de vista estrutural. Na escala urbana, os arrabaldes representam os limites da identidade; depois, o Egito, ainda um lugar longínquo identificado, fornece contrastivamente os contornos; logo a diferenciação se abstrai e o desconhecido marca a fronteira. O sentido do local, o conhecido, vai se alargando até chegar ao seu máximo, as bordas do mundo físico, não por acaso, objeto privilegiado do conhecimento científico ocidental.[118] No contexto das bruxas, a contraposição se dá primordialmente entre o físico e o metafísico. O vôo noturno representa uma viagem ao além, e uma volta ao mundo dos vivos (por esse motivo as bruxas são entes temidos). A condição de "viajante", ali, provê a bruxa de liminaridade. Nesse feixe de relações, viu-se na literatura, o termo bruxa é permutável pelo termo cigana, sem prejuízo das relações. Ao levar estas relações às últimas conseqüências sob o código sobrenatural, deflagra-se uma operação mental do ser humano, busca de sentido à insuperável contradição entre a vida e a morte. A liminaridade, implícita na bruxa e na

cigana, une o que o imaginário ocidental cristão só concebe disjunto, a saber, o reino dos vivos e o reino dos mortos. Daí a radicalização das posições:



O nomadismo representa potencialmente a junção de um deslocamento infinito a um tempo infinito: no imaginário ocidental, os ciganos vagarão "para sempre" em direção aos confins do mundo. Ao menos isso é o que sugere o olhar da criança que se perde em um sonho de "viagem eterna" com os ciganos. A forma de representá-los, portanto, é a solução encontrada pelo Ocidente para construir os limites de seu mundo, por meio de uma figura que simbolicamente transborda o tempo e o espaço.

Contudo, viu-se que o Ocidente significa essa passagem com um con-

teúdo muito específico. Não se trata apenas de ver no cigano um viajante aos confins do mundo e ao além. O nomadismo, expressão dessa transição entre dois mundos, carrega consigo um universo razoável de significados que permite identificar no cigano um mediador. Ora, de que sentido se reveste esse nomadismo? Em distintos exemplos, pode-se comprovar que no deslocamento entre o mundo de lá e o mundo de cá, o cigano transporta *saber*; e um saber que o Ocidente desconhece, e ao mesmo tempo teme e fascina. A adivinhação talvez seja o exemplo mais evidente desse desequilíbrio de conhecimento entre ocidentais e ciganos, possuidores do saber sobre o futuro. Mas não só a leitura da sorte remete à afinidade dos ciganos com o destino dos homens, o próprio nomadismo se apresenta na literatura de forma exacerbada, sugerindo um deslocamento infinito (no espaço) e eterno (no tempo). Ao construir no cigano a idéia da infinitude, dá-se contornos ao universo da finitude, isto é, da morte, que nos é de outro modo indizível. A relação de oposição que o Ocidente estabelece com os ciganos faz parte, se pensado desta forma, de uma ruptura maior e universal, que separa os vivos dos mortos, o conhecido do desconhecido.

As representações tematizam não apenas a circunscrição do indivíduo ao seu mundo local, mas sua circunscrição no tempo, o tempo de duração de uma vida. O cigano é uma categoria que permite ao Ocidente, lançando mão do imaginário cristão, conceber seus limites e, por conseqüência, sua identidade. Aos olhos do Ocidente, os ciganos representam a morte no reino dos vivos, o que os faz personagens, no mínimo, perigosos e temíveis. Nesse sentido, o nomadismo se equipara ao vôo noturno das bruxas, ocupando não apenas a mesma posição estrutural de mediação entre esses dois mundos, mas promovendo uma dinâmica de translado. De fato, tanto a bruxa como o cigano representam um *movimento* impossível ao ser humano comum: o ir e vir do além.

Lévi-Strauss, em "A estrutura dos mitos" [1955], já elaborara o lugar do mediador diante da contradição entre vida e morte, presente no pensamento

dos Pueblo da América do Norte, ao analisar uma narrativa mítica. Ali, tal contradição se formula em termos alimentares relativos à caça e à agricultura, algo que não compete desenvolver aqui. Entretanto, interessa a interpretação de Lévi-Strauss sobre a maneira que o mito encontra para enunciar a questão, executando uma operação mental para lidar com o insuperável. No pensamento mítico norte-americano, observa-se a contraposição inicial entre dois termos "entre os quais a passagem parece impossível", e a imediata substituição destes por outros termos equivalentes que admitem, entretanto, um terceiro como intermediário. Assim, aparece nos mitos uma série dessas figuras como o coiote entre herbívoros e carnívoros, a alforra entre plantas silvestres e plantas cultivadas, as cinzas entre a lareira (chão) e o telhado (abóbada celeste) etc., formando uma "cadeia de mediadores" (Lévi-Strauss, [1955] 1975: 260). Ao termo médio, o autor chama de *trickster*, esse mediador, cuja posição o submete à dualidade que tem como função superar: "donde seu caráter ambíguo e equívoco" (idem: ibidem).

As considerações acima são importantes na medida em que fornecem alguns parâmetros para a discussão proposta. A contradição entre vida e morte não é, definitivamente, uma questão ocidental, mas um problema universal do pensamento humano. Cada cultura encontra maneiras próprias de formular esse conflito, a partir de seu universo cognitivo. Mas parece que não apenas a contradição é universal, como também a solução, que lança mão de uma mediação para superá-la. Assim, o *trickster* é um instrumento para tornar as contradições menos inefáveis, portanto, formuláveis. O objetivo aqui não é contudo concluir que o cigano é mais um *trickster*. Este é antes um ponto de partida do que de chegada, pois o interesse esteve todo o tempo voltado ao universo simbólico que o cigano, como *trickster*, é capaz de despertar. Por certo, o fato de ele ser um mediador em nosso imaginário nos leva a questionar sobre os motivos que o tornaram um bom termo para pensar a relação entre dois mundos intransponíveis. Há, à vista disso, algo nos ciganos que os torna mais aptos a ocupar esse lugar privilegiado no pen-

samento ocidental. Volta-se, assim, à questão: de que se reveste o cigano na passagem entre os dois mundos?

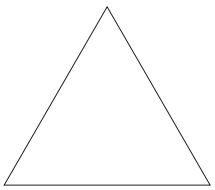
Quando se analisou a matriz do cigano artista e comparou-se-a à matriz da adivinhação, pôde-se inferir um sentido mais geral da relação entre ciganos e ocidentais. Formas de espetáculo, a mágica, o circo e o teatro podem ser pensadas como atividades da ilusão, isto é, *escondem algo* do público. Esta suposição ganha legitimidade quando aproximada aos dons divinatórios, os quais indicam que esse *algo* é inacessível ao ocidental, a saber, o conhecimento sobre o futuro. Mas é possível identificar também um "mal-estar" genérico do ocidental na relação com o cigano, representante da passagem entre dois mundos quaisquer. Em distintos contextos surgem expressões para qualificar o sentimento decorrente do contato com eles, as quais, creio, convergem para um significado comum.

Inúmeras expressões irrompem para caracterizar a atitude dos ciganos nas atividades econômicas com os ocidentais: "esperteza e velhacaria" (Manuel Antônio de Almeida), "fingitura" (Guimarães Rosa), "mil disfarces" (João Cabral), "mentira" (Merimée), "seduzido" (Pena). Todas elas representam o ponto de vista de alguém que se viu ludibriado por uma dessas *técnicas de não dizer*, de não mostrar. Fingir, mentir, disfarçar aparecem em situações diversas e apontam para um mesmo sentimento vivido pelo ocidental em relação aos ciganos. No contato, estes não se apresentam inteiramente, dando a impressão de que escondem algo todo o tempo. A este conjunto se associa outro, cuja passagem é sugerida pelo "negrozinho seduzido" de Martins Pena. O verbo *seduzir* contém uma dupla acepção: significa tanto "enganar ardilosamente", como "atrair, encantar, fascinar, deslumbrar". A sedução deve ser entendida, portanto, como uma "técnica" de mesmo tipo que a mentira e o fingimento, e configura ainda uma última transformação de código:

CÓDIGO SOBRENATURAL

ciganas Preciosa | Carmen | Esmeralda | Ana

público masculino



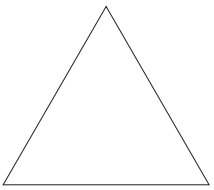
diabo



CÓDIGO SEXUAL

sedução feminina

desejo masculino

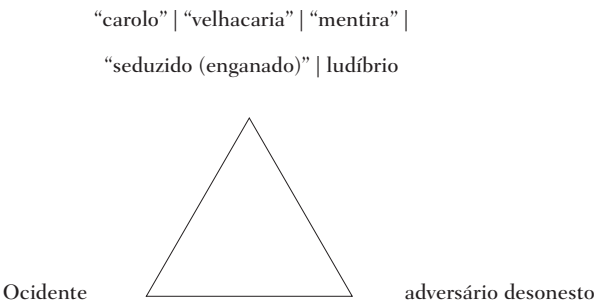


amor carnal

donde,

público : desejo masculino :: ciganas : sedução feminina :: diabo : amor carnal

Mas também não deixa de ser um análogo da relação comercial, em que no lugar da sedução encontra-se o engano:



Identifica-se, assim, um procedimento típico adotado pelos ciganos diante dos ocidentais, tanto em relações amorosas como em relações econômicas; eis o que parecem dizer os ocidentais. Entre a bruxa, o traficante, o viajante, o mágico, o circense, a cigana da roda, a adivinhação, o nomadismo, o roubo, há em comum um mecanismo de ocultação. Os ciganos usam esse dispositivo em múltiplos contextos, da esfera mais corriqueira, no engano lúdico de um ilusionista, ao mais profundo do pensamento humano, na alusão à morte. Se a relação entre ocidentais e ciganos se estabelece em termos de < conhecido/ desconhecido >, sem sombra de dúvida, a morte representa aquilo que para nós ocidentais é o mais radicalmente desconhecido. Aliás, não por acaso, a representação dos ciganos está imersa em uma linguagem religiosa. A relação com o diabo vem confirmar uma série de pequenos elementos cristãos que acompanham as descrições dos ciganos, como o uso da moeda com uma cruz no centro, donde deriva que as ciganas "fazem a cruz" para ler a sorte futura; o vocabulário usado para referir-se à cigana da roda, no texto de Victor Hugo, "sacrilégio", "profanação"; a própria alusão à adivinhação e consulta aos mortos no Levítico revelam um circuito de idéias religiosas que cerca a representação dos ciganos. Se a principal função da religião é dar conta dessa contradição insuperável reunida na idéia da morte, e o cigano mostrou-se um referente para lidar mentalmente com essa questão, não admira que o código sobrenatural tenha servido para elaborar o cigano em nosso imaginário.

Diante do imperativo da morte, o cigano — representação sobrenatural dessa passagem — é visto com desconfiança. Ele é quem tem os "códigos secretos de Nostradamus", quem conhece "o outro lado das coisas", quem tem o ofício "que não se vê", "que a gente nem sabe". O mesmo se depreende do sentimento de Bentinho a respeito de Capitu quando define seu "olhar de cigana oblíqua e dissimulada". Ora, o significante "oblíquo" guarda um sentido menos geométrico: não se refere apenas ao caráter angular, indireto, não do olhar mas da cigana mesmo, como também ao "pouco claro, malicioso, dissimulado, ardiloso" (Houaiss, 2001). Mentira, fingitura, engano, disfarce, ambigüidade, sedução, dissimulação, obliqüidade são variações convergentes de uma percepção ocidental dos ciganos como mediadores que sabem de coisas de outro mundo sem nunca revelá-las inteiramente. São tradutores, mas também, traidores. Na passagem entre os dois pólos há, do ponto de vista do Ocidente, uma perda irrecuperável de sentido, personificada pela transição do cigano. O que esta figura representa é a fronteira que dá o contorno de seu próprio mundo, o Ocidente. O cigano, embora encurte a distância que separa o desconhecido, o faz presente. Por meio dessa alteridade que fornece os limites até onde o Ocidente pode chegar, permite que este se pense a si próprio. Se tomadas em conjunto, as sínteses extraídas de cada feixe de relações expressos nos distintos códigos desnudam a construção de uma alteridade a partir de uma pauta cultural ocidental:

CÓDIGO ECONÔMICO	trabalho regrado : trabalho desregrado : não trabalho propriedade : ilegalidade : não propriedade	≈	civilização : marginalidade : selvageria
	≡		
CÓDIGO ESPACIAL	local : nomadismo : global	≈	ciência : adivinhação : magia
	≡		
CÓDIGO SOBRENATURAL	seres humanos : bruxa | seres híbridos : diabo	≈	vida : liminaridade : morte

Na primeira coluna, os códigos, na segunda, as relações depreendidas dos exemplos retirados da literatura, o símbolo (≈) indica a passagem metafórica, isto é, o que se apresenta nos códigos econômico, espacial e sobrenatural, refere-se, respectivamente a um outro conjunto de idéias. Estas, que ocupam a terceira coluna, podem ser compreendidas como a pauta fundamental do Ocidente para se auto-identificar e classificar o outro. O termo médio ocupado pelo cigano atenua a tensão brutal que o Ocidente encontra entre a civilização, a ciência, a vida e, respectivamente, a selvageria, a magia e a morte; de um lado a luz (o esclarecimento), de outro, a escuridão (o oculto). A passagem que possibilita superar essa contradição é a marginalidade e a liminaridade, na qual o Ocidente vislumbra uma maneira de lidar com a contradição: ao menos pode tratar de fazer valer seus princípios, punindo tudo aquilo que ponha em xeque sua visão de mundo. Na fronteira com o Ocidente, o cigano questiona valores tão arraigados como trabalho, propriedade, ciência, pertença a um lugar, família etc. É a partir dessa pauta que o Ocidente elabora a relação com o cigano e acaba por definir sua própria identidade. Ao marcá-lo como signo de alteridade, o Ocidente nega os atributos que o cigano suscita, para afirmar a sua identidade.

O nomadismo reforça a noção de pertença a um lugar, a noção de nação, e mesmo a noção de propriedade que dele se depreende em outro nível. A reboque, traz ainda uma concepção diversa de trabalho, que não faz senão reforçar a noção de trabalho ocidental.[119] Diante de um trabalho racionalizado, o trabalho desregrado do cigano — da boemia, do roubo ou do comércio itinerante — é uma alternativa, uma passagem para a alteridade. A sedução, o roubo de criança e as referências a um comportamento incestuoso põem em risco a noção de família, outro valor primordial do Ocidente. O conhecimento sobre o futuro, por sua vez, ameaça o próprio poder da ciência, que não dá conta de explicar a morte mais que fisicamente. Assim, os ciganos, em uma série de situações, questionam os próprios

valores sobre os quais se erige o pensamento ocidental cristão. Eis o sentido de dizer que o cigano é metáfora. Sim, o cigano é, para o Ocidente, metáfora para falar da fronteira com o outro; para falar da alteridade em suas formulações mais radicais.

