# DEMÓFILO

Revista de Cultura Tradicional
de Andalucía

# Los gitanos andaluces

# 30

FUNDACIÓN MACHADO

## NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE TRABAJOS

**El cumplimiento de esta normativa es requisito indispensable para la aceptación de originales.**

1. Los **artículos** se presentarán en **original y una copia en disco magnético o a través de correo electrónico, compuesto con procesador de texto compatible,** con una extensión máxima de 15 páginas a 1,3 espacios, letra de cuerpo 12, por una sola cara y formato DIN A-4.
2. El texto de cada trabajo irá precedido por una página con el nombre del autor, domicilio, teléfono y un breve **currículum vitae** (10 líneas) y un **resumen** (también 10 líneas). El trabajo irá encabezado por el título (mayúsculas, negrita y centrado), nombre (minúsculas) y apellidos (mayúsculas), seguido de la institución en que se trabaja.
3. Se cuidarán especialmente los **signos ortográficos,** evitando los **paréntesis** salvo para indicar las referencias bibliográficas, fechas y provincias o países. Las **mayúsculas se acentúan.**
4. Las **referencias bibliográficas** y de **citas textuales** irán contenidas en el texto entre paréntesis, indicando apellidos del autor, año y páginas. Así (White, 1972:127-129). Éstas se relacionarán inevitablemente en la Bibliografía.
5. Las **notas,** numeradas por orden de aparición en el texto y entre paréntesis, irán en hoja separada al final del trabajo. Éstas serán muy breves, tendrán carácter aclaratorio y en ningún caso servirán para introducir referencias bibliográficas.
6. La **Bibliografía** se incluirá en páginas aparte después de las notas, ordenada alfabéticamente a dos espacios, y ajustándose a las siguientes normas:
   6.1. **Libros:** apellidos (mayúsculas y minúsculas), inicial del nombre, dos puntos, título del libro en cursiva, editorial, lugar y año de edición. Ejemplo: Blanco White, J.: *Cartas de España.* Alianza Editorial. Madrid, 1972.
   6.2. **Artículos de revistas:** apellidos, inicial del nombre, dos puntos, título del artículo entrecomillado, nombre de la revista en cursiva, editor y lugar de edición, año, volumen o tomo, y página inicial y final del artículo. Ejemplo: Caro Baroja, J.: «Dos romerías de la provincia de Huelva». *RDTP,* CSIC. Madrid, 1957. vol. XIII, págs. 13-54.
   6.3. **Libros de varios autores:** se tratarán como los artículos de revista, indicando a continuación del título del trabajo, el del libro en cursiva y a continuación el apellido del coordinador, editor o primer autor entre paréntesis, todo ello precedido por la partícula En, y seguido de los demás datos del libro. Ejemplo: Pitt-Rivers, J.: «La gracia en Antropología». En *La religiosidad popular* (Álvarez, Buxó y Rodríguez, Coords.). Tomo I. Anthropos y Fundación Machado. Barcelona, 1989. págs. 117-122.
7. Los **gráficos** se presentarán en tinta negra sobre papel o fotocopias muy nítidas. Las **fotografías** serán de buena calidad y preferentemente en diapositivas en color o blanco y negro. En página aparte se incluirán los pies de foto y de gráficos.
8. Las **recensiones** no podrán exceder de tres páginas normalizadas. En ellas se hará constar al principio los siguientes datos y por este orden: autor (nombre en minúsculas y apellidos en mayúsculas), título en cursiva; editorial o institución; lugar, año y número de páginas (introducción y prólogo en romanos y texto en arábigos). También se hará figurar el número de ilustraciones. Al final aparecerá el nombre completo del autor de la recensión.
8. Los **originales** serán sometidos al Consejo de Redacción; éste comunicará en el plazo más breve posible su decisión.

