

## Oralidade e urbanística do desprezo: Os ciganos e as cidades\*

Piero Brunello - Università Ca'Foscari di Venezia

Tradução: Ricardo Santhiago\*\*

### Quem observa quem?

Entre o verão e o final de 1993, cerca de 150 pessoas se alojaram em um antigo depósito de lixo em San Giuliano, à beira da lagoa, a uma pequena distância da ponte que une a cidade de Mestre a Veneza. Vinham, em sua maioria, de Obilic, cidade de Kosovo próxima à capital Pristina. Outros eram de Sabac, na Sérvia. Nenhum deles tinha visto de permanência. Viviam em barracos de madeira, nylon e papelão. Os voluntários e as paróquias ofereceram os primeiros trailers. O governo local instalou dois lavabos e um bloco pré-fabricado com três banheiros, que se tornaram inutilizáveis quase imediatamente (PALMA, 1996).

Na primeira vez em que visitei o assim chamado “acampamento de San Giuliano”, perguntei-me se valeria a pena observar as pessoas que viviam nos barracos (àquela altura eram 200) ou os voluntários. Meus amigos achavam que essa indecisão era na verdade uma brincadeira; e, assim, me encorajaram na idéia de observar as pessoas que visitavam o acampamento.

Eu havia lido que, desde sua origem, a antropologia urbana procura nas cidades o substituto dos selvagens, seu objeto de estudo por excelência, e os desenterra nas periferias: entre os mendigos e marginais, nas favelas, na primeira geração de imigrantes, nas gangues juvenis, nos guetos. Já eu estava interessado sobre as pessoas que visitavam aquele ambiente – e me perguntava porque o antropólogo deve sempre lidar com as mesmas pessoas atendidas pela assistência social.

Havia lido também que os estudos urbanos tomaram forma na década de 1830, quando as primeiras revoltas proletárias e a propagação de epidemias nos bairros ricos (sobretudo o cólera) fizeram com que os burgueses sentissem diminuir a distância social que os separava das classes populares. Em suas *Memórias*, Aléxis de Tocqueville lembra que “nunca se estava seguro de que uma revolução não estourasse no meio-tempo entre pedir o almoço e começar a comer” (TOCQUEVILLE, 1989, p. 45).

É nesse contexto que vão se estruturando saberes, práticas de conhecimento, medidas preventivas, movimentos de reforma social, figuras profissionais. São estabelecidos campos como a

---

\* Texto publicado originalmente sob título “Oralità e urbanistica del disprezzo: A proposito del rapporto tra zingari e città”, no livro “Introduzione alla storia orale vol. II: Esperienze di ricerca”, organizado por Cesare Bermani (Roma: Odradek, 2001).

\*\* Formado em Jornalismo pela PUC-SP, Pós-Graduado em Jornalismo Científico pela UNICAMP, e Mestrando em História Social pela USP.

estatística (na correlação entre a mortalidade e as regiões da cidade); a pesquisa sobre as condições materiais e morais de vida nas favelas; a higiene; a investigação social; a urbanística; o planejamento urbano. Os olhares do centro se dirigem às favelas.

Os primeiros observadores são médicos, homens e mulheres da igreja, filantropos, jornalistas, escritores. Remexem as cozinhas, vigiam os quartos, inspecionam os hábitos cotidianos, modos de se vestir, de comer, de passar o tempo, de contar, de educar as crianças<sup>1</sup>. Concebe-se uma estética da favela. Desde então nada é mais fotografado do que as periferias e os bairros degradados. Sabe-se que onde termina aquilo que chamam de “design urbano” – de responsabilidade do urbanista e do Departamento de Cultura – começa o território do assistente social, do antropólogo, do sociólogo. O que pode ser mais marginal do que ciganos alojados em um lixão?

Nos últimos anos, na Itália, tem havido um interesse crescente sobre a relação entre ciganos e não-ciganos. Não tenho dados e, por isso, me limito à minha própria experiência (mas bastaria examinar as publicações). Eu mesmo sou um bom exemplo. Se existem pessoas no mundo com quem até há poucos anos eu não teria pensado em conviver, são os ciganos.

Em um encontro na Bréscia, em maio de 1997, Don Piero Gabella me dizia que numa manhã de sábado, num acampamento em Roma, havia contado cerca de dez ou quinze grupos e associações de voluntariado: escoteiros, paróquias, centros sociais, musicólogos, entidades religiosas, políticas, assistenciais, recreativas – um entra-e-sai, como me assegurava, muito estressante para quem está no acampamento. O mesmo Don Gabella mostrou-me uma foto que ele próprio havia tirado, de um letreiro na entrada de um campo, creio que da Bréscia, no qual se solicitava aos visitantes que não doassem comida e roupas diretamente aos assentados. “É como no zoológico”, comentava.

Sem sair do caso da Bréscia, lembro-me de que há duas décadas os ciganos eram 1.500, e suas presenças não eram sequer notadas, dada a dispersão. Hoje, são dois mil em toda a província – mas eles estão concentrados em poucas regiões, e as tensões com os demais habitantes são muito fortes (TEDESCHI, 1997). Conseqüentemente, também é maior o interesse nas suas relações.