Bibliografia

I] BIBLIOGRAFIA CITADA SOBRE CIGANOS

ADOLFO, Sérgio Paulo. *Rom: uma odisséia cigana*. Londrina, Editora UEL, 1999.

BLOCH, Jules. *Los gitanos*. Buenos Aires, EUBA, 1962.

BLOCK, Martin F. *Moeurs et coutumes des Tziganes*. Paris, Payot, 1936.

BORROW, George H. *Los zíncali: los gitanos de España*. Madrid, Ediciones La Nave, 1932.

CÂMARA CASCUDO, Luís da. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro, 1962.

CHINA, José B. D'Oliveira. *Ciganos do Brasil: Subsídios históricos, etnográficos e lingüísticos.* São Paulo, Imp. Official dos Estados, 1936.

COELHO, Adolpho. *Os ciganos de Portugal*. Lisboa, Dom Quixote, [1892] 1995.

COROACY, V. *Memórias da cidade do Rio de Janeiro.* Rio de Janeiro, José Olympio, 1955.

CORTESÃO, Luiza & PINTO, Fátima (orgs.). *O povo cigano: cidadão da sombra - processos explícitos e ocultos de exclusão.* Porto, Afrontamento, 1995.

COUTO, Hildo Honório do. "Anti-crioulo: notas sobre as comunidades descendentes de escravos no Brasil", *Estudos lingüísticos e literários*, 13, 1992.

Romanês: o anti-crioulo dos ciganos. Anais do EELA, 2002.

CROWE, David M. *A history of the gypsies of Eastern Europe and Russia*. New York, St. Martin's Press, [1994] 1996.

DONOVAN, B. M. "Changing perceptions of social deviance: gypsies in early

modern Portugal and Brazil" in: *Journal of Social History*, vol. 26, 1992.

FARELLI, Maria Helena. *Pomba-gira cigana.* Rio de Janeiro, Pallas, 1999.

FONSECA, Isabel. *Enterradme de pie — el camino de los gitanos*. Barcelona, Península, [1995] 1997.

FRAGA FILHO, W. *Mendigos, moleques e vadios na Bahia do século XIX.* São Paulo, HUCITEC; Salvador, EDUFBA, 1996.

FRASER, Angus. *The gypsies — the people of Europe*. Oxford, Blackwell, 1992.

FREYRE, Gilberto. *Sobrados e mocambos*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1961.

GRAHAM, Maria. *Diário de viagem ao Brasil e de uma estada nesse país durante parte dos anos de 1821, 1822 e 1823*. São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1956.

KOSTER, H. *Viagens ao Nordeste do Brasil.* São Paulo/ Rio de Janeiro/ Porto Alegre, Companhia Editora Nacional, [1815-1816] 1942.

LEBLON, Bernard. *Tsiganes: identité, évolution.* Paris, Williams, 1989.

Los gitanos de España — el precio y el valor de la diferencia. Barcelona, Gedisa, 1990a.

Musiques tsiganes et flamenco. Paris, 1990b.

LIÉGEOIS, Jean-Pierre. *Gitanos e itinerantes*. Madri, Presencia Gitana, 1987.

LISZT, Franz. *Des bohémiens et leur musique em Hongrie*. Paris, s/d, 1859.

MAGALHÃES, A. Moreira. "Relatório do Chefe de Polícia do Estado"in: Secretaria do Interior, Relatório apresentado ao Dr. Presidente do Estado de Minas Gerais pelo Secretário do Estado de Negocios do Interior, Belo Horizonte, Imprensa Official de Minas Gerais, 1898, Annexo B.

MARTINEZ, Nicole. *Les tsiganes.* Paris, PUF, 1986.

MELLO MORAES FILHO, Alexandre. *Os ciganos no Brasil & Cancioneiro dos ciganos*, Belo Horizonte, Itatiaia, [1885-6] 1981.

MENDOÇA, Heitor Furtado de (capellão fidalgo). *Primeira visitação do Santo Ofício às partes do Brasil — denunciações da Bahia 1591-1593.* São Paulo, série Eduardo Prado, 1925.

MONCADA, Sancho de. *Restauración política de España y deseos públicos*. Madrid, 1619.

MOONEN, Frans. *Rom, Sinti e Calon: os assim chamados Ciganos*. Recife, Núcleo de Estudos Ciganos, 1999.

Ciganos calon na Paraíba, Brasil (1993). Recife, Núcleo de Estudos Ciganos, 1993.

MOTA, Ático Vilas Boas da. "Os ciganos em Goiás" in: *Aspectos da cultura goiana II*. Goiânia, Depto. Estadual de Cultura, 1971.

MOUTOUH, Hughes. *Les tsiganes*. Paris, Flammarion, 2000.

RAMOS, Arthur. *Introdução à Antropologia Brasileira*. Rio de Janeiro, CEB, 1947.

SAINT–HILAIRE, Auguste. *Viagem à Província de São Paulo*. Belo Horizonte, Itatiaia, 1976.

SALAZAR DE MENDOZA, Pedro. *Memorial Del hecho de los gitanos*. Toledo, 1618.

SANT'ANA, Maria de Lourdes B. *Os ciganos — aspectos da organização social de um grupo cigano em Campinas*. São Paulo, dissertação de mestrado, FFLCH/USP, 1983.

SOLET, Bertrand. *Tsiganes, gitans, manouches?*. Paris, La Farandole, 1982.

STEWART, Michael. *The time of the Gypsies*. Oxford, Westview Press, 1997.

SUTHERLAND, Anne. *Gypsies — the hidden Americans*. Illinois, Waveland Press, [1975] 1986.

TEIXEIRA, Rodrigo Corrêa. *História dos ciganos no Brasil*. Núcleo de Estudos Ciganos, Recife, 1999a.

Os ciganos na literatura européia e brasileira.(memo) Belo Horizonte, 1999b.

VAUX DE FOLETIER, François de. *Mille ans d'histoire des tsiganes*. Paris, Fayard, 1970.

Le monde des Tsiganes. Paris, Berger-Levrault, 1983.

WILLIAMS, Patrick. "Paris — New York. L'organisation de deux communautés tsiganes" in: *L'homme*, 95 jul-sept. Paris, EHESS, 1985.

YOORS, Jan. *The gypsies*. Illinois, Waveland Press, [1967] 1987.

II] BIBLIOGRAFIA TEÓRICA

ALVAR, Carlos; MAINER, José-Carlos & NAVARRO, Rosa. *Breve historia de la literatura española*. Madri, Alianza Editorial, 1987.

ARANTES, Paulo. "Nação e imaginação", in: *Sexta Feira*, n.6 [utopia]. São Paulo, Editora 34, 2001.

BARSTOW, Anne Hewellyn. *Chacina de feiticeiras — uma revisão histórica da caça às bruxas na Europa*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1995.

BARTH, Frederik. *Ethnic groups and boundaries*. Londres, George Allen & Unwin, 1969.

BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feiticeiras, saludadores e nigromantes do século XVI*. Lisboa, Universidade Aberta, 1987.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte, Humanitas/Editora da UFMG, 1998.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, [1989] 1998.

BRAUDEL, Fernand. "História e ciências sociais — a longa duração" in: *Escritos sobre a história*. São Paulo, Perspectiva, [1958] 1978.

CANDIDO, Antonio. "Crítica e Sociologia" in: *Literatura e Sociedade*. São Paulo, T.A. Queiroz, 1961 / Publifolha, 2000.

"O Triunfo do Romance" in: *Formação da Literatura Brasileira*. São Paulo, Martins, 1959.

"Dialética da malandragem" in: *O discurso e a cidade*. São Paulo, Duas Cidades, [1970] 1993.

"A passagem do dois ao três — contribuições para o estudo das mediações na análise literária", *Revista de história*, ano XXV, vol. L, t. II, 1974.

"Literatura — Sociedade" [1975], in: *Textos de intervenção*. São Paulo, Editora 34, 2002.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O índio e o mundo dos brancos*. Campinas, Editora da Unicamp, [1964] 1996.

"O saber, a ética e a ação social" in: *Manuscrito* - Revista Internacional de Filosofia, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, São Paulo, vol. XII, n.2, 1990.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Antropologia do Brasil*. São Paulo, Brasiliense, 1987.

"O futuro da questão indígena" in: Lopes, A. e Grupioni, Luis D. *A temática indígena na escola*. Brasília, MEC/MARI/ Unesco, 1995.

"Saberes locais, tramas identitárias e o sistema mundial na antropologia de Manuela Carneiro da Cunha."(entrevista) in: *Sexta Feira — antropologia, artes e humanidades* n.3. São Paulo, Pletora, 1998. "Xamanismo e tradução" in: Novaes, A. *A outra margem do Ocidente*. São Paulo, MINC/Funarte/Companhia das Letras, 1999.

CARVALHO, José J. "A racionalidade antropológica em face do segredo" in: *Anuário Antropológico*, 1984.

CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica*. Rio de Janeiro, UFRJ, 1998.

Predicment of culture — twentieth-century ethnography, literature, and art. Cambridge, Harvard University Press, 1988.

& MARCUS, George (orgs.). *Retóricas de la antropología.* Madri, Júcar, [1986] 1991.

CORREA, Gustavo. *La poesia mítica de Federico García Lorca*. Madri, Editorial Gregos, 1970.

DUMONT, Louis. *Homo hierarchicus — o sistema de castas e suas implicações*. São Paulo, Edusp, [1967] 1997.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador.* Rio de Janeiro, Zahar, [1939] 1994.

EVANS-PRITCHARD, Edward. *Os Nuer*. São Paulo, Perspectiva, [1940] 1993.

FERNANDEZ DE LOS RIOS, Luis Beltran. *La arquitetura del humo: una reconstrucción del* Romancero gitano *de Federico García Lorca.* Londres, Tamesis Books Ltd., 1986.

FERRARI, León. "Jesús y el antisemitismo cristiano", apresentado em 20 de agosto de 1992, na mesa "Antisemitismo através de la Historia" do Congreso

"América 92", realizado na Universidade de São Paulo.

"Sexo y violencia en el arte cristiano", apresentado no XVIII Coloquio de Historia del Arte "Arte y Violencia", Universidad Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1994.

FERREIRA, Aurélio B.H. *Novo Aurélio Século XXI - O dicionário da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro, Nova fronteira, 1999.

GEERTZ, Clifford. *Saber local*. Rio de Janeiro, Vozes, [1983] 1997.

GIBSON, Ian. *Vida, pasión y muerte de Federico García Lorca (1898-1936)*. Barcelona, Plaza & Janés Editores, 1998.

GINZBURG, Carlo. "Leprosos, judeus, muçulmanos" e "Judeus, hereges e bruxas" in: *História noturna - decifrando o sabá*. São Paulo, Companhia das Letras, 1991.

"Sinais: raízes de um paradigma indiciário" in: *Mitos, emblemas e sinais*. São Paulo, Companhia das Letras, [1986] 1999.

GOLDHAGEN, Daniel Johan. *Os carrascos voluntários de Hitler — o povo alemão e o holocausto*. São Paulo, Companhia das Letras, 1997.

HOUAISS, Antônio et alli. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro, Objetiva, 2001.

KRAMER, H. & SPRENGER, J. *O Martelo das feiticeiras*. Rio de Janeiro, Rosa dos Tempos, 1991.

LENHARO, Alcir. *Nazismo — O triunfo da vontade*. São Paulo, Ática, 1990.

LÉVI-STRAUSS, Claude. "A estrutura dos mitos" [1955], in: *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1975.

"A gesta de Asdiwal" [1958], in: *Antropologia estrutural II*. Rio de Janeiro, Tempo Universitário, 1993.

"A estrutura e a forma — reflexões sobre uma obra de Vladimir Propp" [1960], in: *Antropologia estrutural II*. Rio de Janeiro, Tempo Universitário, 1993.

La pensée sauvage. Paris, Plon, [1962] 1996.

Lo crudo y lo cocido. México, Fondo de Cultura Económica, [1964]

1996. (edição brasileira: São Paulo, Brasiliense, 1971).

MELLO E SOUZA, Laura de. *O diabo e a terra de Santa Cruz — feitçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo, Companhia das Letras, 1986.

MERLEAU-PONTY, Maurice. "De Mauss a Lévi-Strauss" in: *Textos escolhidos*. São Paulo, Abril, 1978.

A prosa do mundo. São Paulo, Cosac & Naify, [1969] 2002.

NOVINSKY, Anita. *A inquisição*. São Paulo, Brasiliense, 1982.

OLIVEIRA, Marly de. "João Cabral de Melo Neto: breve introdução a uma leitura de sua obra" in: *João Cabral de Melo Neto - obra completa*. Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 1995.

ROBERT, LeNouveau Petit. *Dictionnaire Alphabétique et analogique de la langue française*. Paris, 1993).

SAID, Edward. *Orientalismo — o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo, Companhia das Letras, [1978] 1990.

SCHWARCZ, Lilia K. M. "Questão racial e etnicidade" in: Miceli, S. (org.) *O que ler nas Ciências Sociais*. Edusp 1999.

"Complexo de Zé Carioca — notas sobre uma identidade mestiça e malandra", *RBCS*, n. 29, out. 1995.

SCHWARTZ, Roberto. *Que horas são?* São Paulo, Companhia das Letras, 1997.

SIEBER, Harry. "Introducción" in: Cervantes, M. *Novelas ejemplares*. Madrid, Cátedra, 1989.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América — a questão do outro*. São Paulo, Martins Fontes, [1972] 1999.

TREVOR-ROPER, H. "A Obsessão das Bruxas na Europa dos Séculos XVI e XVII" in: *Religião, Reforma e Transformação Social*. Lisboa, Presença/São Paulo, Martins Fontes, 1972.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo, Cosac & Naify, 2002.

III] publicações literárias

A Bíblia Sagrada — o velho e o novo testamento. São Paulo, SBTB, 1994.

ANTÔNIO DE ALMEIDA, Manuel. *Memórias de um sargento de milícias*. São Paulo, Klick Editora, [1854-5] 1998.