40-1-2

33, 12809

30




# DEMÓFILO

Revista de Cultura Tradicional
de Andalucía

## Los gitanos andaluces

Coordinador
Juan F. Gamella

FUNDACIÓN MACHADO
1999
Segundo trimestre

*La FUNDACIÓN MACHADO es una institución inscrita con el número 2 en el Registro de Fundaciones Privadas de carácter cultural y artístico de la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, con fecha 29 de julio de 1985. Tiene por objeto el estudio y promoción de la cultura tradicional andaluza y su relación con otras áreas culturales. Su denominación es un permanente homenaje al iniciador de los estudios científicos de cultura tradicional en Andalucía, Antonio Machado y Álvarez «Demófilo» (1846-1893), creador y director de la revista «El Folk-Lore Andaluz».*

***Demófilo. Revista de Cultura Tradicional de Andalucía,** se publica trimestralmente y es continuación de «El Folk-Lore Andaluz, 2ª Época» (números 1 a 10).*

JUNTA DE ANDALUCIA

Este número ha contado con el patrocinio de la
Consejería de Asuntos Sociales y la colaboración
de la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía.

Correspondencia, suscripciones e intercambios:
***Demófilo***. Fundación Machado. Jimios, 13.
Teléfono 954 22 87 98. Fax 954 21 52 11.
e-mail: Fundmachado@svq.servicom.es
41001 - SEVILLA.

Distribución: Centro Andaluz del Libro, S.A.
Polígono La Chaparrilla, parcela 34-36. 41016 Sevilla.
Telf. 954 40 63 66. Fax 954 40 25 80.

***Demófilo*** no se responsabiliza de los escritos vertidos en la revista; la responsabilidad es exclusiva de los autores.

© Fundación Machado
Diseño portada: Gonzalo Llanes
Producción Gráfica: Signatura Ediciones de Andalucía, S.L.
Depósito Legal: SE-402-1994
I.S.S.N.: 1133-8032

**Director**

Salvador Rodríguez Becerra

**Consejo de Redacción**

Manuel Amezcua Martínez
Enrique Baltanás
Rafael Briones Gómez
Pedro A. Cantero Martín
Antonio José Pérez Castellano
Francisco Checa Olmos
Reynaldo Fernández Manzano
Francisco Luque Romero
Javier Marcos Arévalo
Francisco Núñez Roldán
Joaquín Rodríguez Mateos
Pedro Romero de Solís
Gerhard Steingress
Florencio Zoido Naranjo

**Consejo Asesor**

Carlos Álvarez Santaló
Virtudes Atero Burgos
Manuel Bernal Rodríguez
Piedad Bolaños Donoso
Demetrio Brisset
Jesús Cantero Martínez
Manuel Cepero Molina
Francisco Díaz Velázquez
Alberto Fernández Bañuls
Pilar Gómez Casero
Pedro Gómez García
Enrique Luque Baena
Pedro Molina García
José Ramón Moreno
Arsenio Moreno Mendoza
Pedro Peña Fernández
José María Pérez Orozco
Pedro M. Piñero Ramírez
Rogelio Reyes Cano
José Rodríguez de la Borbolla
Calixto Sánchez Marín
Pilar Sanchiz Ochoa
Juan Manuel Suárez Japón
Antonio Zoido Naranjo

**Bibliotecario**

Antonio José Pérez Castellano

**Secretaria de Redacción**

Carmen Medina San Román



*Retrato de Antonio Machado y Álvarez, Demófilo, por Antonio Agudo, a partir de una fotografía de c.a. 1870*

Demófilo. Revista de cultura tradicional de Andalucía, núm. 30 (1999)

# LOS GITANOS ANDALUCES

## SUMARIO

**Presentación,** ..... 9

**Artículos**

Los gitanos andaluces. Una minoría étnica en una encrucijada histórica, *Juan F. Gamella* ..... 15

Tipologías, matrimonios mixtos y mestizajes gitanos en los censos históricos andaluces, *Antonio Gómez Alfaro* ..... 31