Pensando nessas coisas, passei a ler o que escreve Vine Deloria Jr. no livro *Custer è morto per i vostri peccati*: “Cada um deve carregar sua cruz. Alguns nasceram com uma má estrela. Outros têm dificuldades financeiras. Os políticos sofrem com as quedas de sorte e popularidade. As igrejas têm que se defrontar com o mundo profano. Mas os indianos são os mais desgraçados de todos: eles têm os antropólogos. A cada verão, quando as escolas fecham, uma verdadeira avalanche de imigrantes avança sobre os territórios indianos...” (DELORIA JR., 1994, p. 93). Com

---

<sup>1</sup> Remeto ao texto de TORRES “*Chimica e fisiologia della città. Igienisti e moralisti e la nascita degli studi urbani, 1920-1845*” (1996). Para o tema da urbanística, recomendo TEYSSOT (1981).

isso, entendi melhor o que Leonardo Piasere quer dizer quando, repensando sua própria experiência, fala amargamente da “miséria da ciganologia” (PIASERE, 1991).

Como acontece em todos os casos relacionados a grupos humanos considerados perigosos, o interesse dos não-ciganos pelas relações dos ciganos é produto do sentimento preocupante de uma diminuta distância social. Tudo isto leva a imaginar a realidade dos ciganos como claramente separada não apenas da sociedade e do Estado, mas também da história – é quase como se ela existisse por conta própria. O folclore, a música, as caravanas, as danças, as saias coloridas, as origens “envoltas em mistério”, os afazeres “tradicionais”, os costumes “milenares”, a idéia de que são “filhos do vento” – todas estas condições de vida transformadas em modos de viver, em alteridade cultural, a fim de apresentar um quadro exótico, de incutir a idéia de distâncias intransponíveis, e por fim remover seja o contexto, seja quem observa. Tudo para não “ver”, por exemplo, os acampamentos, um dos produtos típicos do imaginário dos não-ciganos.

Não sei se é uma analogia forçada, mas depois de ter assistido a *O Corcunda de Notre Dame*, passei a refletir sobre a imagem da “corte dos milagres”, um mundo aparte, na contramão, no qual vivem charlatões, vigaristas, ciganos, ladrões, aleijados, músicos, canalhas de toda espécie, belas mulheres. Os estudiosos desta literatura asseguram que a lenda tem início na metade do século XVII, ou seja, logo depois da Grande Interação, em Paris, dos vagabundos e mendigos. Mais tarde, em uma situação de “inconstitucionalidade”, “ameaça” e “insegurança” (como nas primeiras décadas do século XIX, quando a lenda é recuperada por Victor Hugo), a Corte dos Milagres é útil para tornar “a ilegalidade urbana mais compreensível, e simbolicamente mais controlável”<sup>2</sup>. Parece-me que algo deste teor aconteceu na Itália nos anos 90.

Quando contatei pessoas de outras cidades para um livro que avaliaria as políticas e as relações que se estruturam ao redor dos acampamentos<sup>3</sup>, ouvi com muita frequência a idéia quase óbvia de que se devia precisamente observar o mundo cigano, sobretudo seus ritos, suas “tribos” e suas tradições, e não a política que produz o que chamamos de “campos de refugiados”, “acampamentos nômades”, “acampamentos ciganos”. É como se os comportamentos encontrados nestes espaços dependessem da “cultura” de quem ali vive.

Na época das minhas primeiras observações, choquei-me não tanto com o desprezo nas relações dos ciganos, mas com os discursos que ressaltam a alma nobre e a superioridade de quem lhes faz bem<sup>4</sup>. Na primeira página do diário de pesquisa que mantive quase desde o começo,

---

<sup>2</sup> MORETTI (1997, p. 107), que remete a CHARTIER (1979). Agora, vejo que o filme *O corcunda de Notre Dame*, da Walt Disney, está na origem da intervenção sobre a identidade nômade do representante da Romani International Union Ian Hancock junto à ONU (HANCOCK, 1997).

<sup>3</sup> Trata-se de “A urbanística do desprezo”, publicação feita com Claudia Baldoli, Fabio Brusò, Antonella de Palma e Rosanna Marcato.

<sup>4</sup> Remeto à minha intervenção em um encontro público ocorrido na sala do conselho do município de Mestre, em 31 de março de 1995, e publicado no dossiê do Congresso *Campi profughi a Mestre e in Italia, Storia e progetti*, organizado pela revista “Altrochemestre: Documentazione e Storia del tempo presente” e pela Associação storiAmestre em 2 e 3 de

transcrevi um aforisma de Ennio Flaiano que dizia: “amar o próximo é a forma mais refinada de desprezo pelo próximo. Admite-se que não há o que se fazer além de amá-lo: para todas as outras coisas ele é inutilizável” (FLAIANO, 1993, p.3). Sei que existem diversos tipos de “solidariedade”, mas esta era a que mais me impressionava, tanto quanto uma frase no caderno de anotações de Tchekhov: “se os pobres entrassem em greve e combinassem de não pedir nada, seria o rico quem viria até eles” (CECHOV, 1957, p. 97).