ALENCAR, José de. *O guarani*. São Paulo, Ática, 1975.

AZEVEDO, Aluízio. *O cortiço*. São Paulo, Ática, [1890] 1973.

CANETTI, Elias. *A língua absolvida*. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.

CELA, Camilo José. *La colmena*. Madri, Cátedra, [1951] 1996.

CERVANTES, Miguel de S. *La gitanilla* in: *Novelas ejemplares*. Madrid, Cátedra, [1613] 1989.

GARCÍA LORCA, Federico. *Romancero gitano*. Barcelona, Editorial Optima, [1924-7] 1998.

GARCÍA MÁRQUEZ, Gabriel. *Cien años de soledad.* Barcelona, Orbis, [1967] 1982.

GIL VICENTE. *Farsa das ciganas*. Lisboa, Sá da Costa, [1525] 1974.

GUIMARÃES ROSA, João. *Tutaméia — Terceiras Estórias*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, [1967] 1985.

HUGO, Victor. *Notre Dame de Paris.* Paris, Gallimard, [1831] 1975.

MACHADO DE ASSIS. *Dom Casmurro*. São Paulo, Klick Editora, [1889] 1997.

MELO NETO, João Cabral de. *A educação pela pedra* [1962-5], in: *Obra completa*. Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 1995.

Morte e vida Severina [1954-5], in: *Obra completa*. Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 1995.

Andando Sevilha in: *Obra completa*. Rio de Janeiro, Nova Aguilar, [1987-9] 1995.

MERIMÉE, Prosper. *Carmen.* Paris, Garnier Frères, [1845] 1960.

MOLIÈRE. *Les Fourberies de Scapin.* Paris, Maxi Poche, [1671] 1996.

Le Mariage forcé — comédie em um acte [1664], in: *Oeuvres complètes de Molière*. Paris, Garnier Frères, 1965.

NASSAR, Raduan. *Lavoura arcaica*. São Paulo, Companhia das Letras, [1975] 1998.

PENA, Martins. *O cigano* in: *Comédias.* Rio de Janeiro, Ediouro, [1845] s/d.

TÁCITO, Hilário [Malta, José Maria de Toledo]. *Madame Pommery.* Campinas, Unicamp, [1920] 1997.

WOOLF, Virginia. *Orlando* [tradução de Cecília Meireles]. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, [1928] 2000.

ZOLA. Émile. *Madelaine Férat* in: Emile Zola — *Oeuvres complètes*, s/ ref. "Souvernirs IX", *Nouveaux contes à Ninon* [1865-72], in: *Contes et nouvelles*. Paris, Gallimard, 1976.

Levantamento bibliográfico

BRASIL

ADOLFO, Sérgio Paulo. *Rom: uma odisséia cigana*. Londrina, Editora UEL, 1999.

ARISTICHT, Jordana. *Ciganos: a verdade sobre nossas tradições*. Rio de Janeiro: Irradiação Cultural, 1995.

BUENO, Virgínia R. dos Santos."La problemática spaziale dei calons nomadi", *Lacio Drom*, ano 26, n. 6, 1990.

Espacialidade e territorialidade dos grupos ciganos na cidade de São Paulo, São Paulo: USP, Monografia de Especialização em Geografia (ms), 1990.

"Le politiche regionali e locali verso gli zingari in Brasile", *Lacio Drom*, suplemento ao n. 1/2, pp.128-132, 1992.

CALDEIRA, Hugo. *A bíblia e os ciganos.* Belo Horizonte, O Escriba Editora, 1996.

CÂMARA CASCUDO, Luís da. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro, 1962.

CAMPOS, Claudia C. *Ciganos e sua tradições*, São Paulo: Madras, 1999.

CÂNDIDA, Ninon R. S. *Trajetória cigana: um povo fiel a si mesmo.* Belo Horizonte, PUC, Monografia de Graduação em História (ms)], 1995.

CARNEIRO, M. L. T. *Brasil cigano: discriminação e racismo*. São Paulo, Agência Estado, 1992.

CAVALCANTI, Sônia M. *Caminheiros do Destino*. São Paulo, PUC, Dissertação de Mestrado em História (ms) 1994.

CHINA, José B D´Oliveira. *Ciganos do Brasil: Subsídios históricos, etnográficos e lingüísticos*. São Paulo, Imp. Official dos Estados, 1936.

DONOVAN, Bill. M. "Changing perceptions of social deviance: gypsies in early modern Portugal and

Brazil" in: *Journal of Social History*, Vol. 26, 1992.

DORNAS FILHO, João. "Os ciganos em Minas Gerais", *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Minas Gerais*, Vol. III, pp. 138-187, 1948.

GARCIA, Paulo P. *O padre cigano*. Belo Horizonte, FUMARC, 1995.

GASPARET, Murialdo. *O rosto de Deus na cultura milenar dos ciganos*, São Paulo: Paulus, 1999.

HOFFMANN, Carlos Cezar. *A alma roubada: estudo de um grupo cigano em Jaraguá do Sul,* Blumenau: FURB, Monografia de Graduação em Ciências Sociais (ms), 1992.

KARPATI, Mirella. "Ciganos" in: *Travessia — revista do migrante*. São Paulo, CEM, Ano X, nº 27, Jan-Abril de 1997.

LIECHOCKI, Sally E. *Ciganos: a realidade*, Niterói: Heresis, 1999.

LIMA, Heloisa P. & FERNANDES, Rosana. "Entre o nomadismo e o sedentarismo" in: *Travessia — revista do migrante*. São Paulo, CEM, Ano X, nº 27, Jan-Abril de 1997.

LIMA, Solange T. de. *Paisagens & Ciganos*, Rio Claro: UNESP, Tese de Doutorado em Geografia, 1996.

LOCATELLI, Moacyr. *O ocaso de uma cultura: uma análise antropológica dos ciganos*, Santa Rosa: Barcellos Editora. Dissertação de Mestrado em Antropologia, 1981.

MAGALHÃES, A. Moreira. "Relatório do Chefe de Polícia do Estado"in: Secretaria do Interior, Relatório apresentado ao Dr. Presidente do Estado de Minas Gerais pelo Secretário do Estado de Negocios do Interior, Belo Horizonte, Imprensa Official de Minas Gerais, 1898, Annexo B, p. 82.

MAIA, Luciano Mariz. *Ciganos na Comunidade Europeía: documentos*, João Pessoa: PR/PB, 1993.

The Rights of the Gypsies under English and Brazilian Law, London: School of Oriental and African Studies, LMM Essay (ms), 1995.

MELLO MORAES FILHO, Alexandre. *Os ciganos no Brasil & Cancioneiro dos ciganos*, Belo Horizonte: Itatiaia [1886/1885].1981.

MOONEN, Frans. *Ciganos Calon no sertão da Paraíba, Brasil*. João Pessoa, mimeo (2a. edição, reprodução parcial de *Cadernos de Ciências Sociais* 32, João Pessoa: MCS/UFPB, 1994)1993.

"Contribuição à história da ciganologia no Brasil", Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Goiás, ano X, pp.3-42, 1982.

"Os ciganos do Brasil" in: *Correio da Unesco*, 12, p.32-34, 1984.

"Os ciganos: uma minoria discriminada", Revista Brasileira de Política Internacional, ano XXIX, vol. 115/116, pp.21-46, 1986.

As minorias ciganas e o Direito: projeto de estudo interdisciplinar, Cadernos de Ciências Sociais 36, João Pessoa: MCS/UFPB [51pp.], 1995.

"A História esquecida dos Ciganos no Brasil", *Saeculum: Revista de História*, João Pessoa, UFPB, 1996, no. 2, 1996.

Ciganos, na Europa e no Brasil, Recife (edição do autor; 1ª ed. 1996) ,1997.

PEREIRA, Cristina da Costa. *Povo cigano*, Rio de Janeiro (edição da autora) [266pp.], 1985.

Os ciganos continuam na estrada, Rio de Janeiro: Ribro-Arte, 1989.

"Gli zingari in Brasile", *Lacio Drom,* Ano 26, n. 6, 1990.

Lendas e histórias ciganas, Rio de Janeiro: Imago, 1991.

"La situazione sociale degli zingari in Brasile", *Lacio Drom*, Suplemento ao no.1-2, 1992.

Rom, Sinti e Calon: os assim chamados Ciganos. Recife, Núcleo de Estudos Ciganos, 1999.

Ciganos calon na Paraíba, Brasil (1993). Recife, Núcleo de Estudos Ciganos, 1993.

MOTA, Ático Vilas Boas da. "Os ciganos em Goiás" in: *Aspectos da cultura goiana II*. Goiânia, Depto. Estadual de Cultura, 1971.RAMOS, Arthur. *Introdução à Antropologia Brasileira*. Rio de Janeiro, CEB, 1947.

FAZITO DE ALMEIDA REZENDE, Dimitri. *Atitudes, comportamentos e etnicidade: um estudo sobre uma minoria cigana de Belo Horizonte a partir de um modelo de conflito/competição*. Belo Horizonte: UFMG, Monografia de Graduação em Ciências Sociais (ms) [50pp.], 1995.

Os ciganos na cidade: um estudo sobre o contato interétnico. Belo Horizonte, UFMG, Monografia apresentada ao PES/CAPES (ms) [40pp.] 1995.

RODRIGUES, Maria Luiza Nunes. *Considerações gerais acerca dos elementos principais na manutenção da identidade étnica do povo cigano*, Belo Horizonte: UFMG, Monografia de Graduação em Ciências Sociais (ms) [41pp.], 1987.

ROSSO, Renato. "Ciganos: uma cultura milenar", *Revista Vozes*, vol. 79/3, pp.169-202, 1985.

Ciganos: um povo de Deus, s.l., s.ed. [147pp.], 1992.

SANT'ANA, Maria de Lourdes B. *Os ciganos — aspectos da organização social de um grupo cigano em Campinas.* São Paulo, FFLCH/USP, 1983.

SCHEPIS, Rosaly Mariza. *Ciganos: os filhos mágicos da Natureza*, São Paulo: Madras [168pp.], 1999.

SILVA, Rosicleide Alves da. *Os ciganos Calon em Sergipe*, São Cristóvão/Aracajú: UFSE, Monografia de Bacharelado em Serviço Social (ms) [53pp.] ,1999.

TEIXEIRA, Rodrigo Corrêa. *Correrias de ciganos pelo território mineiro* (1808-1903), Belo Horizonte: UFMG, Dissertação de Mestrado em História (ms)1998.

História dos ciganos no Brasil, Recife, Núcleo de Estudos Ciganos [140pp.] 1999.

Os ciganos na literatura européia e brasileira.(memo) Belo Horizonte, 1999b, (7pps).

Monografias

ABELHO, Azinhal. *Sete loas aos ciganos*. Lisboa: edição do autor, 1974.

ACERT (Advisory Council for the Education of Romany and other Travellers) *The education of gypsy and traveller children: action-research and co-ordination*, Hertfordshire: University of Hertfordshire Press, 1993.

ACTON, T. *Gypsy politics and social change*. London: Routledge & Kegan Paul, 1974

Gypsy politics and Traveller Identity, Hertfordshire: University of Hertfordshire Press, 1997.

Gypsy politics and social change, London: Routledge & Kegan Paul, 1974..

ACTON, T. & Mundy, G. (eds.). *Romani Culture and Gypsy Identity*, Hertfordshire: University of Hertfordshire Press, 1997.

ADAMS, B. et alii. *Gypsies and Government Policy in England*, London: Heinemann, 1975.

ALFARO, A. G. *The great gypsy round-up. Spain: the general imprisonment of gypsies in 1749*, Madrid: Editorial Presencia Gitana, 1993.

ALVAREZ CABALLERO, A. *Gitanos, payos y flamencos, en los orígines del flamenco*. Madrid: [s.n.], 1988.

Historia del cante flamenco. Madrid: [s.n.], 1981.

ANDREAS, Prebyter Ratisbonensis. "Diarium sexennale". IN OEFELIUS, A. F. *Rerum boicarum scriptores*. Augsburg: [s.n.], 1763, vol 1.

ANDRESEN, Sophia de Mello Breneyer. *O Cristo Cigano*. 2ª ed. Lisboa: Moraes Editores, 1978.

ARNOLD, H. *Die Zigeuner Herkunft und Leben im deutshen Sprachgebiet*. Olten: [s.n.], 1965.

Fahrendes Volk. Neustadt: [s.n], 1980.

ASSÉO, H. "Le traitement administratif des Bohémiens". IN ASSÉO e VITTU, J. P. — *Problémes socio culturels en France au XVII^e siècle*. Paris: [s.n.], 1974, p. 9-87.

AUZIAS, Cl. *Les Tsiganes ou le destin sauvage des Roms de l'Est, suivi de le statut des Roms en Europe*,

Paris: Michalon, 95.

AYASS, W. et alii. *Feinderklaerung und Praevention: Krimi-nalbiologie, Zigeunersforschung und Asocialenpolitik*, Berlin: Rotbuch Verlag, 1988.

BALIC, S. et. al. (eds.).*Romani Language and Culture*. Saravejo: [s.n], 1989.

BANKS, J.A. *Multicultural Education in Western Societies*. G. B., Holt: Reinehart and Winston, 1986.

BARROS, Henrique Gama. *Repertório Administrativo*. Lisboa: Tipografia do Panorama, 1860, t. 2, vol. 2.

BARTHELEMY, André. *Routes des gitanie*. [S.l.]: La Centurion, [s.d.].

BEIR, A. L. *Masterless Men*. London: [s.n.], 1985.

BERNADAC, C. 1979. *L'Holocauste oublié: le massacre des tsiganes*, Paris: France-Empire, 1979

BERNADAC, C. *L'Holocauste oublié*. Paris: [s.n.], 1979.

BHALLA, V. "Marker genes as guides to the Kinship of populations: a plea for linguistic-cum-anthropogenetic approach to the problem of "Roma" ancestry". IN BALIV, S. et al (eds.) — *Romani Language and Culture*. Sarajevo: [s.n.], 1989, p. 115-63.

BINNS, D. *Gypsy Bibliograpy*. Manchester: [s.n.], 1982-1991, 3 vol + 1 sup.

BLACK, George F. *A Gypsy bibliography*. London: Folcroft, 1974. First edition Edinburgh, 1921.

BLAS VEJA, J. *Los Cafés Cantantes de Sevilla*. Madrid: [s.n.], 1984.

BLOCH, Jules. *Les tziganes*. Paris: P.U.F., 1969. Que sais je?; 580.