Gitanos y flamenco. Sobre los orígenes oscuros del cante jondo, *Bernard Leblon* ..... 53

Los gitanos en la cultura española: una perspectiva histórica y filológica diferente, *Miguel Ropero Núñez* ..... 69

La estructura de la población gitana andaluza: notas introductorias, *Elisa Martín Carrasco-Muñoz* ..... 89

Conflicto étnico y minoría gitana en la Andalucía postfranquista, *Manuel A. Río Ruiz* ..... 107

Nuevos y viejos esteretipos sobre los gitanos en los discursos de los escolares andaluces, *S. Patricia Sánchez-Muros* y *Juan F. Gamella* ..... 133

Salomón Vargas, un lazo entre dos mundos, *Torcuato Pérez de Guzmán* ..... 159

Poder, estado y políticas sociales: una comunidad gitana en la ciudad de Málaga, *José Luis Anta Félez* ..... 171

Gitanos protestantes. El movimiento religioso de las iglesias "Filadelfia" en Andalucía, *Manuela Cantón Delgado* ..... 183

El movimiento asociativo gitano: retos de futuro, *Luis Cortés Tirado* y *Humberto García González* ..... 207

## Documentos

En sus propias palabras. Historia de vida de tres abuelas gitanas, *Juan F. Gamella, Mercedes Alba, Alejandro Quesada Garrido* y *María Pérez Morales* ..... 233

El Plan integral para la comunidad gitana de la Junta de Andalucía ..... 277

## Noticias

Elección de presidente en la Fundación Machado ..... 287

IX Jornadas Andaluzas de Etnología ..... 287

Revista Velazana nº 16 ..... 289

Ciclo de conferencias sobre "La Cultura de la Muerte" ..... 290

Presentación del libro *Si yo te contara* en Galaroza ..... 291

La Fundación Cristina Heeren y la enseñanza del arte flamenco ..... 293

Consello da Cultura Galega. Actividades de la ponencia de Antropología Cultural 294

## Recensiones

Mata, L.M.; Piñel, C.; Sánchez, M.; Cano, M.; Blanco, J.F.: *La casa: un espacio para la tradición* y Fernández, A.; Pelegrín, A.; Fraile, J.M.; Blanco, T.; Martín, M.; Lorenzo, R.M.: *El niño: etnografía de una vida que se crea* (Mª. Carmen Medina San Román) ..... 301

Zoido Naranjo, A.: *Ni Oriente ni Occidente* (Fernando Martínez) ..... 303

Flores Manzano, F.: *Mitos y leyendas de tradición oral en la alta Extremadura* (Enrique Baltanás) ..... 304

**Los autores** ..... 307

# PRESENTACIÓN

## LOS GITANOS ANDALUCES

Hemos aprovechado la invitación de la revista **Demófilo** para coordinar un número sobre la más importante minoría étnica de Andalucía con el propósito de contribuir a su conocimiento y a su estudio, que deberían ser una prioridad en la investigación y la intervención social de esta región.

Cuando predominan los tópicos, como en nuestra visión de los gitanos, puede parecer que todo está dicho y todo es conocido, que no quedan cuestiones que indagar, confusiones que esclarecer. La verdad es bien distinta: apenas se ha estudiado adecuadamente casi ninguno de los aspectos de la cultura y la historia de los gitanos en Andalucía, y esta carencia resalta sobre todo en relación a los dos últimos siglos, cuando más numerosa es su presencia y más rica su aportación. Es muy notoria la ausencia, con pocas excepciones, de monografías de relieve sobre los temas cruciales que conciernen a la minoría, como su evolución demográfica, sus sistemas y estrategias de parentesco y matrimonio, sus creencias y prácticas respecto a la enfermedad y la curación, la muerte y los difuntos, o sobre su economía doméstica y la imbricación con la economía más amplia. Sobre todo faltan estudios que no se basen sólo en materiales secundarios, es decir, en lo que dicen que vieron viajeros, jueces o un público en general hostil, sino en la convivencia y contacto con la minoría y la comparación con otros grupos de gitanos de todo el mundo.