Atentando ao uso do termo “solidariedade” nas manchetes dos jornais da cidade, notei, por exemplo, que ele é muito recorrente em ocasiões previsíveis. Segue, *grosso modo*, o calendário litúrgico: aparece no dia de San Martino (“San Martino de festa e solidariedade”), se intensifica no Natal (“Natal solidário”, “Natal de solidariedade”, “Natal marcado pela solidariedade”), retorna nos últimos dias de Carnaval (“Carnaval, ocasião de solidariedade”, “Confetes de solidariedade”), desaparece por alguns meses (no verão, ao contrário, “explode a emergência cigana”), e retorna pontualmente junto com o manto de San Martino<sup>5</sup>.

Ao mesmo tempo, comecei a recolher observações sobre os voluntários e sobre a Cruz Vermelha, sobre os funcionários municipais e sobre os professores, sobre os passageiros da linha de ônibus número 12 que passa em frente ao campo, sobre as vozes que correm a cidade, sobre as coisas que acontecem nos escritórios estrangeiros da Questura, e assim vai. Em particular, tentei registrar os modos como os diversos atores – como diz o jargão – definem a situação. Uma vez que diversos sistemas de significado coexistem nas cidades, a atenção “ao que cada um diz ser, e ao que acreditam que os outros sejam” (HANNERZ, 1992, p. 411) ensina muitas coisas. Nunca tentei analisar os motivos que levam indivíduos a agir, mas pretendi descrever comportamentos e palavras, pensando naquilo que Hannah Arendt escreveu: “no instante em que se inicia a exibição dos motivos, a hipocrisia começa a envenenar as relações humanas” (ARENDDT, 1989, p. 104-5).

Me impressionavam as relações de brincadeira entre voluntários, nos quais me incluo, e ciganos. Havia lido em algum lugar que as relações de brincadeira existiam entre grupos que, no passado, passaram por terras tribais. Por isso, comecei a prestar atenção nelas. Quem visita o

---

junho de 1995. Publicado parcialmente no Assessorato alle Politiche Sociale del Comune di Venezia – Associazione “Le Vicine di Casa”, *Mestre città di frontiera. Tra desiderio di accoglienza e inquietudini per le nuove povertà*, Mestre, s/d (1995), p. 24-7.

<sup>5</sup> Exemplos de manchetes nos jornais locais “Il Gazzettino” e “La Nuova Venezia” entre novembro de 1994 e março de 1995: San Martino de festa e solidariedade, Natal solidário, Natal de solidariedade, Natal ensina a ser solidário, Dias de solidariedade, Os dias da solidariedade, Montanhas de ajuda, Luz da solidariedade, Dois bilhões de solidariedade, Muita solidariedade, Gesto de solidariedade, Dois caminhões de solidariedade, Competição de solidariedade, Convite à solidariedade, Cantos de solidariedade, Ensinando solidariedade, Fio de solidariedade, Cultura da solidariedade, Recolhas de solidariedade, Mensagem de solidariedade, Redes de solidariedade, Educar para ser solidário, Escola e solidariedade, Esporte e solidariedade, Missão de solidariedade, Carnaval: Ocasião de solidariedade, Carnaval e solidariedade, 15 anos de solidariedade, Prêmio solidariedade – Cidade de Mestre, Voluntários da bondade, Vanguarda da solidariedade, Mercadinho da solidariedade, Banco de solidariedade, Nova fronteira da solidariedade, Exército da solidariedade.

acampamento entretém com os moradores certas relações de brincadeira. Inicialmente, a brincadeira é permitida apenas a quem visita; com o tempo, pode-se tornar recíproca.

Relato alguns exemplos, sobre os quais já falei em outros lugares (BRUNELLO, 1996, p. 56). Um homem que vive no lixão de San Giuliano pede a G., rindo, seu relógio. G., brincando, lhe pede em troca um dente de ouro. Dois voluntários estão no campo de San Giuliano. Um grupo de homens, rindo, diz a eles que uma mulher ali presente levou uma surra do marido; a mulher, no meio da brincadeira, mostra o pescoço apontando sinais inexistentes de sufocamento. No acampamento de Zelarino, F. está fazendo uma lista de quem reivindica a conversão da carta de habilitação iugoslava em italiana. Um homem mostra-lhe a patente. F. a observa e diz: “falsa! apreendida!”, e finge que a guardará no bolso. Dias depois, ele é vítima da mesma brincadeira quando mostra a sua carta.

Numa noite, eu estava sentado com alguns homens na frente de uma fogueira no campo de Zelarino (era um velório e fazia frio). Um senhor um pouco bêbado coloca-se na minha frente e faz um longo discurso que não entendo. Em seguida, exhibe seu relógio e o deixa cair na jaqueta que tenho sobre os joelhos. Finjo roubá-lo e o escondo atrás das costas. Depois lhe devolvo o relógio, rimos juntos e o homem vai embora. Um voluntário entra no acampamento de San Giuliano. Um homem o aponta, rindo: “Olá, chefe dos ciganos!”. Estou falando com uma voluntária, quando uma mulher se aproxima. A voluntária a chama pelo nome e lhe diz, rindo: “ainda tá aqui?”. E dirige-se a mim, com o mesmo tom: “leva ela embora; toda hora ela vem me pedir coisas!”.