BLOCK, Martin F. 1936. *Moeurs et coutumes des Tziganes*. Paris, Payot.

BLUNT, F. J. *The People of Turkey*. London: [s.n.], 1878.

BONER, C. *Transylvania*. London: [s.n.], 1865.

BORROW, G. *Lavengro*. London: [s.n.], 1851.

Lavengro; the scholar — the Gypsy — the priest. London: John Murray, 1851.

Romano Lavo-Lil. London: [s.n.], 1874.

The Zincali; or account of the Gypsies of Spain. London: John Murray, 1841.

BOTEY, Francesc. *Lo gitano, una cultura Folk desconocida*. Barcelona: Edit. Nova Terra, 1970.

BOUÉ, A. *La Turquie d'Europe*. Paris: [s.n.], 1840.

BRETON, Roland. *Les Ethnies*. Paris: Press Universitaires de France, 1981.

BREYDENBACH, B. von. *Peregrinatio in terram sanctam*. Mainz: [s.n.], 1486.

BURTON, Sir Richard. *The Jew, the Gypsy and El Islam*. London: [s.n.], 1898.

BUTTNER, J. *Vergleichungstafeln der Schrifarten verschiedener Volker*. Gottingen: [s.n.], 1775.

CALVO BUEZA, Tomás. *España racista? Voces payas sobre los gitanos*. Barcelona: Ed. Antrhrops, 1993.

CARBONNIER, Jean. *Flexible droit*. Reédition. Paris: LGDJ, 1983.

CHAMBERLAIN, H. S. *Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts*. Vienna: [s.n.], 1899.

CHAMBERS, E. *Cyclopdedia*. London: [s.n.], 1728.

CHARLEMAGNE, J. e PIGAULT, G. (eds.). *Répertoire des textes législatifs et réglementaires concernant les personnes Sans Domicile Fixe*, Paris: UNISAT, 1980.

CHARLEMAGNE, Jacqueline. *Populations nomades et pauvreté*. Paris: PUF, 1988.

CLEBERT, J P. *Tziganes et Gitans*. Paris: Edit. du Chêne, 1975.

COELHO, Adolpho. *Os ciganos de Portugal*. Lisboa: Dom Quixote, [1892] 1995.

Os ciganos de Portugal com um estudo sobre o calão. Lisboa: Imprensa Nacional-Sociedade de Geografia de Lisboa, 1892.

COHN, W. *The Gypsies*. Reading, MA: [s.n.], 1973.

COLOCCI, A. A. *Gli Zingari*. Turin: [s.n.], 1889.

CORNERUS, H. "Chronica novella usque ad annum 1435". IN ECCARD, J. G. — *Corpus historicum medii devi*. Leipzig: [s.n.], 1723, vol. 1.

CORTESÃO, L. e PINTO, F. (orgs.). *O povo cigano: cidadãos na sombra*, Porto: Ed. Afrontamento, 1995.

CORTESÃO, L.: TORRES, M. A. *Avaliação Pedagógica I, Insucesso Escolar*, 4ª ed., Porto: Porto Editora, 1990.

CORTIADE, M. "O Kokifikaciji i normalizaciji romskog zajednickog jezika". IN BALIC, S. et al (eds.) *Romani Language and Culture*. Sarajevo: [s.n.], 1989, p. 205-21.

COTTAAR, A., LUCASSEN, L. & WILLEMS, W. 1996. *Mensen van de reis: woonwagenbewoners en zigeuners in Nederland 1868-1995*, Zwolle: Waanders

COTTAAR, A. *Kooplui, kermisklanten en andere woonwagenbe-woners: groepsvorming en beleid 1870-1945*, Amsterdam: Het Spinnehuis, 1996.

COUTO, Carlos. *Presença Cigana na Colonização de Angola*. [S.l.]: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1973.

CRABB, J. *The Gipsies Advocate*. London: [s.n.], 1832.

CROCKETT, W. S. *The Scott Originals*. Edinburgh: [s.n.], 1912.

CROWE, D.; KOLSTI. J. (eds.). *The Gypsies of Eastern Europe*. New York/London: [s.n.], 1991.

CROWE, David. *A History of the Gypsies of Eastern Europe and Russia*, New York: St. Martin's Press, 1996.

CUZIN, J. P. *La diseuse de bonne aventure de Caravage*. Paris: [s.n.], 1977.

DAHLER, R. "Zigeuneropvangbeleid Oldenzaal". IN HOVEN, P. e DAHLER, R. (eds.) — *Zigeuners in Nederland*. Nigimegur/Rigswigih: [s.n.], 1988, p. 385-415.

DEFOE, D. *Moll Flanders*. London: [s.n.], 1722.

DELAMON, A. 1990. *La situation des 'gens du voyage' et les mesures proposees pour l'ameliorer: rapport de mission*, (ms)

DERLON, Pierre. *Je vis la loi des gitans*. Paris: Ed. Seghers, [s.d.].

Secrets oubliés des derniers gitans. Paris: Ed. Robert Laffont, 1977.

Traditions Ocultes des Gitans. Paris: Robert Laffont, 1975.

DIDEROT, D. (ed.) *Encyclopédie*. Paris: [s.n.], 1751-72.

DORING, H. J. *Die Zigeuner im NS-Staat*. Hamburg: [s.n.], 1964.

DOUGLAS, G. *Diversions of a Country Gentleman*. London: [s.n.], 1902.

DURANDI, Catherine. *Despine Tomescu. La Roumanie de Ceausesc*. Paris: Guy Epaud Editions, 1988.

DYRLUND, F. *Tatere og Natmandsfolk i Danmark*. Copenhagem: [s.n.], 1872.

ETZLER, A. *Zigerarma och deras avkomlingar i Sverige*. Uppsala: [s.n.], 1944.

FALLA, M. de *El canto jondo*. Granada: [s.n.], 1922.

FICOWSKI, J. *Cyganie na polskich drogach*. 2ª ed. Kraków: [s.n.], 1985.

FICOWSKI, J. *The gypsies in Poland: history and customs*, Warsaw, 1990.

FIELDING, H. A. *A Clear State of the Case of Elizabeth Canning*. London: [s.n.], 1753.

FIELDING, H. *The History of Tom Jones*. London: [s.n.], 1749.

FIGUEIRAS, Isilda. *Ciganos Para uma bibliografia temática*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1979.

FOLETIER, F. de. Vaux de. *Les Tsiganes dans l'ancienne France*. Paris: [s.n.], 1961.

Milans d'Historie des Tsiganes. Paris: Ed. Fayard, 1970.

FONSECA, Isabel. *Enterrem-me em pé*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

FORMOSO, B. *Tsiganes et sédentaires*. Paris: [s.n.], 1986.

FORRESTER, B.1985. *The travellers' Handbook: a guide to the law affecting gypsies*, London: Interchange Books

FRASER, A. M. "A rum lot". in SALO, M. T. (ed.) *100 years of Gypsy Studies*. Cheverly, MD: [s.n.], 1990.

FRASER, A. *The Gypsies*, Oxford: Blackwell Publishers [Tradução: *História do Povo Cigano*, Lisboa:

Editorial Teorema, 1998], 1992.

FRIEDMAN, V. A. "Problems in the codification of a standard Romani literary language". IN *PAPERS from the Fourth and Fifth Annual Meetings, Gyspsy Lores Society, North American Chapter*. New York: [s.n.], 1985, p. 56-75.

GENTLEMAN, H.; SWIFT, S. *Scotland's Travelling People*. Edinburg: [s.n], 1971.

GERMAN, A. V. *Bibliografia o tsygamakh: Ukazatel' Knig i statei s 1780g. po 1930g*. Moscou: [s.n], 1930.

GIEMS [Grupo Interdisciplinar de Estudios de Marginación Social]. 1976. *Los Gitanos al encuentro de la ciudad: del chalaneo al peonaje*, Madrid: Edicusa

GIERE, J. (Hg.), s/d.*Die gesellschaftliche Konstruktion des Zigeuners: zur Genese eines Vorurteils*, Frankfurt: Campus Verlag

GJERDMAN, O.; DANKOFF, R. *The Language of the Swedish Coppersmith Gipsy Johan Dimiri Taikon*. Uppsala: [s.n.], 1963.

GLIZE, R. "L'église évangélique tsigane comme voie possible d'un engagement culturel nouveau". IN WILLIAMS, P. (ed.) — *Tsiganes: Identité, Évolution*. Paris: [s.n.], 1989, p. 433-43.

GMELCH, G. *The Irish Tinkers*. Menlo Park, CA: [s.n.], 1977.

The Irish Tinkers: the urbanization of an itinerant people, Prospect Heights, Illinois: Waveland Press, 1985.

GMELCH, S. B. *Tinkers and Travellers*. Dublin: [s.n.], 1975.

GOBINEAU, J. A. de. *Essai sur l'inégalité des races humanies*. Paris: [s.n.], 1853-5.

GODELIER, Maurice. *Rationelité et Irretionalité en Economie — 1*. Paris: Maspero, 1974.

GOEJE, M. J. de. *Mémorie sur les migrations des Tsiganes à travers l'Asie*. Leiden: [s.n.], 1903.

GORDON, A. *Hearts upon the Highway*. Galahiels: [s.n.], 1980.

GOY, Raymond. *L'émergence des Roms en droit international public, Mélangs Robert Pelloux*. Lyon: Ed. l'Hermès, 1981.

GRELLMANN, H. M. *Die Zigeuner. Ein historischer Versuch uber die Lebensart und Verfassung, Sitten und Schicksale dieses Volks in Europa, nebst ihren Urs prung*. Dessau and Leipzig: [s.n.], 1783. 2ª ed. Gottingen: [s.n.], 1787. Tradução inglesa, 1787. Tradução francesa, 1788. Tradução holandesa, 1791.

GRIERSON, G. A. *Linguistic Survey of India*. Delhi: [s.n.], 1903-28, 20 vol.

GRONEMEYER, R. *Zigeuner im Spiegel fruher Chroniken und Abhandlungen*. Giesse: [s.n.], 1987.

Zigeuner in Osteuropa. Eine Bibliographie. Munich: [s.n.], 1983.

GRONEMEYER, R.; RACKELMANN, G. A. *Die Zigeuner, Reisende in Europa*. Cologne: [s.n.], 1988.

GRONFORS, M. *Blood Feuding among Finnish Gypsie*. Helsinki: [s.n.], 1977.

GROOME, F. H. *Gypsy Folk-Tales*. London: [s.n.], 1899.

GROPPER, R. *Gypsies in the city: culture patterns and survival*, Princeton: Darwin Press, 1975.

GUNTHER, W. *Zur preussischen Zigeunerpolitik seit 1871*. Hanover: [s.n.], 1985.

Sinti und Roma im KZ Bergen-Belsen, Hannover: SOAK, 1990.

GUY, W. "Ways of looking at Roms: the case of Czechoslovakia". IN REHFISCH, F. (ed.) *Gypsies Tinkers and Other Travellers*. London: [s.n.], 1975, p. 201-29.

HAESLER, W. *Enfants de la Grande-route*. Neuchâtel: [s.n.], 1955.

HALL, E. *Chronicles of King Henry the Eighth*. London: [s.n.], 1548.

HALLIDAY, W. R. *Folklores Studies*. London: [s.n.], 1924.

HAMMER-PURGSTALL, J. G. von. *Geschite des osmanischen Reiches*. Budapest: [s.n.], 1827-35.

HANCOCK, I. "The development of Romani linguistic". IN JAZAYERY, M. A. e WINTER, W. *Languages and Cultures: Studies in Honor of Edgar C. Polomé*. Berli: [s.n.], 1988, p. 183-223.

HANCOCK, I. *The pariah syndrome: an account of gypsy slavery and persecution*, Ann Arbor: Karoma Publishers, 1987.

HARFF, A. von. *Die Pilgerfahrt des Ritters Arnold von Harff*. Cologne: E. von Groote, 1860.

HARRISON, W. *A Description of England* [prefixed to Holinshed's]. Chronicle, London: [s.n.], 1587.

HAWES, D. & PEREZ, B. *The gypsy and the State: the ethnic cleansing of Britisch Society*, Oxford: Alden Press, 1995.

HEHEMANN, R. *Die "Bekampfung des Zigeunerunwesens" im Wilheminischen Detschland und in der Weimarer Republik* 1871-1933. Frankfurt am Main: [s.n.], 1987.

HELSINKI, Watch.*Destroying ethnic identity: the gypsies of Bulgaria.* New York: Human Rights Watch, 1991a. *Destroying ethnic identity: The persecution of gypsies in Romania*. New York: Human Rights Watch, 1991b.

Struggling for ethnic identity: Czecholovakia's endangered Gypsies. New York: Human Rights Watch, 1992.

Struggling for ethnic identity: the gypsies of Hungary. New York: Human Rights Watch, 1993.

HEYMOWSKI, A. *Swedish Travellers and their Ancestry*. Uppsala: [s.n.], 1969.

HOHMANN, J. S. *Geschichte der Zigeunerverfolgung in Deutschland*. Frankfurt: [s.n.], 1981.

HOVENS, P.; DAHLER, R. (eds). *Zigeuners in Nederland*. Nijmegen/Rijswijk: [s.n.], 1988.

HOVENS, P.; HOVENS, J. *Zigeuneurs, Woonwagenbewoners en reizenden: een bibliografie*. Rijswijk: [s.n.], 1982.

HOYLAND, J. *A Historical Survey ... of the Gypsies*. New York: [s.n.], 1816.

HUFTON, O. H. *The Poor of Eighteenth-Century France*. Oxford: [s.n.], 1974.

HUNDSALZ, A. *Stand der Forchung uber Zigeuner und Landfahrer. Eine Literaturanalyse*. Stuttgart: [s.n.], 1978.

HUONKER, T. *Fahrendes Volk-verfolgt und verfemt*. Zurich: [s.n.], 1987.

HYMAN, M. 1989. *Sites for travellers: a study of five London boroughs*, London: LRHRU

IGNACIO, L. *Los Quinquis*. Barcelona: [s.n.], 1974.

INIESTA, A. *Los gitanos. Problemas socioculturales*. Madrid: Narcea, 1981.

IVERSEN, R. *Secret Languages in Norway. Part II: The Rodi (Rotwelsch) in Norway*. Oslo: [s.n.], 1945.

JARMAN, A. O. H.; JARMAN, E. The Welsh Gypsies: Children of Abram Wood. Cardiff: [s.n.], 1991.

JEKELFALUSSY, J. (ed.) *A Magyarországban ... czigányosszeirás eredményei*. Budapest: [s.n.], 1895. Resultados do Censo Cigano na Hungria.