Un ejemplo grave de esto que decimos lo ofrece el caló, el romanó español, que en ningún otro sitio se habló tanto como en Andalucía y hoy es una lengua muerta que hemos visto olvidarse sin haber ni siquiera documentado su desaparición, por lo que no contamos con nada equivalente a los diccionarios y gramáticas de otras variantes europeas de este idioma (1).

Nuestra pobreza ni siquiera se percibe en un campo de estudio dominado hasta muy poco por un folclorismo estrecho, del que, bien es verdad, tampoco se han librado otras tradiciones de investigación de este tronco étnico. Por ejemplo, mientras miles y miles de gitanos eran ingresados en campos de concentración nazis, la principal revista especializada, *The Journal of the Gypsy Lore Society,* proseguía con su afán de acumular cuentos, canciones y noticias léxicas sin dar cuenta ni protesta de que el pueblo autor de esos productos estaba siendo exterminado.

Entre nosotros el interés por los gitanos no ha sido menos miope. Realmente los gitanos han importado muy poco, no sólo a las autoridades y al común, sino a los estu-

diosos, curiosos y académicos, salvo como ejemplo de exotismo y bohemia en donde tantos gustan de proyectar sueños burgueses de rebeldía insatisfecha. De hecho, el interés por los gitanos ha sido y sigue siendo secundario y derivado del interés por el flamenco, y a través del interés por el flamenco se ha distorsionado y limitado enormemente el estudio de la minoría. Así, para apoyar o rechazar ciertas tesis respecto a los orígenes o la evolución de ese arte, algunos se han basado en un conocimiento muy superficial de los grupos gitanos de donde emergen intérpretes famosos.

Los trabajos que aquí presentamos muestran al tiempo lo mucho que puede hacerse y lo mucho que hay por hacer, y, a pesar de las limitaciones de tiempo y espacio, ofrecen un repaso del estado de la cuestión y también de sus límites y esfuerzos por superarla. Creemos que algo se ha conseguido y varios de los trabajos ofrecen perspectivas nuevas que, a nuestro juicio, deben continuarse.

Gómez Alfaro, por ejemplo, ha venido demostrando qué veta de documentos históricos sigue esperando todavía en tantos y tantos archivos a que nos acerquemos a ellos con nuevos intereses y nuevas cuestiones. En el trabajo que presenta en este volumen, este autor muestra la presencia de familias gitanas activas en la vida local andaluza desde hace cuatro siglos, manteniendo con sus vecinos relaciones que van mucho más allá de lo que las medidas y registros represores pudieran hacer pensar, pues se estaban fundiendo con ellos a menudo mediante vínculo tan crucial como el del matrimonio. Su trabajo muestra también con claridad el papel excluyente y marginador de la propia legislación y la acción pública que intentaba disolver la otredad del grupo. El esfuerzo represor exacerbó precisamente las diferencias y sospechas que trataba de eliminar siendo así crucialmente etnogenético.

Bernard Leblon es una de las pocas excepciones, entre los estudiosos del flamenco, que se ha preocupado de estudiar detalladamente a los gitanos y su historia atendiendo no sólo a los grupos españoles, sino a sus "primos" de otros países. Este autor, tan alejado del "tardorromanticismo" o del interés por la "pureza racial" de algunos como del prejuicio antigitano o el desconocimiento de otros, prueba que pueden aportarse plausibles explicaciones del decisivo papel de los gitanos en los orígenes del flamenco sin caer en las mixtificaciones de considerarlo un arte "racial" , algo que, a sensu contrario, confirmaba la raíz telúrica e inmutable de tantas pretendidas inferioridades del pueblo gitano.