Visitantes e visitados reconhecem a existência de conflitos e de prejuízos recíprocos, e os refreiam brincando entre si. É um meio de demonstrar a falta de intenções ofensivas e de evitar atitudes de hostilidade que aconteceriam normalmente. Quando se observa os tipos de piadas, nota-se que nelas os voluntários criticam seus interlocutores pelos incessantes pedidos de ajuda, pelos furtos, pela submissão das mulheres, pelos documentos falsos. Os ciganos, por sua vez, percebem o comportamento pedagógico dos voluntários. É uma pena que as relações de brincadeira não sejam permitidas nas assembléias de bairro, onde, ao contrário, há pouca coisa para se rir e os conflitos são expressos abertamente.

### **Mal-entendidos**

Sempre me impressionou o episódio em que Gulliver, sabendo que nas proximidades da ilha de Luggnagg nascem às vezes pessoas imortais, faz um elogio entusiasta da condição afortunada de juventude e saúde perpétua, até que um dos Luggnaghiani, com cuidado, o faz notar que a imortalidade está submetida “às angústias habituais que a velhice traz sempre consigo”, razão pela qual quem tem a desventura de nascer imortal invoca a morte (SWIFT, 1990, cap. X, 3ª parte). Não

sei se é assim, mas Gulliver vê os Luggnaghiani através dos ecos da tradição literária, onde se fala da imortalidade como de uma eterna juventude. Eis o caso de um mal-entendido que, apesar de tudo, pode ser encontrado. De fato, conforme escreveu Franco La Cecla, o encontro é possível “exatamente porque não se compreende” (CECLA, 1997, p. 7).

Isso nunca foi tão claro para mim como quando entrevistei, ao mesmo tempo, dois jovens que tinham então 30 anos. O primeiro, Giovanni, envolvido em uma paróquia de Marghera, em outubro de 1992 vai junto com amigos conhecer algumas pessoas acampadas sob o viaduto próximo à estação, dos quais se sabia apenas que eram da ex-Iugoslávia. O outro, Rade, estava sob o viaduto com a esposa e com dois filhos pequenos e, como todos os outros, vinha da cidade sérvia de Sabac. O fato de tê-los entrevistado juntos lançou mais luzes sobre os diferentes pontos de vista e o processo que, por fim, leva à criação do primeiro acampamento aberto em Mestre: o de Zelarino<sup>6</sup>.

Giovanni entra passo a passo no espaço sob o viaduto, sempre hesitante. Conhece primeiro uma mulher, na entrada no assentamento. Depois, mais algumas pessoas. Assim, entra na favela e consegue desenhar um mapa em uma folha de papel, que guardou e que me mostra. É um mapa cada vez mais preciso, no qual registra os barracos, as pilhas de lixo, as poças d’água. Giovanni jamais anda sozinho. Está sempre com um amigo. Os dois dividiram as tarefas: Giovanni fala e “faz os outros falar”, enquanto seu amigo observa e tenta entender. Para contar as pessoas (são cerca de 60), trazem algumas roupas. “Tínhamos falado disso a eles, então estávamos seguros de encontrá-los, e eram muitos”.

Inicialmente, as pessoas do viaduto viam Giovanni como um policial ou, pelo menos, como um amigo da polícia – e temiam ser presos em uma espécie de campo de concentração. Cabe informar que o termo “campo”, em servo-croato, é traduzido exatamente como “campo de concentração”. Os ciganos temiam que a coisa acabasse como na Alemanha – onde, de acordo com suas informações, ofereciam hospitalidade, mas impediam deslocamentos por cinco anos.

De fato, conforme o projeto de abertura do campo se desenvolve, diminui pouco a pouco a quantidade de ciganos que mantêm sua confiança. Na primeira oportunidade, as famílias escapam e não aparecem nunca mais. Durante a transferência de ônibus para o primeiro campo, Rade e seus amigos ficam aterrorizados quando, numa curva, lêem uma placa com a direção para Trieste e pensam que estão levando-os para a fronteira.

Giovanni e seus amigos carregam montes de roupas: furgões Ducato repletos, conforme seu relato. Mas por mais que os furgões descarregassem, as roupas nunca eram suficientes, até que Giovanni notou a presença de caixas de papelão para serem levadas à Sérvia. Àquela altura, um dos voluntários da paróquia disse que “não são verdadeiros refugiados, mas ciganos do mercado negro”, e desiste deles.

---

<sup>6</sup> Ver as contribuições de Rosanna Marcato e Fabio Brusò em “Rom della ex-Jugoslavia a Mestre”, *op. cit.*

Enquanto os ciganos continuam a se perguntar se Giovanni é ou não ou policial, ele resolve testá-los: primeiramente, pergunta se querem limpar o local sob o viaduto, pagando pela recolha do lixo; depois, se querem eles próprios escavar canais para a água. Em seguida, ele traz as pás. Os ciganos são aprovados nos dois testes: reúnem duzentos pacotes de mil liras, terminam as escavações e – surpresa – devolvem as pás.