JONES, D. "Rural crime and protest". IN MINGAY, G. E. (ed.) — *Victorian Countryside*. London: [s.n.], 1981, p. 566-79, vol. 2.

JOSEF KARL LUDWIG, Archduke. *Czigány Nyelvtan* ["The Gypsy Language"]. Budapest: [s.n.], 1888.

JUSUF, S.; KEPESKI, K. *Romani gramatika*

Romska gramatika. Skopje: [s.n.], 1980.

KAMINSKI, I. M. "The dilemma of power: internal and external leadership. The Gypsy-Roma of Poland". IN RAO, A. (ed.) *The Other Nomades*. Cologne: [s.n.], 1987, p. 323-56.

KAPPEN, O. van. *Geschiedenis der Zigeuners in Nederland*. Assen: [s.n.], 1965.

KARNOOUH, Claude. *L'ínvention du peuple, chroniques de Roumanie*. Paris: Arcantere, 1990.

KENRICK, D. & BAKEWELL, S. *On the verge: the gypsies of England*, Hertfordshire University Press, 1995.

KENRICK, D. & PUXON, G. *The destiny of Europe's gypsies*, London: Sussex University Press, 1972.

KOCHANOWSKI, J. *Gypsy Studies*. New Delhi: [s.n.], 1963.

KOGALNICEANU, M. *Desrobirea Tiganiloru*. Bucharest: [s.n.], 1981.

Esquisse sur l'historie ... des Cigains. Berlim: [s.n.], 1837.

KONIG, U. *Sinti und Roma unter dem Nationalsozialismus: Verfolgung und Widerstand*. Bochum: [s.n.], 1989.

KORBER, U. "Die Wiedergutmachung un die 'Zigeuner'". IN *FEINDERKLARUNG und Pravention*. Berlim: [s.n.], 1988, p. 165-75.

KOVALCSIK, K. *Vlach Gypsy Folk Songs in Slovakia*. Budapest: [s.n.], 1985.

KRANTZ, A. *Rerum Germanicarum historici clariss. Saxonia*. Frankfurt am Main: [s.n.], 1580.

LAKATOS, Menyhért. *Couler de funée*. [S.l.]: Actes Sud., [s.d.].

LANG, D. M. (ed.). *Lives and Legends of the Georgian Saints: Selected and translated from the original texts*. London: [s.n.], 1956.

LAZELL, D. *From the Forest I Came*. London: [s.n.], 1970.

LE SAIGE, J. *Voyage de J. Le Saige de Douai à Rome, Venise, Jérusalem, et autres saints lieux*. Douai: [s.n.], 1851.

LEBLON, B. *Les Gitans d'Espagne, le prix de la différence*. Paris: PUF, 1985.

"Identigé gitane et flamenco". IN WILLIAMS, P. (ed.) — *Tsiganes Identité, Évolution*. Paris: [s.n.], 1989, p. 512-7.

Musiques Tsiganes et Flamenco. Paris: [s.n.], 1990.

LELAND, C. G. *Gypsy sorcey and fortunetelling*. New York: Dover, 1971. First Edition, London, 1891.

The English gipsies and their language. London: Kegan, Paul, Trench, Trubner & Co, 1971. First Edition, 1873.

LEWENKLAW von AMELBEURN, H. *Neuwe Chronika turkischer Nation*. Frankfurt am Main, 1590.

LIÉGEOIS, Jean.-Pierre. *Gypsies and travellers*, Strasbourg: Council of Europe [ed. Esp.: *Gitanos e itinerantes*. Madri, Presencia Gitana, 1987]

Los Gitanos, México: Fondo de Cultura Economica, 1988.

Roma, tsiganes, voyageurs, Strasbourg: Conseil de l'Europe, 1994.

School provision for ethnic minorities: the gypsy paradigm, Hertfordshire, University of Hertfordshire Press, 1998.

Idéologie et pratique du travail social de prévention. Toulouse: Privat, 1977.

Mutation tsigane. Bruxelles: Complexe, 1976.

Tsiganes. Paris: Lá Découvert/Maspero, 1983. Maspero; 276.

"Tsiganes: situation d'une minorité non territoriale". IN GIORDAN, H. — *Les Minorités En Europe*. Paris: Editions kimé, 1992, p. 417-443.

LISZT, Franz. *Des Bohémiens et de leur musique en Hongrie*. Paris: [s.n.], [1859] 1926.

LOCKWOOD, W. G. "Balkan Gypsies: an introdution". IN *PAPERS From the Fourth and Fifth Annual Meetings, Gypsy Lores Society, North American Chapter*. New York: [s.n.], 1985, p. 91-9.

LOCKWOOD, W. G.; SALO, S. *Gypsies and Travellers in North America: A bibliography*. Ann Arbor: [s.n.], 1992.

LOMBROSO, C. *L'uomo delinquente*. Rome: [s.n.], 1876.

LOPÉZ de MENESES, A. "La inmigración gitana en España durante el siglo XV". IN MARTÍNEZ, Ferrando — *Archivero. Miscelânea de Estudios dedicados a su memoria*. Barcelona: [s.n.].

"Noves dades sobre la immigráció gitana e Espanya al segle XV". IN *ESTUDIS d'Historia Medieval*. Barcelona: [s.n.], 1971, p. 145-60, vol. 4.

LORCA, Federico Garcia. *Obras Completas*. [S.l.]: Edições Aguilar, 1971.

LUCASSEN, L. *En men noemde hen Zigeuners*. Amsterdam/The Hague: [s.n.], 1990.

M'CORMICK, A. *The Tinkler-Gypsies*. Dumfries: [s.n.], 1907.

MAC COLL, E.; SEEGER, P. *Till Doomsday in the Afternoon*. Manchester: [s.n.], 1986.

MACRITCHIE, D. *Accounts of the Gypsies of India*. London: [s.n.], 1886.

Scottish Gypsies under the Stewarts. Edinburgh: [s.n.], 1894.

MAIA, E. Leão. *O Testamento Mágico dos Ciganos*. [S.i.]: Editorial Veja, 1978.

MAIA, L. Mariz. 1996. *The Rights of the Gypsies under English and Brazilian Law*, London: School of Oriental and African Studies, LMM Essay (ms)

MANFRED CANO, Domingo. *Los gitanos*. Madrid: Publ. Españolas, 1959.

MANZI, G. (ed.). *Viaggio di Lionardo di Niccolò Frescobaldi in Egito, e in Terra Santa*. Rome: [s.n.], 1818.

MARTINEZ, Nicole. *Les Tsiganes* [ed. bras.: *Os Ciganos*, Campinas: Ed. Papirus], 1989.

MASSON, D. I. *Catalogue of the Romany Collection*. Edinburgh: University of Leeds, 1962.

MAYALL, D. 1995. *English gypsies and state policies*, Hertfordshire: University Press

MAYALL, D. *Gypsy-Travellers in Nineteenth-Century Society*. Cambridge: [s.n.], 1988.

MAYERHOFER, C. *Dorfzigeuner*. Vienna: [s.n.], 1987.

MESQUITA, J. L. *O Problema da integração do cigano*. Braga: Ed. Franciscanas, 1972.

MEYER, C. *"Unkraut der Landstrasse"*. Zurich: [s.n.], 1988.

MILLER, C. "American Rom and the ideology of defilement". IN REHFISCH, F. (ed.) — *Gypsies, Tinkers and Other Travellers*. London: [s.n.], 1975, p. 41-54.

MIRLOSICH, F. X. *Uber die Mundarten und die Wanderungen der Zigeuner Europas*. Vienna: [s.n.], 1872-81. Philosophisch-historiche Klasse, vol. 21, 31.

MISRA, P. K.; MALHOTRA, K. C. (eds.) *Nomads in India*. Calcuta: [s.n.], 1982.

MODE, H.; WOLFFLING, S. *Zigeuner, Der eines Volkes in Deutschland*. Leipzig: [s.n.], 1968.

MONCADA, S. de. "Espulsion de los Gitanos". IN *Restauracion politica de España*. Madrid: [s.n.], 1619.

MONE, F. J. (ed.) *Schauspiele des Mittelalters*. Karlsruhe: [s.n.], 1846, vol. 2.

MORE, Sir Thomas. *A dyaloge of Syr Thomas Mores, knt*. London: [s.n.], 1529.

MOURANT, A. E. *Blood Relations: Blood Groups and Antropology*. Oxford: [s.n.], 1983.

MOUTHON, Hughes. *Les tsiganes*. Paris, Flammarion, 2000.

MULLER-HILL, B. *Murderous Science*. Oxford: [s.n.], 1988.

MUNSTER, S. *Cosmographia universalis*. Basel: [s.n.], 1550.

MURATORI, L. A. (ed.) *Rerum Italicarum Scriptores*. Milan: [s.n.], 1730-1, vol. 18-19.

NUNES, Olímpio. *O povo cigano*. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1980. O Homem na História.

OGLE, A. *The case of the Lollards Tower*. Oxford: [s.n.], 1949.

OKELEY, J. *The Traveller-Gypsies*, New York: University of Cambridge Press, 1983.

ORTEGA, J. *Los gitanos: guia bibliografica y estudio preliminar*. Manchester: [s.n.], 1987.

PABANÓ, F. M. *Historia y costumbres de los gitanos*, Barcelona: Montaner y Simon, 1915.

PAPP, G. *A bwás cigányok román nyelvjárása: Beás-magyar szótár* ["Rumanian Dialect of Boyash Hungarian Dictionary"]. Pécs: [s.n.], 1982.

PARTES DE MONOGRAFIAS

PASPATI, A. *Études sur les Tchinghianés*. Constantinople: [s.n.], 1870.

PAUL, Sir J. Balfour. *Accounts of the Lord High Treasurer of Scotland*. Edinburgh: [s.n.], 1901-3, vol. 3, 5.

PEIXOTO, Rocha. "Os Ciganos em Portugal". IN *OBRAS — Estudos de Etnologia e Arqueologia*. [S.l.]: Ed. Câmara Municipal da Póvoa de Varzim, 1967, p. 44-50.

PIASERE, L. "In search of new niches: the productive organization of the peripatetic Xoraxané in Italy". IN RAO, A. (ed.)

The Other Nomads. Cologne: [s.n.], 1987, p. 111-32.

PIKE, R. *Penal Servitude in Early Modern Spain*. Madison, WI: [s.n.], 1983.

PISCHEL, R. *Beitrage zur Kenntnis der deutschen Zigeuner*. Halle: [s.n.], 1894.

PITTARD, E. *Les Tziganes ou Bohémiens*. Geneva: [s.n.], 1932.

POLARY, Karl. *A nossa absoleta mentalidade mercantil*. Porto: Afrontamento, 1978.

POTRA, G. *Contributiuni la istoricul Tiganilor din România*. Bucharest: [s.n.], 1939.

POUQUEVILLE, F. C. H. L. *Voyage dans la Grèce*. Paris: [s.n.], 1820.

PRAY, G. (ed.) *Annales Regum Hungariae ab anno Christi CMXVVII ad annum MDLXI*. Vienna: [s.n.], 1764-70.

PREDARI, F. *Origine e vicende dei Zingari*. Milan: [s.n.], 1841.

PREVOT, H. 1991. *Faciliter l'insertion des gens du voyage: un programme d'actions prioritaires*, Paris, I-Conference de presse; II-Intervention (ms)

PUXON, G. *Roma: Europe's Gypsies*. 4ª ed. London: Minority Rights Group, Report n. 14, 1987.

En defensa de los míos, Barcelona: Ediciones 29, 1980.

RAMIZEZ HEREDIA, Juan de Dios. *Nós, os ciganos*. Braga: Editorial Franciscana, 1974.

Vida gitana. Barcelona: Ed. 29, 1973.

RAO, A. (ed.) *The Other Nomads*. Cologne: [s.n.], 1987.

RAO, A. "Some Manus conceptions and attitudes". IN *GYPSIES, Tinkers and Other Travellers*. London: [s.n.], 1975, p. 139-67.

REDOL, Alves. *Fanga*. 10ª Edição. Lisboa: Publ. Europa-América, 1980.

REEMTSMA, K. 1996. *Sinti und Roma: Geschichte, Kultur, Gegenwart*, Munchen: Beck

REHFISCH, A.; REHFISCH, F. "Scottish Travellers or Tinkers". IN REHFISCH, F. (ed.) — *Gypsies, Tinkers and Other Travellers*. London: [s.n.], 1975, 271-83.

REHFISCH, F. (ed.) 1975. *Gypsies, Tinkers and other Travellers*, London: Academic Press

REHFISCH, F. (ed.) *Gypsies, Tinkers and Other Travellers*. London: [s.n.], 1975.

REIS, Mário Simões *A Vadiagem e a Mendicidade em Portugal*. Lisboa: [s.n.], 1940.

RIBTON-TURNER, C. J. *A History os Vagrants and Vagrancy*. London: [s.n.], 1887.

RID, S. *The Art of Juggling or Legerdemain*. London: [s.n.], 1612.

RIDHOLS, J. *Travelling Home*. Basingstoke: [s.n.], 1986.

RISHI, W. R. "History of Romano movement, their language and culture". IN BALIC, S. et al (eds.) —

Romani Language and Culture. Sarajevo: [s.n.], 1989, p. 1-10.

Multilingual Romani Dictionary. Chandigard: [s.n.], 1974.

Romani Punjabi English Dictionary. Chandigarh: [s.n.], 1974.

RUDIGER, J. C. C. *Neuster Zuwachs der teutschen fremden und allgemeinen Sprachkunde*. Leipzig: [s.n.], 1782, Part 1.

SALO, M. T. (ed.) *100 Years of Gypsy Studies*. Cheverly, MD: [s.n.], 1990.

The american Kalders. Hackettstown, NJ: [s.n.], 1981.

"Gypsy immigration to the United States". IN *PAPERS from the sixth and Seventh Annual Meetings, Gypsies Lores Society, North American Chapter*. New York: [s.n.], 1986, p. 85-96.

SALO, M. T.; SALO, S. *The Kalders in Eastern Canada*. Ottawa: [s.n.], 1977.

SAMPSON, J. *The Dialect of the Gypsies of Wales*. Oxford: [s.n.], 1926.

SAMUEL, R. "Comers and goers". IN DYOS, H. J.; WOLFF, M. (eds.) — *The Victorian City*. London: [s.n.], 1973, p. 123-60, vol. 1.