En el siguiente artículo, Ropero demuestra que las huellas de ese lenguaje muerto que fue el caló están en el lenguaje vivo de todos, y que quienes han aportado tanto al acervo común no pueden ser los ladrones y parásitos del estereotipo secular.

Martín nos muestra cómo es posible el estudio de la historia demográfica de los gitanos si tenemos la paciencia de recorrer los registros parroquiales y civiles de los pueblos y ciudades donde llevan generaciones viviendo y contamos con la ayuda de gitanos y gitanas locales. Su artículo confirma cómo la diferencia étnica se manifiesta aquí en procesos tan cruciales como el nacimiento, la entrada al matrimonio o la esperanza de vida.

Río y Sánchez Muros muestran la importancia del prejuicio, la discriminación y la segregación como fuerzas activas en la construcción de las relaciones étnicas, exacerbadas recientemente por el cambio institucional que está propiciando una mayor participación de los gitanos en las instituciones comunes de la educación, la sanidad y la seguridad social.

Pérez Guzmán realiza un esbozo biográfico muy sentido de un notable gitano, uno de los "grandes hombres" de esta cultura oral, que ofrece un importante contrapunto a la visión de los gitanos como marginados y excluidos.

Cantón realiza una interpretación densa y documentada del fenómeno del cambio religioso que provocan los nuevos "cultos" que están prendiendo en tantas comunidades gitanas, y de cómo estos movimientos están llevando a muchos calés a repensar aquellos elementos de su diferencia que usan para construirse una identidad distinta.

Anta presenta un alegato muy personal contra la manipulación que, de los problemas gitanos o de los gitanos como "problema", hacemos los estudiosos y cuán cerca está en este caso el conocer del poder y del controlar. Sus argumentos, no exentos de contradicciones, señalan, sin embargo, un crucial dilema intelectual y moral que vivimos todos los estudiosos de la minoría, entre comprender y transformar a un grupo humano que no sólo aparece especialmente menesteroso sino también culturalmente diferente, y en el que la diferencia no es sólo fruto de su propia libertad ejercida en el aislamiento supuestamente idílico de una isla del Pacífico, sino también de la resistencia al odio, la agresión y hasta el etnocidio.

Cortés y García nos muestran cómo la extensión del Asociacionismo de base étnica puede ser un instrumento de emancipación y participación sociopolítica, pero también puede ser una forma de apaciguamiento y un motivo de rencillas intestinas, así como de cooptación y control de la minoría a través de nuevas oligarquías, ahora gitanas.

Y en el documento sobre las abuelas gitanas, ofrecemos retazos de un trabajo en progreso en el que hemos querido recoger y presentar autobiografías de mujeres de esta generación que tantos cambios ha visto y que es la última viva de la que provienen todos los gitanos de hoy.

Para terminar baste decir que hubiéramos querido que más profesionales gitanos participasen en este número, pues hay bastantes que llevan años estudiando diversos aspectos de la situación de la minoría y tienen muchas cosas relevantes que decir. Desgraciadamente, por diversas circunstancias, casi todas de calendario, no pudieron contribuir en el tiempo disponible. Esta es una carencia de este volumen que esperamos otras iniciativas remedien pronto.

Juan GAMELLA

**Nota**

(1) Véanse por ejemplo los magníficos trabajos de Paspati en Estambul (1870), de Sampson en Gales (1926) o de Gjerdman y Lumberd en Suecia (1963).