Numa manhã, um incêndio destrói a favela. Onde encontrar um lugar para abrigar toda aquela gente? Giovanni e seus amigos estão sós. As instituições – da prefeitura à *comune* – apenas olham ou fazem promessas que não cumprem. A polícia deixa clara a importância do empenho dos voluntários, mas parece só estar esperando o momento certo para mandar os refugiados de volta. A idéia de um “campo”, a única a ser perseguida, nasce da falência de todas as outras soluções tentadas e das imagens às quais Giovanni está habituado, com trailers alojados sobre terrenos vazios fora da cidade. Giovanni ainda não sabe, mas pessoas como Rade jamais viram um trailer: quem tinha um bar, uma oficina mecânica, quem era caminhoneiro ou açougueiro – todos moravam em casas.

Giovanni teme que os ciganos se dispersem e acredita que, juntos, ficariam mais bem protegidos, inclusive dos abusos policiais. Além disso, acha que assim possam estar mais bem cuidados do ponto de vista higiênico e sanitário. A intervenção dos responsáveis pela Vigilância Sanitária, com medo de epidemias e da tuberculose, tem papel decisivo na abertura de um campo. Rade reconhece que existiam preocupações com a higiene, mas ressalta que ela dependia do fato de estarem debaixo do viaduto. Tive a impressão de que Rade via as vacinações e os contínuos controles sanitários como uma espécie de quarentena.

Passo desta entrevista para outro exemplo: os cartazes utilizados para pedir doações no semáforo. Eles apelam a temas para os quais se supõe que os motoristas de carros sejam sensíveis. Claro que podem errar, como acontece até mesmo com a publicidade, mas no que diz respeito à predisposição de um motorista fazer ou não doações devo acreditar em quem passa horas e horas no semáforo pedindo esmolas. Não é por acaso que a forma e o conteúdo dos cartazes se modificam, às vezes em um tempo muito curto. As substituições indicam modificações na relação entre quem pede e quem dá, e refletem as condições de aceitação dos mendigos.

No outono de 1992, um rapaz de Marghera chamado Michele vai conhecer pessoas acampadas há poucos dias sob as colunas do viaduto. Aproxima-se de um jovem casal com dois filhos pequenos, mas não se entendem. O rapaz de Marghera mostra um mapa e aponta Sarajevo. O assentado diz que não e aponta outra cidade, na Sérvia. O rapaz de Marghera percebe a distância entre aquela cidadezinha de Sarajevo, e parece decepcionado. Ele é o momento no qual, nos cartazes, está escrita a palavra “Sarajevo”, da qual nenhum deles veio.

As centenas de cartazes que transcrevi de 1993 a 1995 entre Mestre e Veneza mostram que, em um primeiro momento, quem faz caridade tem como justificativa ajudar os refugiados de guerra. O termo “cigano” é interdito: começará a ser usado como auto-definição a partir da metade de 1994, mas apenas em situações de brincadeira (BRUNELLO, 1994). Portanto, a estrutura típica de um cartaz nesse primeiro momento é: “SOU REFUGIADO / DA IUGOSLÁVIA / IMPLORO POR UMA AJUDA / OBRIGADO”.

Em um segundo momento, o apelo à condição de refugiados de guerra deixa de ser eficaz. Mais que isso, torna-se contraproducente, porque se comenta pela cidade: “são ciganos, e não refugiados”. Em consequência, os cartazes não falam mais de “refugiados”, mas invocam a fome, a doença, o número de filhos. A estrutura básica do pedido torna-se então: “SUPLICICO / TENHO / FOME / OBRIGADO”, ou “SUPLICICO / TENHO FOME / DEUS OS ABENÇÕE” (BRUNELLO, 1996b).

Descobrir que, ao contrário do que se espera, o mendigo não vem de Sarajevo e, mais do que isso, que vende em seu país de origem as roupas que recebe como caridade, é algo que pode causar decepção, desinteresse recíproco e, talvez, rancor. Penso na surpresa que tive quando soube que o termo “nômade”, que para mim significava “pobre” e portanto carente da “nossa” ajuda, nos acampamentos significava, entre outras coisas, “rico”. Os mal-entendidos, sobretudo quando verificados nos primeiros momentos de um encontro ou de uma pesquisa, mostram que para conhecer o outro é preciso tempo – mas aceitar isso exige o interesse dos dois interlocutores, algo que raramente encontrei.

Os equívocos ensinam, além do mais, que o conhecimento histórico é feito também por aproximação, provisoriedade e incompletude. Nos primeiros tempos de interesse universitário por uma prática que já tinha muita experiência fora dos espaços acadêmicos (falo do fim dos anos 70), a história oral era vista com suspeitas. Isso porque, enquanto as fontes escritas permanecem sempre as mesmas e seriam, por isso, fidedignas, as fontes orais mudam conforme o tempo e o contexto – e seriam, então, duvidosas. Lembro-me que, entre outros, Portelli respondia que, exatamente por conta desta consciência, a história oral desvela a provisoriedade e a parcialidade de qualquer procedimento historiográfico (PORTELLI, 1979). Eu acrescentaria que a história oral, além disso, aponta para uma atitude não-autoritária.