SANCHEZ OCAÑA, Juan. *Grandola y sus gitanos*. Granada: Ed. Escuela Avemaria, 1963.

SANCHEZ ORTEGA, M. H. *Documentación selecta sobre la situación de los gitanos españoles en el siglo VXIII*. Madrid: [s.n.], 1978.

SÁROSI, B. *Gypsy Music*. Budapest: [s.n.], 1978.

SATO, E. B. L. "The social impact of the rise of Pentecostal evangelicalism among American Rom". IN *PAPERS fron the Eighth and Ninth Annual Meetings, Gypsy Lores Society, North American Chapter*. New York: [s.n.], 1988, p. 69-94.

SAWAY, Marlene. *Familiar Strangers: Gypsy Life in America*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1988.

SCHENK, M. 1994. *Rassismus gegen Sinti und Roma*, Frankfurt am Main: Peter Lang

SCHWICKER, J. H. *Die Zigeuner in Ungarn und Siebenburgen*. Vienna: [s.n.], 1883.

SCOTT, Sir Walter. *Guy Mannering*. Edinburgh: [s.n.], 1815.

SERBOIANU, Popp C. J. *Les Tsiganes. Historie. Ethnographie. Linguistique. Grammarie. Dictionnaire*. Paris: Payot, 1930.

SERBONIANU, P. 1930. *Les Tsiganes*, Paris: Payot

SERRA, João Pavão. *Filhos da estrada e do vento. Contos e fotografias de ciganos portugueses*. Lisboa: Assírio e Alvim, 1986.

SERVICE, Elmen R. *Os caçadores*. Rio de Janeiro: Zehar ed., 1971.

SHIRLEY, J. *A Parisian Journal, 1405-1449*. Oxford: [s.n.], 1976.

SIGOT, J. *Un camp pour les tsiganes ... et les autres*, Bordeaux: Wallada, 1983.

"L'internement des Tsiganes en France", *Études Tsiganes* 2/1995, pp. 29-195, 1995.

SIJES, B. A. et al. *Vervolging van Zigeuners in Nederland 1940-1945*. The Hague: [s.n.], 1979.

SILVERMAN, C. "Pollution and power: Gypsy women in America". IN *THE American Kalderas*. Hackettstown, NJ: [s.n.], 1981, p. 55-70.

SIMSON, W. *A History of the Gipsies*. London: [s.n.], 1865.

SMART, B. C.; CROFTON, H. T. *The dialect of the English Gypsies*. London: Ascher & Co., 1875.

SMITH, C. *Gipsy Smith: His Life and Work*. London: [s.n.], 1901.

The Life Story of Gypsy Cornelius Smith. London: [s.n.], 1890.

SOLET, Bertrand. *Tsiganes, gitans, manouches?*. Paris, La Farandole, 1982.

SORAVIA, G. *Dialetti degli Zingari Italiani*. Pisa: [s.n.], 1977.

STEWART, Michael. "La fraternité dans le chant: l'expérience des Roms hongrois". IN WILLIAMS, P. (ed.) — *Tsiganes Identité, Évolution*. Paris: [s.n.], 1989, p. 497-513.

The time of the gypsies, Boulder: Westview Press, 1997.

STUMPF, J. *Schweytzer Chronik*. Zurich: [s.n.], 1606.

SUNDT, E. *Beretning om Fante — eller Landstrygerfolket i Norge*. Christiania: [s.n.], 1850.

SUPPLE, C. *From prejudice to genocide: learning about the Holocaust*, Staffordshire: Trentham, 1993.

SUTHERLAND, Anne. *Gypsies, the Hidden Americans*. Illinois, Waveland Press, [1975] 1986.

The Origin and Diversification of Language. London: J. Sherzer, 1972.

SWANN, Lord. *Education For All*. London: [s.n.], 1985.

THOMASIUS, J. *Dissertatio philosophica de Cingaris*. Leipzig: [s.n.], 1671. Tradução germánica, 1702.

THURMAIER, J. *Annalium Boiorum libri sptem*. Ingolstadt: [s.n.], 1554.

THURNER, E. *Nationalsozialismus und Zigeuner in Osterreich*. Vienna: [s.n.], 1983.

TODD, D. & CLARK, G. 1991a. *Gypsy site provision and policy: research report*, London: HMSO

1991b. *Good practice guidelines for gypsy site provision by local authorities*, London: HMSO

TORRES, A. *Los gitanos somos una Nación*, Barcelona: Ediciones Romani, 1987.

Vivencias gitanas. Barcelona: Instituto Romani, 1991.

TORRES, António. *Vivências gitanas*. [S.i.]: Ed. Instituto Romani, [s.d.].

TRAIL, R. L. *The grammar of Lamani*. Norma, OK: [s.n.], 1970.

TUETY, A. (ed.) *Journal d'un Bourgeois de Paris (1405-9)*. Paris: [s.n.], 1881.

TWISS, R. *Travels through Spain and Portugal in 1772 and 1773*. London: [s.n.], 1775.

TYRNAUER, G. *Gypsies and the Holocaust: A bibliography and introductory essay*. 2ª ed. Montreal: [s.n.], 1991.

UNIÓN ROMANI / Instituto Romanó. 1994. *I Congreso Gitano de la Unión Europea, Sevilla 18-24 de mayo de 1994,* Barcelona.

VALET, J. "Les dialectes du sinto-manouche". IN WILLIAMS, P. (ed.) — *Tsiganes: Identité, Évolution*. Paris: [s.n.], 1989, p. 309-14.

VALET, J. *Les Voyageurs d'Auvergne, nos familles yéniches*. Clermont: [s.n.], 1990.

VAN KAPPEN, O. 1965. *Geschiedenis der zigeuners in Nederland: de ontwikkeling van de rechtspositie der heidens of egyptenaren in de noordelijke Nederlanden (1420-1750),* Assen: Van Gorcum.

VASCONCELLOS, J. Leite. *Etnografia portuguesa: tentativa de sistematização*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1958, vol. 4.

VÁSQUEZ, J. M. *Los gitanos de Murcia, hoy*. Murcia: Universidade de Murcia, 1981.

VAUX DE FOLETIER, F. de. 1970. *Mille ans d'histoire des tsiganes*. Paris, Fayard, 1970.

Le monde des Tsiganes, Paris: Berger-Levrault, 1983.

VEHMAS, R. *Suomen Romaanivaeston Ryhmaluonne já Akkulturoituminen*. Turku: [s.n.], 1961.

VESEY-FITZGERALD, B. The Gypsies of Britain. London: [s.n.], 1865.

VICENTE CASTRO, Florencio. *Los gitanos, subsistência y realidades: estudio de los gitanos em Badajoz*. Badajoz: Municipal de Bienestar Social, 1989.

VIDAL, Eduardo Augusto. "Os Ciganos 1647-1654". IN *A Restauração de Portugal*. [S.l.: s.n., s.d.].

VIEGAS, Alberto; SILVA, José João. *Ciganos, Albúm de fotografias*. Lisboa: Colibri, 1993.

VIVEIROS¸ Duarte. "Zíngaros". in *Obra tica*. Lisboa: Instituto Cultural de Ponta Delgada, 1960.

VOETIUS, G. *Selectarum disputationum theologicarum*. Utrecht: [s.n.], 1655.

VON der Falschen Betler Buberey, Mit einer Vorrede Martini Luther. Wittemberg: [s.n.], 1528.

VOSSEN, R. *Zigeuner*. Frankfurt am Main: [s.n.], 1983.

VULCANIS, B. *De literis et lingua Getarum sive Gothorum*. Leiden: [s.n.], 1597.

WANG, K. "Le mouvement pentecôtiste chez les Gitans espagnols". IN WILLIAMS, P. (ed.) —

Tsiganes Identité, Évolution. Paris: Éditions Syros, 1989, p. 423-32.

WARD-JACKSON, C. H.; HARVEY, D. E. *The English Gypsy Caravan*. Newton Abbot: [s.n.], 1972.

WEBER, C. "Zigeuner in Sachsen 1488-1792". IN *MITTEILUNGEN aus dem Hauptstaatsarchive zu Dreden*. Leipzig: [s.n.], 1857-61, p. 282-303, vol. 2.

WEISSENBRUCH, J. B. *Ausfuhrliche Relation von der famosen Zigeuner-Diebs-Mord- und Rauber-Bande, welche zu Giessen justifürt orden*. Frankfurt and Leipzig: [s.n.], 1772.

WERNINK, J. *Woonwagenbewoners: sociologisch onderzoek van een marginale groep*, Assen: Van Gorcum, 1959.

WERNINK, J. H. A. *Woonwagenbewoners*. Assen: [s.n.], 1959.

WIEDEL, J.; O'FEARADHAIGH, M. *Irish Tinkers*. London: [s.n.], 1976.

WILLEMS, W. *Op zoek naar de ware zigeuner: zigeuners als studieobject tijdens de Verlichting, de Romantiek en het Nazisme,* Utrecht: Van Arkel, 1995.

WILLEMS, W. & LUCASSEN, L. *Ongewenste vreemdelingen: buitenlandse zigeuners en de nederlandse overheid: 1969-1989*, Den Haag: SDU, 1990.

Ongewenste Vremelingen. The Hague: [s.n.], 1990.

The Church of Knowledge Representation of Gypsies in Dutch Encyclopedias and Their Sources (1724-1984)". IN SALO, Matto T.

100 Years of Gypsy Studies. [S.l.]: The Gypsy Lore Society, [1988]. Publication Number 5, (Nota: Meeting Wagner College).

WILLIAMS, Patrick. *Tsiganes: identité, évolution*, Paris: Études Tsiganes / Syros Alternatives, 1989.

Mariage tsigane: une cérémonie de françailles chez Rom de Paris. Paris: L'Harmattan-SELAF, 1984.

"Paris — New York. L'organisation de deux communautés tsiganes" in: *L'Homme* 95 jul-sept. Paris, EHESS, 1985.

WIPPERMANN, W. 1997. *'Wie die Zigeuner': Antisemitismus und Antiziganismus im Vergleich*, Berlin: Elefanten Press

WLISLOCKI, H. von. *Vom wandernden Zigeunervolke*. Hamburg: [s.n.], 1890.

WYBORCZA, Gazeta. "Merveilleux retour d'un rom en pays tsigane" in: *Courrier international* n.317 — Un monde de migrants. 1996 (pps 40-42)

YOORS, Jan. *Crossing*. New York: [s.n.], 1971.

The Gypsies. New York: Simon and Schuster, 1967.

ZEDLER, J. H. (ed.) *Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Kunste*. Leipzig: [s.n.], 1732-50.

Artigos de publicações periódicas

AALTONEN, E. "Suomen Romaanivaeston". *JGLS*. 1963, 42(3), p. 64-7.

ACTON, T.; KENRICK, D. "From summer voluntary schemes to European Community bureaucracy: the development of special provision for Traveller education in the United Kingdom since 1967". *European Journal os Interculturas Studies*. 1991, 1(3), p. 47-62.

ACTON, Thomas. "Gypsy Education: At the Crossroads". *British Journal of Special Education*. 1985, 12(1), p. 6-8.

ADAMOVIC, Karol. "Intellectual development and level od Knowledge in Gypsy pupils in relation to the type of education". *Psychologia a Patopsychologia Dietata*. 1979, 14(2), p. 129-150.

ANDREE, R. "Old warning-placards for gypsie". *JGLS*. 1911-12, 5(2), p. 202-4.

ARLATI, A. "Gli Zingari nello stato di Milano". *Lacio Drom*. 1989, 2, p. 4-11.

ARNOLD, H. "Das Vagantenunwesen in der Pfalz wahrend des 18. Jahrhunderts". *Mitteilungen des historischen Vereins der Pfalz*. 1957, 55, p. 117-52.

"Die Rauberbande des Hannikels". *Pfalzer Heimat*. 1957, 8, p. 101-3.

AZEVEDO, Pedro A. "Ciganos em Portugal nos sécs. XVI e XVII". *Archivio Histórico Portuguez*. 1908, 4.

"Ciganos em Portugal nos sécs. XVI e XVII". *Archivio Histórico Portuguez*. 1909, 7.

"Ciganos portugueses dos fins do séc. XVI". *Revista Lusitana*. 1895, 3.

BAROL, Bill. "The Threat to College Teaching". *Academe*. 1984, 70(5).

BARTLETT, D. M. M. "Munster's Cosmographia universalis". *JGLS*. 1952, 31(3).

BATAILLARD, P. "Beginning of the immigration of the Gypsies into western Europe in the fifteenth century". *JGLS*. 1888-9, 1(1).

BATAILLE, P. "Le Prix de la nation pour les Tsiganes". *Études Tsiganes*. 1993, 2.

BECK, S. "Ethnicity, Class and Public Policy: tsigani-Gypsies in Socialist Romania". *Giesener Hefte fur Tsiganologie*. 1986, 1-4, p. 109-127.

BELLORINI, T.; HOADE, E. (trad.) "Pilgrimage of Lionardo di Niccolò Frescobaldi to the Holy Land". *Publications of the Studium Biblicum Franciscanum*. 1948, 6, p. 29-90.

BERLAND, J. C. "Parytãn: 'native' models of peripatetic strategies in Pakistan". *Nomadic Peoples*. 1986.

BLAIR, F. G. "Forged passports of British Gypsies in the sixteenth century". *JGLS*. 1950, 29(3).

BLOCH, J. (Reviw of J. Sampon's) "The Dialect of the Gypsies of Wales". *JGLS*. 1926, 5(3).

BOBRI, B. "Gypsies and Gypsy choruses of old Russia". *JGLS*. 1961, 40(3).

BOEV, Ivan. "Le concept d'autonomie personnelle". *Étude Tsiganes*. 1993, 2.

BOTELHO, Rui M. P. Ferreira. "Princípio de igualdade — Desvio de procedimento". Revista *Ministério Público*. 1993, 14(55).

BOURGEOIS, Marc. (Gypsies and Pentecostalism: On a double-delusion of possession evoked by a Pentecostal curse). *Annales Medico Psychogiques*. 1974, 1(1), p. 19-45.

BREPOHL, F. W. "Die Zigeuner als Musiker in den turkischen Eroberungskriegen des XVI, Jahrhunderts". *JGLS*. 1910-11, 4(2).

BRIGGS, James. "The Gipsy Moth as an Environmental Education Resource". *Outdoor-Comunicator*. 1984, 15(2).

BROOK, George A. "Classroom Simulation of Small Scale Solutional Landforms". *Journal of Geography*. 1988, 87(5).

BROW, K. N. "English translation". *Études Tsiganes*. 1993, 2.