# ARTÍCULOS

Demófilo. Revista de cultura tradicional de Andalucía, núm. 30 (1999)

# LOS GITANOS ANDALUCES. UNA MINORÍA ÉTNICA EN UNA ENCRUCIJADA HISTÓRICA

Juan F. GAMELLA
Universidad de Granada

**Resumen**

*Los gitanos son la principal minoría étnica de Andalucía, tanto por su peso demográfico como por su importancia cultural y simbólica. Se trata, sin embargo de una minoría de la que se conocen más sus rasgos espectaculares, llamativos y externos que aquellos más fundamentales que animan su vida doméstica y su reproducción física y cultural como grupo distinto. En este artículo presentamos algunos de los elementos de la situación actual de esta minoría tal como se perfila en varios estudios que hemos realizado en los últimos años. Estimamos que hoy viven en Andalucía alrededor de 225.000 gitanos formando una población más joven y creciente que la mayoritaria, que se enfrenta a desafíos que están alterando muchos de sus valores y costumbres generando nuevos movimientos sociales y religiosos y nuevas formas de interacción dentro y fuera de las barreras étnicas. Se trata también de una minoría en la que algunos sectores han logrado una cierta estabilidad laboral y económica, mientras otros han visto destruidas sus ocupaciones centenarias sin encontrar apenas opciones legales con que sustituirlas, existiendo severas carencias en empleo, educación, vivienda y salud, que sumadas al prejuicio y la discriminación todavía imperantes, plantean cruciales desafíos para el futuro de una Andalucía multicultural.*

* * *

## Introducción

Andalucía es una región muy homogénea en sus caracteres raciales, étnicos y religiosos. Esta homogeneidad, curiosamente, es el resultado de un continuo mestizaje de familias y tradiciones, pero también de un pasado de intransigencia religiosa y cultural que hoy parece, por fortuna, superado. En este paisaje uniforme, donde destacan las diferencias locales, los gitanos constituyen la principal minoría étnica y también aquélla culturalmente más diferente de las que conviven en esta región e incluso en España. Ninguna otra mantiene pautas de conducta, sentimiento y pensamiento socialmente transmitidas tan distintas de la mayoría. A menudo, sin embargo, no sabemos bien dónde radica la diferencia, de qué tradiciones y acomodaciones depende, pues no se basa en distinciones tan visibles como las del idioma o la religión, ya que los gitanos han adaptado la lengua y la fe mayoritarias sin que su diferencia ni su identidad desaparezcan.

Además, en el crisol de la identidad andaluza actual, los gitanos han jugado un papel muy importante, contribuyendo a forjar algunos de los símbolos, prácticas y creencias que caracterizan a esta tierra, sobre todo algunos de los más visibles y espectaculares.

Los gitanos andaluces son una minoría sugerente, conocida en el mundo por su asociación con músicas locales de repercusión universal, como el flamenco, y por la presentación propia y ajena de algunos gitanos como ejemplos de rebeldía, bohemia e independencia. También, no obstante, son una minoría mixtificada, romantizada y sujeta a deformaciones y manipulaciones por propios y extraños que fomentan el desconocimiento, el estereotipo y la ambigüedad en la interacción con ellos. Es especialmente notorio el contraste entre la aceptación e incluso exaltación que se hace del "mundo gitano" y de unos pocos gitanos en ámbitos espectaculares (como el cante, el baile o el toreo) y el rechazo que sufren la mayoría de los gitanos y gitanas en la vida social cotidiana.

La mixtificación, el orientalismo y la búsqueda de lo espectacular y lo exótico no contribuyen a nuestro conocimiento y comprensión de los elementos centrales de la vida diaria, de los motivos, las estrategias y las estructuras culturales de los gitanos andaluces. Y es que las raíces primarias de su diferencia cultural no se sitúan en lo más llamativo, comercial y público, sino en las reverberaciones de procesos privados o domésticos que rara vez son comprendidos o estudiados, como el sistema de matrimonio y parentesco gitano, una pieza clave de su permanencia como grupo distinto y de muchas de sus diferencias con la mayoría. Las diversas variables de ese sistema interconectado derivan de estrategias de hondo calado en la vida social de los gitanos y de un sistema de género todavía diferente en general al que predomina entre los payos.