Se os mal-entendidos me pareciam inicialmente produtos de diferentes sistemas culturais, com o passar do tempo se me apresentavam como mais um dos produtos dos acampamentos e o indício de uma situação política sem vias de solução. Encontrei voluntários que não entendiam por qual razão, tendo as melhores intenções do mundo, acabavam se transformando em espécies de zeladores – quando não carcereiros – do acampamento. Nos jornais, eu continuava a ler crônicas entusiastas sobre o quanto a cidade ou a administração local faziam em prol dos ciganos, e ao

mesmo tempo era testemunha do desprezo e até mesmo do ódio que estas iniciativas suscitavam nos acampamentos.

Existem coisas que os voluntários falam entre si e outras destinadas ao público. As primeiras nascem do que acontece e da constatação de que cada pessoa é diferente da outra; as segundas vêm das noções sobre o que seja politicamente útil ou danoso dizer a favor ou contra “os ciganos”. Nos acampamentos assiste-se a encenações que mostram o amor improvável pelo trabalho na fábrica ou a paixão também improvável pela escolaridade mínima obrigatória – cenas reservadas aos assistentes sociais ou aos voluntários em visita.

O próprio acampamento é o lugar, por excelência, dos mal-entendidos. Se o enxergamos como “para a matriz oculta, para o *nòmos* do espaço político em que ainda vivemos”, qualquer campo nasce “do estado de exceção e da lei marginal”: é um espaço, como observou Giorgio Agamben, no qual a exceção se realiza firmemente, é “uma zona de indistinção entre interno e externo, exceção e regra, lícito e ilícito” (AGAMBEN, 1995, p. 185).

Enquanto escrevo estas linhas (maio de 1998), Rade e Michailo, dois amigos do campo de Zelarino, vêm à minha casa encontrar a mim e a Fabio Brusò, com quem dividi as experiências desta pesquisa. Os dois trabalham à noite em uma pequena transportadora. Durante os últimos dias, a administração comunal está oferecendo uma contribuição em dinheiro para que eles retornem à Iugoslávia a fim de que ela possa fechar o campo. Trata-se de mais ou menos um milhão para os adultos e meio milhão para as crianças, oferta à qual é difícil de recusar, sobretudo na falta de outras opções – até porque, com ou sem dinheiro, o campo será fechado.

Nos jornais, diz-se que se trata de uma ajuda para o restabelecimento em seus países, depois de um período de “hospitalidade humanitária”. Rade e Michailo, ao contrário, encaram isso como uma ofensa. Quanto à “hospitalidade humanitária”, dizem que nem sonham mencionar, em seus postos de trabalho, que vivem em um acampamento. Protestam que por muito tempo não se queria dar a eles o visto de permanência porque eram ciganos, e não refugiados. E agora, surpreendentemente, descobre-se que eles são todos refugiados e que, exatamente por isso, devem ir embora já que a guerra acabou. Durante anos ouviram dizer que eram ciganos preguiçosos, mas agora nem mesmo trabalhando conseguem ser aceitos: ao contrário dos outros imigrantes – protestam – não podem nunca superar as provas que os italianos exigem.

Como sempre, começamos a falar daquilo que está ocorrendo, não apenas em Mestre, e das perspectivas e coisas que podemos fazer. Observamos que, ao contrário do que se lê nos jornais, muitos pegam o dinheiro e vão para outra cidade italiana ou permanecem em Mestre, sem documento, vivendo como “irregulares” e se instalando com o carro em qualquer lugar que vier à mente. Rade e Michailo nos contam dos casos que conhecem. Isto acrescentará novos ingredientes para rancor entre os ciganos e os italianos, e também entre os ciganos e outros imigrantes

“irregulares”. O que se pode fazer a respeito? Nós conversamos sobre isso, o que resultou em um documento que decidimos tornar público. Claro que toda pesquisa de campo é uma ação política – mas agora, para os fins deste texto, deixo este aspecto de lado.

### **Como apresentar as conclusões**

Em um dado momento, chegou a hora de preparar a edição de um vídeo, resultante de cerca de dez horas de gravações executadas com dois amigos: Giampiero Francescon e Cesare Romagnoli. O primeiro era um voluntário, ainda que não gostasse desta nomenclatura; o segundo, alguém que tinha prática com a câmera. As entrevistas eram feitas por mim. As pessoas que haviam aceitado ser filmadas sabiam que as gravações viriam a público e tinham confiado em mim.