BRYANT, J. "Collections on the Zingara or Gypsey language". *Archeologia*. 1985, 7, p. 387-94.

BUSCH, Phyliss. "Teaching Basic Science Environmentally". *Outdoor Comunicator*. 1987, 18(2).

CALDAS, Hortelinda. "A Lisbonne, une institution au service des plus pauvres: La Sainte Maison de la Miséricorde". *Études Tsiganes*. 1988, 34(4).

"Les Gitanes de Lisbonne". *Études Tsiganes*. 1988, 34(4).

CALVOBUEZA. "Le Minorias Etnicas y sus Relaciones de Clase, Reza y Etnia". *Madrid Documentacion Social Revista de Estudos Sociologicos y Sociologia Aplicada*, 1980, 41.

CALLAGHER, Tom. "Vatra Românesca and resurgent nationalism in Romania". *Etnic and Racial Studies*. 1992, 15(4).

CAMPIGOTTO, A. "I bandi bolognesi contro gli Zingare (sec. XVI-XVIII)". *Lacio Drom*. 1987, 4.

CARAVANA. *Informações do Povo Cigano*. 1970, 1.

CARMELLI, YORAM S. "Travelling Circus: an Interpretation". *Archives Europeennes de Sociologie*. 1988, 29(2).

CEBRIAN ABELLAN, Aurelio. "The Mobility of the Gypsy Population and the Institucional Plan for Community Support for their Settelement in Albacete; Movilidade de la poblacion

gitana y el plan insitucional de apoyo comunitario de Albacte tendente a su fijacion". *Cuadernos de Realidades Sociale*. 1987, 29-30.

CLAYTON, Gypsy-Abbott; MC ENTIRE, Elizabeth. "Competencies of an Effective Remedial Mathematics Teacher: A Teacher Training Model". *Focus ou Learning Problems in Mathemtics*. 1988, 10(1), p. 37-45.

CORTESÃO, L. et al. "Quotidianos Marginais 'Desvendados' pelas Crianças". *Educação, Sociedade e Culturas*. 1994, 1, p. 63-82.

CORTIADE, M. "Distance between the Romani dialects". *GLS/NAC Newsletter*. 1985, 8(2), p. 104.

"Romany phonetics and ortography". *GLS/NAC Newsletter*. 1984, 7(4), p. 4.

COSTA, Eduardo Maia. "Nómadas ou ... ciganos?". *Revista do Ministério Público*. 1993, 12(46).

COSTA, Elisa Maria J. L. "La minoranza sociale rom nel Portogallo Moderno (secoli XV-XVIII)". *Lacio Drom*. 1989, 25(1).

COURTHIADE, Marcel. "La cinquième école romani d'été 'Patrin 93'". "Patrin 93". *Études Tsiganes*. 1993, 2.

"Les voies de l'émergence du romani commum". *Études Tsiganes*. 1990, 3.

CREADES, D. "Les premiers Gitans à Murcie". *Études Tsiganes*. 1974, 2-3, p.5-7.

CROFTON, H. T. "Early annals of the Gypsies in England". *JGLS*. 1888-9, 1(1), p. 5-24.

"Supplementary annals of the Gypsies in Engalnd, before 1700". *JGLS*. 1907-8, 1(2)

CSAPO, Marg. "Concerns Related to the Educatio of Romany Students in Hungay, Austria and Finland". *Comparative Education*, 1982, 18(2), p. 205-19.

CHARLEMAGNE, Jacqueline. "Interview de Peter Weiss, vice-président du Parlament Slovaque". *Études Tsiganes*, 1993, 2.

CHEEK, Dennis W. (ed.) "STS Reporter: Science, Technology, and Society". *STS Reporter, Technology and Society*. 1988, Nov spec iss; 1989, 1(2-3).

DADIDÓVA, E. "The Gypsies in Czechoslovakia". *JGLS*. 1971, 50(3).

DANCIU, Alexandre. "Introdução au problème tsigane à l'Est". *Problèmes politiques et sociaux*. 1985, 503, 11 janvier.

DAVIES, C. S. L. "Slaveryand Protector Somerset: the Vagrancy Act of 1547". *Economic History Review*. 1966, p. 533-49.

ERRC (European Roma Rights Center).

1996a. *Divide and deport: Roma & Sinti in Au*stria. Budapest, Country Reports Series 1

1996b. *Sudden rage at down: violence against Roma in Romania.* Budapest, Country Reports Series 2

1997a. *Time of the skinheads: denial and exclusion of Roma in Slovakia.* Budapest, Country Reports Series 3

1997b. *The misery of law: the rights of Roma in the Transcarpatian region of Ukraine.* Budapest, Country Reports Series 4

1997c. *No Record of the Case: Roma in Albania*. Budapest, Country Reports Series 5

1997d. *Profession: Prisoner — Roma in detention in Bulgaria*. Budapest, Country Report Series 6

1998. *A Pleasant Fiction: the Human Rights situation of Roma in Macedonia*. Budapest, Country Reports Series 7

1999. *A special remedy: Roma and schools for the mentally handicapped in the Czech Republic*. Budapest, Country Reports Series 8

ESCOLARIZACION de los ñinos gitanos. *Comunidad Escolar*. 14 Março 1990.

ÉTUDES Tsiganes. Paris, 1955.

FICOWSKI, J. "Supplementary notes on thw mageripen code among Polish Gypsies". *JGLS*. 1951, 30(3), p. 123-32.

"The Gypsies in the Polish People's Republic". *JGLS*. 1956, 35(3), p. 28-38.

FIRST DILIC, Ruza. "Gypsy Spatial Stabilization and Domestication; Prostorna stabilizacija i udomacivanje Roma". *Sociologija Sela*. 1985, 23, 985, 23, p. 35-53, 87-90.

FISCHEROVA, Eva ("The influence of value systems on the growth of delinquency in Gypsy children and youth"). *Psychologia a Patopsychologia Dietata*. 1980, 15(6), p. 515-527.

FOLETIER, F. VAUX de. "Le pèleriage roain des Tsiganes en 1422 et les lettres du Papel artin V". *Études Tsiganes*. 1965, 4, p. 13-19.

FRADEJAS CAMPANO, Maria del Sagrario. "Compensatory Education in the Gypsy Community; La education compensatoria en la comunidade gitana". *Cuadernos de Realidades Sociales*. 1987, 29-30.

FRASER, A. M. "Counterfeit Egyptias". *Tsiganologische Studien*. 1990, 2.

"Looking into the seeds of time". *Tsiganologiche Studien*. 1992, 1.

"References to Gypsies in British highway law". *JGLS*. 1961, 40(3).

"The Rom migrations". *JGLS*. 1992, 2(5).

"The Travellers. Developments in England and Wales, 1953-63". *JGLS*. 1964, 43(3).

FRASER, A. M.; FOLETIER, F. VAUX. "The Gypsy healer and the King of Scots". *JGLS*. 1972, 51(3).

FRIEDLANDER, Henry. "Nature os Sources for the Study of Genocide". *Social Education*. 1991, 55(2).

FRIEDMAN, V. A.; DANKOFF, R. "The ealiest Know text in Balkan Romany". *JGLS*. 1991, 1(5).

GALOGAZA, Antnija. "Gypsy Social and Health Protextion; Socijalna i zdravstvena zastita Roma". *Sociologija Sela*. 1985, 23.

GARRIDO, M. "Problemas de la educación del pueblo gitano". *Documentación Social*. 1980, 41.

GASTER, M. "Bill of sale of Gypsy slaves in Moldavia", 1851. *JGLS*. 1923, 2(3), p. 68-81.

"Rumanian Gypsies in 1560". *JGLS*. 1933, 12(3), p. 61.

GELSENBACH, R. "Quellen zur Gerchichte der Roma und ihrer Interpretation, dargestellt an Beispielen aus dem 15. Jahrhundert". *Geissener Hefte fur Tsiganologie*. 1985, 1, 2+3.

GHEORGHE, Nicolas. "L'ethnicité des Tsiganes Roma et le processus de transition en Europe de l'Est". *Études Tsiganes*. 1991, 2, p. 36-41.

"Un test pour l'état de droit en Roumanie". *Étude Tsiganes*. 1993, 2.

GIESSENER Hefte fur Tsiganologie. 1984-6. Continuado por *Tsiganologische Studien. Giessen*. 1990.

GILLIAT-SMITH, B. J. "An eighteenth century Hungarian document". *JGLS*. 1963, 42(3).

"Report on the Gypsy tribe of north east Bulgaria". *JGLS*. 1915-6, 9(2).

GIPSIES in America, 1851. *JGLS*. 1912-13, 6(2).

GITANOS en la escuela. *Comunidad Escolar*. 12 Enero 1987.

GITANOS, Escuela y Sociedad (al margen del sistema educativo). *Comunidad Escolar.* 22-28 Sept. 1986.

GMELCH, Sharon Bohn. "Groups That Don't Want in: Gypsies ant Other Artisan, Trader, and Entertainer Minorities". *Annual Review of Antropology*. 1986, 15.

GOLOWIN, S. "Fahrende in der Scheweiz". *Giessener Hefte fur Tsiganologie*. 1985, 2+3.

GÓMEZ ALFARO, A. "La polémica sobre la deportación de los gitanos a las colonias de América". *Cuadernos Hispanoamericanos*. 1982, 386.

GRADVOHL. "La loi hongroise sur les Minorités". *Étude Tsiganes*. 1993, 2.

GRONEMEYER, R. "Die Zigeuner in den Kathedralen des Wissens". *Giessener Hefte fur Tsiganologie*. 1986, 1-4.

GRONFORS, Martti. "Social Control and Law in the Finninsh Gypsy Community: Blood Feuding as a System of Justice". *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*. 1986, 24..

GROOME, F. H. "Transportation of Gypsies from Scotland o America". *JGLS*. 1890-1, 2(1).

GROPPER, R. C. "What does blood tell?". *GJS/NAC Newsletter*. 1981, 4(2-3-4).

GROUPE de l'Union Romani. "Articulation de l'identité romani". *Étude Tsiganes*. 1993, 2.

GTOVITCH, J. "Quelques données relatives à l'extermination des tsiganes de Belgique". *Cahiers d'histoire de la seconde guerre mondiale*. 1976, 4.

GUNTER, Grass "Messes". *Grante*, 42, 1992.

GUYONVC'H, Christian "La Charte européenne des langues régionales ou minoritaires". *Étude Tsiganes*. 1993, 2.

HAJDU, A. "Les tsiganes de Hongrie et leur musique". *Études Tsiganes*. 1958, 1.

HALEY, W. J. "The Gypsie conferende at Bucharest". *JGLS*. 1934, 13(13).

HALL, E. "Gentile cruelty to Gypsies". *JGLS*. 1932, 11(3).

HANCOCK, I. "The hungarian student Valyi Istvan and the Indian connection of Romani", *Roma*. 1991, 36.

"Romani Sociolinguistics". *Internacional Journal of the Sociology of Language*. 1979, 19.

HARRIOT, J. S. "Observations on the Oriental origin of the Romnichal". *Transactions of the Royal Asiatic Society*. 1830, 2, p. 518-58.

HASLUCK, M. "Firman of A. H. 1013-14 (A. D. 1604-5) regarding Gypsies in the Western Balkans". *JGLS*. 27(3), p. 1-12.

HAVAS, G. "Strategien des Beschaftigungswechsels bei verschiedenen Zigeunergemeinschaften in Ungarn". *Giessener Hefte fur Tsiganologie*. 1984, 2, p. 3-24.

HODZIC, Alija. "The Standard of Living in Gypsy Households; Zivotni standadr romskih domancinstava". *Sociologija sela*. 1985, 23, p. 27-34; 87-90.

HOLMES, C. "The German Gypy question in Britains". *JGLS*. 1978, 1(4), 248-67.

HUBSCHMANNOVA, Milena; BORECKY, Vladimir. ("Italian stimuli used in a comparative investigatio of Gypsy and non Gypsy population"). *Psychologia a Patopsychologia Dietata*. 1980, 15(6), p. 553-562.

HUNDSALZ, A.; SCHMITZ, S. "Old age in gypsy societies". *Zeitschrift fur Gerontologie*. 1978, 11(1).

HUNDSALZ, Andreas. "Educational difficulties of Gypsy children". *Psychologische-Praxis*. 1980, 53.

I TCHATCHIPEN (*La Verdad*) [Union Romani / Instituto Romanó, Barcelona, Espanha]

INTERFACE. Bulletin d'information gratuit, publié avec le concours de la Commission des Communauté européennes. Éditions en allemand, en anglais et en espagnol. Paris: Centre de Recherches Tsiganes. Trimestriel, depuis 1989.

INTRODUCTION on Research into the Position and Life of Gypsies; Istrazivanje drustvenog polozaja roma". *Sociologija-sela*. 1985, 23, p. 23-26; 87-90.

JONES, R. "The mode of disposing of gipsies and vagrants in the reign of Elizabeth". *Archeologia Cambrensis*. 1882, 13, p. 226-31.

JOURNAL OF THE GYPSY LORE SOCIETY. Cheverly: 1988. Jornal interrompido e continuado por novas séries: *A Newsletter of the Gypsy Lore Society, North American Chapter, 1978. Newletter of the gypsy Lore Society*, 1989.

KAPPEN, O. "Contribution to the history of the Gypsies in Belgium. *JGLS*. 1969, 48(3), p. 107-20.

"Four early safe-conducts for Gypsies". *JGLS*. 1965, 44(3), p. 107-15.

KIRTZ, Mary K. "Gypsy Scholarship and Stress: The Plight of Written Business Comunication as an Academic Field". *Bulletin of the Association for Business Comunication*. 1990, 53(1).

KLUYVER, A. "Un glossaire tsigane du seizième siecles". *JGLS*. 1910-11, 4(2), p. 131-42.

KOCHANOWSKI, J. "Roma History of their Indian origin". *Roma*. 1979, 4, p. 16-32.

KOSTELANCIK, D. J. "The Gypsies of Czechoslovakia: political and ideologiacal considerations in the development of policy". *Studies in Comparative Communism*. 1989, 22, p. 307-21.

KVASSAY, Jan. (Some psychological characteristics of children gypsy origin dependent upon way of upbriging). *Psychologia a Patopsychologia Dietata*. 1975, 10(3), p. 247-258.

LACIO DROM. Roma. 1965.

LAIGNEL-LAVASTINE, Alexandra."A propos de la question nationale en Roumanie". *La Ville Alternative*. 1991, 24.