De otro lado, es necesario destacar que los gitanos son ciudadanos españoles y andaluces de pleno derecho y que sus diferencias y sus carencias plantean hoy uno de los principales desafíos para la construcción de una sociedad verdaderamente tolerante, pues su presencia cuestiona diariamente las concepciones dominantes del concepto de multiculturalidad, al menos por tres motivos. Primero porque su diferencia no es tan fácil de identificar o delimitar como la de otros grupos minoritarios definidos sobre todo por rasgos lingüísticos, religiosos o fenotípicos. Segundo, porque no se puede pensar en ellos como "residentes temporales" o provisionales o recientes; no son inmigrantes, ni refugiados, ni "gastarbaiters". Su caso muestra con claridad el error oportunista de concebir el multiculturalismo a través de las urgencias y los temores que hoy provoca la inmigración africana o latinoamericana a algunos países de Europa o Norteamérica. Y tercero, porque la existencia de los gitanos en el corazón de Europa muestra también algunos de los dilemas del ideal multicultural, cuestionando hasta qué punto las instituciones teóricamente encargadas de garantizar la igualdad en un Estado democrático (como la escuela, los juzgados o las agencias tributarias) son compatibles con el reconocimiento y el respeto a la diferencia cultural radical.

En la base de las diversas propuestas de la multiculturalidad se reconoce una dicotomía básica entre un terreno público que ha de regirse por normas comunes (la "cultura cívica" o "republicana" de los derechos humanos) dejando para los ámbitos familiares y comunitarios cierto margen de "desviación" en creencias, orientaciones y comportamientos. Pero en el caso gitano la vida familiar y sus instituciones "privadas" son quizá la principal raíz de sus diferencias con los gaché en el ámbito público. Por eso la integración de gitanos y gitanas en muchos procesos de la vida colectiva, como la escolarización de los niños y niñas gitanas, muestra de forma central los dilemas que sobre las carencias y las diferencias de esta minoría se dan hoy en Andalucía, así como hasta qué punto el éxito de esa integración es o no compatible con el mantenimiento o la recreación de muchos de los elementos de su identidad colectiva actual.

**El presente: una minoría en transición**

Los gitanos andaluces forman parte de un tronco étnico con representantes en casi todos los países de Occidente y para los que hay nombres en todas las lenguas europeas: Gypsies, Zigeuner, Gitanes, Rom, Manouches, Sinti, Cigány, Tsigani..., etc. A pesar de su probable origen común, que ponen de manifiesto diversos estudios genéticos y de filología histórica, todos los grupos romaníes del mundo han sufrido una marcada transformación por su contacto con los pueblos con los que han vivido y con los que se han ido mezclando. Los diversos grupos gitanos del mundo se diferencian mucho entre sí, en ocasiones tanto como las poblaciones en cuyo seno conviven. Esta variabilidad no debe resultar chocante, pues una de las características centrales del pueblo gitano es su capacidad de adaptación cultural y ocupacional a diversos entornos geográficos, sociales y políticos, elemento clave en su sorprendente capacidad de resistencia y supervivencia.

Los gitanos andaluces son clara muestra de este mestizaje, fecundo en muchos sentidos, por lo que ni genética ni culturalmente se les puede considerar un grupo aislado, separado o perfectamente distinto de los otros grupos que conviven en el país. Sólo es un todo cerrado a los cambios, adaptaciones y fusiones con sus vecinos en las concepciones del estereotipo y el prejuicio racista, así como en las de ciertos líderes o élites gitanas que encuentran así mejor forma de defender los derechos de esa comunidad o sus propios intereses. Es, por lo tanto, de dudoso rigor en muchas ocasiones hablar de "aculturación" como un proceso simple referido a los gitanos andaluces cuando su vida y su tradición (la "cultura gitana") se ha fraguado reinterpretando formas lingüísticas, musicales, rituales y religiosas de sus vecinos payos a los que a su vez han influido de forma decisiva. Por eso quizá en ningún otro lugar se ha producido como en Andalucía una fusión cultural tan intensa y rica entre tradiciones gitanas y gaché.