Percebi que as entrevistas silenciavam ou falseavam algumas coisas para se adaptar à imagem pública que meus interlocutores pensavam ser a mais apropriada numa fase em que a menção de criação de um assentamento para os refugiados gerava reações hostis e assustadas. Era a época dos “refugiados”; por isso, no campo San Giuliano, contava-se histórias inexistentes de fuga da guerra, dado o temor de que os motivos que realmente os havia levado até ali não fossem considerados suficientes. Entre os voluntários, por outro lado, prevalecia a vontade de ressaltar a importância da mobilização política e a denúncia da morosidade e indiferença das instituições. Uma voluntária, por exemplo, proibiu-me de utilizar sua entrevista porque ela refletia um certo cansaço que não reconhecia em si mesma (sendo que era exatamente isso o que me atraía na gravação).

Eu sentia a responsabilidade de registrar – neste caso não em uma página, mas em um vídeo – aquilo que era uma situação fluida. Sentia a necessidade de tornar definitivo aquilo que nas relações face-a-face e no mundo da oralidade é sempre negociável. Mas, conforme escreveu Heine (1995, p. 11), “a flecha não pertence mais ao arqueiro assim que é desfechada, assim como a palavra não pertence mais ao narrador assim que sai dos seus lábios, sendo totalmente difundida pela imprensa”. Lembrava-me das histórias de Cesare Bermani sobre operárias que não mais se reconheciam nas próprias vozes de anos antes, e rejeitavam os discos com as antigas gravações a ponto de exigir sua retirada das lojas, porque com o tempo haviam mudado a forma de cantar. Em meu caso, havia também o fato de que a fita de vídeo – como convém a uma projeção pública – retornaria às próprias pessoas que eu tinha entrevistado. Os resultados da pesquisa, por sua vez, seriam transmitidos a um público estranho às histórias contadas.

Eu não sabia o que fazer. Por fim, graças à ajuda de Luca Pes, selecionei alguns trechos na ordem em que haviam sido gravados e decidi montar uma espécie de diário de pesquisa, com os sons originais, inserindo somente legendas com data e local. Parecia-me que desta maneira o vídeo conservaria o máximo possível do aspecto de um dentre tantos momentos de um processo. Seria

uma espécie de agenda onde eu assinalava as coisas que eu e meus interlocutores dissemos e fizemos<sup>7</sup>.

Essa mesma dificuldade reaparece no momento de escrever para o público. O pesquisador gostaria de poder ver e não ser visto. O sonho de um antropólogo é viver no alto de uma colina, podendo observar uma aldeia sem fazer parte dela. Frequentemente, as conclusões escritas de uma pesquisa refletem esta presunção de invisibilidade. Testemunhos e histórias são contadas como se o pesquisador não fizesse parte delas.

Não há nenhuma razão que leve uma pessoa a me contar sua vida minutos depois de me encontrar. Pelo contrário: a primeira coisa que fará é se defender ou se adaptar àquilo que supõe ser meu propósito. Da minha parte, terei expectativas, poderei mudar de idéia, poderei roubar informações e fugir em seguida para anotá-las calmamente, segundo a técnica bem conhecida pelos antropólogos de “morder e fugir” (PIASERE, 1991, p. 146). Enquanto observo, sou também objeto de estudo. O texto que pode resultar disso não é outra coisa se não o êxito de um encontro.

Um dos modos de evidenciar a própria presença consiste em contar como a pesquisa se desenvolveu. Seria ótimo poder mostrar como os discursos passam de boca em boca: modificando-se, enriquecendo-se, empobrecendo-se, etc. Gosto da citação de Woody Guthrie, incluída por Portelli no início de seu livro sobre a história de Terni (PORTELLI, 1985): “Naturalmente sei que estas pessoas das quais sou devedor são devedoras de outras pessoas, que por sua vez devem alguma coisa aos outros... Aquilo que possuímos não é outra coisa se não a soma de tudo aquilo que devemos”.

No meu caso, trata-se de ilustrar como e graças a quem aprendi algumas coisas. Nesse sentido, já encaminhando a conclusão, ofereço dois exemplos que aconteceram no início da pesquisa e que mostram como cheguei às observações recuperadas de “*Fraintendimenti*” (op. cit.).

O primeiro exemplo diz respeito à impressão, creio que corroborada por todos os voluntários com quem tinha falado até então, sobre o fato de que em ambos acampamentos, o de San Giuliano e o de Zelarino, as crianças fossem negligenciadas. Em setembro de 1994, li na imprensa local a respeito de pais do campo de Zelarino que haviam sido condenados no tribunal por abandonar os filhos e por obrigá-los a mendigar nos semáforos. No mesmo período, saí para jantar com Dragan e Goran, dois rapazes sérvios do campo de Zelarino. Goran disse que nós, os italianos, somos muito ricos – e, falando com Dragan, disse que por esta razão seria justo roubar casas como a minha. Respondi que por trás de uma casa como a minha há trinta anos de trabalho do meu pai. Goran não se convenceu e Dragan intercedeu dizendo que, para termos isso tudo, deixamos nossos filhos

---

<sup>7</sup> A fita de vídeo *Visite al campo di San Giuliano*, Studio Videoerreci, Olmo di Martellago (Venezia), de 94 minutos, foi realizada em novembro de 1994 pela Società di Mutuo Soccorso “Cesare Pozzo”, com o patrocínio do Assessorato Alla Politiche Sociali del Comune di Venezia.

abandonados o dia todo e não os vemos se não brevemente no fim da noite, enquanto eles estão sempre com os filhos.