"Le poids du nationalisme dans la transition roumanie". *L'autre Europe*. 1992, 24-25.

LANGER, Stanislav et al. "Struktura osobnostiu lehce oligofrenni mladeze. Personalit structure of the moderately oliophrenic youth". *Psychologia a Patopsychologia Dietata*. 1985, 20(2).

LE COSSEC, C. "'Phénomène pentecôtiste' ou réveil religieus". *Études Tsiganes*. 1985, 1, p. 19-21.

LEBLON, B. "Gitans dans la Penins. Ibérique". *Études tziganes*. 1964, 112, p. 123.

LIÉGEOIS, Jean-Pierre. "Bohémiens et pouvoirs publics en France du XV au XIX siècle". *Études*

tsiganes. 1978, 4.

"L'exemple Tsigane". *Migrants-Formation*. 1988, 75, p. 40-90.

"La fin du voyage" (lá réglementation du stationnement). *Monde gitan*. 1980, 53.

"Les Tsiganes: culture et nomadisme". *Cultures*, Unesco. 1977, 4(2).

"Naissance du pouvoir tsiganes". *Revue française de sociologie*. 1975, 3.

"Tsiganes, nomades et pouvoirs publicas en France au XX siècle: du rejet à l'assinilation". *Pluriel* (CNRS-CEDRASEMI). 1979, 19.

"Utopie et mutation". *Cachiers internationaux de sociologie*. 1976, LXI, 2º semestre.

LOCKWOOD, W. G. "East European Gypsies in western Europe: the social and cultural adaption of the Xoraxané". *Nomadic Peoples*. 1986, 21-22, p. 63-70.

LOGNGPÉRIER, G. de. "L'Inde et ses mystères". *Musée universel*. 1857, 1, p. 330-6.

LOS GITANOS en la Sociedad Española. *Revista de Estudos Sociales y de Sociologia Aplicada*.

MACFIE, R. A. S. "Gypsy persecutions: a survey of a black chapter in European history". *JGLS*. 1943, 3(22), p. 65-78.

"The Gypsy visit to Rome in 1422". *JGLS*. 1932, 11(3), p. 11-15.

MACHADO, Ana Maria Celorico. "Ciganos Portugais: une marginalisation traditionnelle". *Études Tsiganes*. 1988, 34(4).

MACHADO, Paulo. "Reflexões A Propósito da Minoria Étnica Cigana em Portugal: aproximação sociológica sobre uma identidade desconhecida". *Minorias Étnicas: sua situação, seus problemas...* 1992, 4, p. 17-21.

MACHOVA, Jitka; GUTVIRTH, Jaroslav. "Rodine prostredi zaku zvastnich skol v Moste". (Family environment os special school children). *Psychologia a Patopsychologia Dietata*. 1981, 16(4).

MARCHBIN, A. A. "Gypsy imiigration to Canada". *JGLS*. 1934, 13(3), p. 134-44.

MARNE, Ph. "Un project et une mémorie roumanie, avril 1990". *Études Tsiganes*. 1990, 2, p. 3-27.

MARSDEN, W. "Observations on the language of the Gypsies". *Archeologia*. 1785, 7, p. 382-6.

MARTA, Cláudio. "Gypsies in Rome between Marginalization and Racism: Gil Zingari a Roma tra emerginazione e razzismo". *Crítica Sociológica*. 1989, Apr-June, p. 117-123.

MARTÍNEZ, M. C.; JOSE VERA, Juan. "Escolarizacion de Gitanos y Repuesta Institucional: Entre La Assimilaction Y La Integracion". *Educación y Sociedad*. 1992, 10, p. 23-33.

MATEI, L. "Les tsiganes aux frontières des Etats". *Études Tsigane*. 1993, 1, p. 106-117.

MATEUS, Elisabete. "Programa de Promoção Social dos Ciganos". *Minorias Étnicas: sua situação, seus limites*. 1992, 4.

MCKENDY, Thomas. "Gypsies, Jews, and 'The Merchant of Venice'". *English Journal*. 1988, 77(7).

MÉSZÁRIOS, L. "A hódoltsági latinok, gorogok és cigányok történetéhez. 16. sz.-i oszmán-took szórványadatok". *Századok*. 1976, 110(3), p. 474-89.

MIHAILESC, V. "Nationalité et nationalism en Roumanie". *Europe, les nations: Terrain*. 1991, 17, p. 89.

MILTON, Sybil. "Gypsies and the Holocaust". *History-Teacher*. 1991, 24(4), p. 375-87.

"The context of the Holocaust". *German Studies Review*. 1990, 13, p. 269-83.

"The Racial Context of the Holocaust". *Social Education*. 1991, 55(2), p. 106-10.

MITROVIC, Aleksandra. "Marriage and Family Life among Gypsies as a Factor of their Social". *Sociologija Sela*. 1985, 23, p. 81-97; 87-90.

MORFOR, Gary. "The Scilink Project: Linking Science Classrooms for Cooperative Research". *Journal-of-Student-Reserach*. 1990, 1(2), p. 19-27.

MROZ, L. "Les Lohar, les Banjara et le problème de l'origine des Tsiganes". *Études Tsiganes*. 1990, 1.

MULCAHY, F. David. "Gypsy Non Gypsy Conflict in Spain". *Internacional Journal of Group Tensions*. 1989, 4.

NOBLET, Pascal. "Les Tsiganes comme minorité". *Études Tsiganes*. 1993, 2.

NUESTRO PUEBLO. Publicação mensal editada pela Associação Cigana de Valencia.

NUNES, Olímpio. "Le statut juridique et la protection sociale". *Étude Tsiganes*. 1988, 34(4).

ORNSTEIN-GALICIA, Jacob L. "Chicano Calo: Description and Review of a Border Variety". *Hispanic Journal of Behavioral-Sciences*. 1987, 9(4).

OS CIGANOS. *O Panorama*. 1837, 27.

OSCHLIES, W. "'Schwarze' und 'Weisse': sur Lage der Zigeuner in der Tschechoslowakei". *Giesener Hefte fur Tsiganologie*. 1985, 1.

PAHL, J.; VAILE, M. "Health and health care among travellers". *Journal of Social Policy*. 1988, 17(2).

PANAITESCU, P. N. "The Gypsies in Walachia and Moldavia: a chapter of economic history". *JGLS*. 1941, 20(3).

PARTOS, Ferenc. "Survey Opinions of Gypsies and Non-Gypsies on Major Socio-political Goals in Hungary; A cigany es nem cigany lakosag velemnye a fobb tarsadalompolitikai". *Szciologia*. 1980, 1.

PEETERS, P. "Histoires monastiques géorgiennes". *Analecta Bollandiana*. 1917, 36; 1919, 37.

PETROVIC, A. "Contributions to the study of the Serbian Gypsies". *JGLS*. 1940, 19(3), 24-32.

PIASERE, L. "De origine Cinganorum". *Études et documents balkaniques et méditerranéens*. 1989, 14.

POULAIN, Catherine. "'Prapile' la parole tsigane mise en scène". *Études Tsiganes*. 1993, 2.

RAO, A. "Note préliminaires sur les Jat d'Afghanistan". *Studia Iranica*. 1979, 8(1).

REBERNAK, Nives. "The Literacy and Education of the Gypsy Population; Pismenost i obrazovanost romskog stanovnistva". *Sociologija sela*. 1985, 23.

REGER, Zita; GLEASON, Jean Berko. "Romani Child-Directed Speech and Children's Language among Gypsies in Hungary". *Language in Society*. 1991, 20(4), p. 601-17.

RESOLUTION of the Council and the Ministers of Education ... on school provision for gypsy and traveller children. *Official Journal of the European Communities*. 21 de June 1989.

REYMENT, R. "Les Voyageurs suédois: aspects physiques et lingustique". *Études Tsiganes*. 1981, 4.

REYNIERS, A.; VALET, J. "Les Jenis". *Études Tsiganes*. 1991, 2, p. 11-35.

REYNIERS, Alain. "Les tsiganes en Roumanie; situation socio-economique et identité". *Étude Tsiganes*. 1993, 2.

RISHI, W. R. "Roma — a study". *Roma*. 1983, 7(2).

ROCHAS, M. T. "Les Tsiganes yougoslaves!!!". *Études Tsiganes*. 1984, 30(2).

ROMA RIGHTS [Newsletter of the European Roma Rights Center]

ROMA. Chandigarh (Índia), 1974.

SALO, M. T. "The Romnichel economic and social organization in urban New England, 1850-1930". *Urban Antropology*. 1982, 11, p. 273-313.

SAMPSON, J. "Notes on professor R. L. Turner's 'The position of Romani in Indo-Aryan'". *JGLS*. 1927, 6(3).

"The Wood family". *JGLS*. 1932, 3(11), p. 56-71.

SCHLUTER, Ragnhild. "Teaching about the Gypsies at Levanger College of Education". *European Journal of Teacher Education*. 1986, 9(1), p. 41-50.

SIBETH, U. "Verordnungen gegen Zigeuner in der Landgrafschaft Hesse-Kassel im Zitalter des Fruh-Absolutismus". *Giessener Hefter fur Tsiganologie*. 1985, 4, p. 3-15.

SILVERMAN, C. "Bulgarian Gypsies: adaptations in a socialist context". *Nomadic Peoples*. 1986, 21-22.

"Everyday Drama: Impression Management of Urban Gypsies". *Urban-Anthropology*. 1982, 11(3-4).

SOULIS, G. "A note on the taxation of the Balkan Gypsies in the seventeenth century". *JGLS*. 1959, 38(3).

"The Gypsies in the Byzantine Empire and the Balkans in the late Middle Ages". *Dumbaton Oaks Papers*. 1961, 15, p. 142-65.

STRAUSS, E. "Die Zigeunerfolgung in Bayern 1885-1926". *Giessener Hefte fur Tsiganologie*. 1986, 1-4.

SUSTEKOVA, Lydia. "Porovnanie vychovno-vzdelavacich vysledkov ciganskych ziakov v triedach pre vychovne zanedbane deti a v zmiesanych triedach v CSR" (Comparison of gypsy children's educational results in classes for the educationally neglected and mixed classes). *Psychologia a Patopsychologia Dietata*. 1981, 16(3), p. 261-273.

SWADESH, M. "Lexicostatistic dating of prehistoric ethnic contacts". *Proceedings of the American Philosophical Society*. 1952, 96, 452-63.

SWAY, Marlene. "Fortune Telling Practice among American Gypsies". *Free Inquiry in Creative Sociology*. 1987, 15(1), p. 3-6.

"Gypsies as a perpetual minority: A case study". *Humboldt Journal of Social Relations*. 1975, 3(1).

TAUSZIK, T. "Human — and medical-genetic examinations on the Gypsy population in Hungary". *GLS/NAC Newsletter*. 1986, 9(4).

THOMPSON, T. W. "Consorting with and counterfeiting Egyptian". *JGLS*. 1923, 2(3), p. 81-93.

"English Gypsy death and burial customs". *JGLS*. 1924, 3(3), p. 5-38, 60-93.

"Foreign gypsy Coppersmiths in England in 1868". *JGLS*. 1927, 6(3), p. 144.

"Gleanings from constables' accounts and other source". *JGLS*. 1928, 7(3), p. 30-47.

"The uncleannes of womwn among English Gypsies". *JGLS*. 1922, 1(3), p. 15-43; 1992, 8.

TIBOR, Derdak "Elite tsigane, politique tsigane, politique de l'elite". *Étude Tsiganes*. 1993, 2, p. 110-113.

TURNER, R. L. "'The position of Romani in Indo-Aryan': A reply to Dr J. Sampson". *JGLS*. 1927, 6(3).

"The position of Romani in Indo-Aryan". *JGLS*. 1926, 5(3), p. 145-89.

"Transference of aspiration in European Gypsy". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. 1959, 22.

TYRNAUER, Gabrielle. he Forgotten Holocaust of the Gypsies". *Social Education*. 1991, 55(2).

UHLIK, R. "Iz ciganske onomastike". *Glasnik Zemaljskog museja u Sarajevu, istoria i etnografia*. 1955, 10, p. 51-71; 1956, 11.

ULC, O. "Gypsies in Czechovakia: a case of unfinished integration". *Eastern European Politics and*

Societies [novas séries]. 1988, 2.

VEKERKI, J. "Earliest archival evidence on Gypsies in Hungary". *JGLS*. 1977, 1(4).

"La parola 'Zingaro' nei nomi medievali". *Lacio Drom*. 1985, 3, p. 31.

VUKANOVIC, T. P. "Le firman du sultan Sélim II relatif aux Tsiganes, ouvriers dans les mines de Bosnie (1574)". *Études Tsiganes*. 1969, 3, p. 8-10.

WELLSTOOD, F. C. "Some French edicts against the Gypsies". *JGLS*. 1911-12, 5(2).

WENDEN, Catherine Withol. xpression previée, expression politique dans les groupes issus de l'immigration". *Études Tsiganes*. 1993, 2.

WIENER, L. "Ismaelites". *JGLS*. 1910-11, 4.

WINSTEDT, E. O. "'The Gypsies Coppersmiths' invasion of 1911-13". *JGLS*. 1912-13, 6(2).

"Early British Gypsies". *JGLS*. 1913-14, 7(2).

"Gypsies at Bruges". *JGLS*. 1936, 15(3).

"Hannikel". *JGLS*. 1937, 16(3).

"Some records of the Gypsies in Germany". *JGLS*. 1407-1792, 3(11).

"Some Transylvanian Gypsy documents of th sixteenth century". *JGLS*. 1941, 20(3).

"The Gypsies of Modon and the 'Wine of Romeney'". *JGLS*. 1909-10, 3(2).

WOOLNER, A. C. "The Indian origin of the Gypsies in Europe". *Journal of the Panjab Historical Society*. 1914, 2, p. 118-137.

ZIAKOVA, Eva. ocialna podmienenost hodnotovych orientacili ciganskych ucnov" (Socialconditionality of value orientations in gypsy apprentices). *Psychologia a Patopsychologia Dietata*. 1984, 19(5).

ZIMMERMANN, M. "From discrimination to the 'Family Camp' at Auschwitaz: National Socialist persecution of the Gypsies". *Dachau Review*. 1990, 2.

ZIPKO, Stephen J. "Get to Know Your Neigborhood Pest: An Interdisciplinary Project for Middle School Students". *Science and Children*. 1982, 20(3).

ZUCCON, M. "La legislazione sigli Zingari negli italiani prima della rivoluzione". *Lacio Drom*. 1979, 1-2.