Segundo exemplo: no lixão de San Giuliano, perguntei a uma senhora que vive em um trailer com a família porque ela não estava no Centro da Cruz Vermelha, em Jesolo, onde tem um irmão. Ela respondeu que ficou lá por um tempo, mas que sentia lhe faltar ar – ao contrário de San Giuliano, onde respira normalmente. Ela deu a entender que não conseguia respirar em um edifício como aquele. Seu filho também me disse que as pessoas que foram da Alemanha para lá viviam dentro de grandes edifícios, e partiram rumo a San Giuliano porque não viviam bem sem conseguir respirar. Alguns meses depois, no campo de Zelarino, um homem e sua esposa tomaram dois comprimidos de Nevralgina porque não conseguiam dormir no trailer. Disseram que havia muito mau cheiro, que as pessoas queimavam qualquer coisa nos fogões, inclusive roupas, para poupar madeira. Ele não conseguia respirar. Deitou-se na cama e a esposa colocou sobre ele um lenço úmido para que respirasse um ar mais puro. Ambos prefeririam morar em uma casa alugada.

Por que razão prestei atenção nestes dois últimos episódios? Porque, no começo de tudo, eu imaginava que “eles” fossem todos iguais.

## Referências bibliográficas

- AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita**. Torino: Einaudi, 1995.
- ARENDT, Hannah. **Sulla rivoluzione**. Introdução de Renzo Zorzi. Milano: Edizioni di Comunità, 1989.
- BRUNELLO, Piero. “Cartelli per chiedere le carità (Mestre e Venezia, 1993-1995)”. In : PIASERE, Leonardo (org.). **Italia romaní**. Vol. I. Roma : CISU, 1996. p. 263-276. (contém a transcrição de 104 cartazes)
- \_\_\_\_\_. (org.). **L’urbanistica del disprezzo. Campi rom e società italiana**. Roma: Manifestolibri, 1996a.
- \_\_\_\_\_. “Vado di caritare”. **Altrochemestre. Documentazione e storia del tempo presente**, nº 2, 1994. p. 38-9.
- CECHOV, Anton. **I quaderni del Dottor Cechov: Appunti di vita e letteratura di Antòn Pàvlovic Cechov**. Milano: Feltrinelli, 1957.
- CECLA, Franco de la. **Il malinteso. Antropologia dell’incontro**. Bari: Laterza, 1997.
- CHARTIER, Roger. “Rappresentazioni collettive: ‘regno d’Argot’ e ‘corti dei miracoli’”. In: **Figure della furfanteria**. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1984. p. 41-6.
- DELORIA JR., Vine. **Custer è morto per i vostri peccati. Manifesto indiano**. Prefácio de Franco Meli. Milano: Jaca Book, 1994. p. 93.
- FLAIANO, Ennio. **Frasario essenziale per passare inosservato in società**. Introdução de Giorgio Manganelli. Milano: Bompiani, 1993.
- HANCOCK, Ian. “The struggle for the control of identity”. **Transitions**, IV, 1997. p. 36-43.
- HANNERZ, Ulf. **Esplorare la città. Antropologia della vita urbana**. Bologna: Il Mulino, 1992.
- HEINE, Heinrich. **Confessioni**. Organização de A. Destro. Marsilio: Venezia, 1995.
- MORETTI, Franco. **Atlante del romanzo europeo 1900-1900**. Torino: s/e, 1997.
- PALMA, Antonella de. “La discarica di San Giuliano”. In: BRUNELLO, Piero (org.). **L’urbanistica del disprezzo. Campi rom e società italiana**. Roma: Manifestolibri, 1996. p. 187-191.
- PIASERE, Leonardo. “Gli amori degli ziganologi”. In: **Popoli delle discariche. Saggio di antropologia zingara**. Roma: CISU, 1991. p. 143-155.
- PORTELLI, Alessandro. **Biografia di una città. Storia e raccolto: Terni 1830-1985**. Torino: Einaudi, 1985.

SWIFT, Jonathan. **Viaggi di Fulliver in vari paesi lontani del mondo**. Milano: Rizzoli, 1990.

TEDESCHI, Mario. "Rom e Sinti: Un'identità assediata". **Atlantebresciano**, n° 50, 1997. p. 51-6.

TEYSSOT, George. "La casa per tutti: per una genealogia dei tipi". In: **Le origini della questione delle abitazioni in Francia (1850-1894)**. Roma: Officina Edizioni, 1981. p. XI-CIII.

TOCQUEVILLE, Alexis de. **Memorie**. Organização de B. Romani. Roma: Lucarini, 1989.

TORRES, Marco. "Chimica e fisiologia della città. Igienisti e moralisti e la nascita degli studi urbani, 1920-1845". In: **Geografie della città. Teoria e metodologie degli studi urbani dal 1920 a oggi**. Venezia: Cafoscarina, 1996. p. 36-91.