No obstante, el cambio es hoy la norma y los gitanos constituyen una población en transición; transformaciones decisivas tienen lugar en sus costumbres y en sus estructuras familiares, demográficas y sociales. Esos cambios no se están produciendo al mismo ritmo ni con la misma profundidad en los diversos sectores gitanos de Andalucía;

por ejemplo, afectan de forma muy distinta a las poblaciones más necesitadas y degradadas de las zonas periurbanas y a las familias tradicionalmente integradas en pueblos y ciudades donde desempeñan trabajos respetados. Por eso, la población gitana andaluza es una población cada vez más heterogénea.

Además, bastantes de las costumbres que pasan por ser propias de la "cultura" o tradición gitana, resultan en realidad de la adaptación de un considerable número de gitanos a situaciones de persecución, racismo y pobreza y no eran propias anteriormente de esta minoría. Por otro lado, ciertas tradiciones y ocupaciones propias de la minoría durante siglos han desaparecido o cambiado recientemente hasta volverse irreconocibles.

Por eso en Andalucía son ahora muchas las realidades existenciales, laborales, sociales y culturales que viven los gitanos, por lo que no debemos confundir a aquéllos más visibles con el conjunto de la minoría.

**El tamaño de la minoría gitana andaluza**

Hoy viven en Andalucía en torno a 225.000 gitanos en unas 45.000 familias. Los gitanos representan entre el tres y el cuatro por ciento de la población andaluza; dada la antigüedad e importancia del mestizaje y los matrimonios interétnicos –ver el artículo de Gómez Alfaro en este mismo volumen–, son muchos más los andaluces que tienen antepasados gitanos.

Andalucía es la comunidad autónoma española donde vive un mayor número de gitanos; más del 40% de todos los gitanos de España residen aquí. La población gitana se encuentra dispersa por localidades rurales y urbanas de toda la Comunidad, destacando su presencia en algunas zonas y comarcas, como ocurre en el norte de la provincia de Granada, donde hay más de veinte pueblos donde los gitanos suponen más del 15% de la población local. Los gitanos viven también en zonas rurales, aunque no en todas, prefiriendo aquellas bien comunicadas y con cierta riqueza agrícola o comercial.

Esa variada distribución geográfica se acompaña de una variada integración cultural y económica. En esta comunidad autónoma se da la mayor variedad de relaciones interétnicas y de situaciones sociolaborales. No están ausentes la discriminación, la segregación y las carencias extremas; pero son frecuentes también muchas situaciones intermedias y formas de integración que abundan menos fuera de Andalucía.

La estructura demográfica de la población gitana difiere significativamente de la no-gitana. Los gitanos son, en términos generales, más jóvenes que la población mayoritaria. Hay entre ellos un mayor número de niños y niñas y, sobre todo, de jóvenes, así como menos ancianos y ancianas. Dos tercios de la población gitana andaluza tiene menos de 25 años. Casi un tercio de la población gitana tiene edad de acudir al colegio, es decir, entre 6 a 16 años, y cerca del 10% requiere atención preescolar. Los jóvenes en edad de empezar a trabajar (16 a 25 años), para los que apenas hay programas en marcha, representan hoy casi una cuarta parte de toda la minoría.

Las mujeres gitanas tienen usualmente un número mayor de hijos que las no gitanas. Esto se debe a que tienen, en general, un período genésico más dilatado, pues con frecuencia empiezan a tener hijos antes de los veinte años y siguen teniéndolos pasados los cuarenta.

Las pautas de control de la natalidad de las gitanas son también diferentes a las de la mayoría. Por ejemplo, rara vez esperan a tener hijos una vez casadas, y es muy frecuente que una mujer gitana tenga tres o cuatro hijos muy seguidos y sólo entonces se plantee tomar medidas anticonceptivas.

**Identidad gitana: la familia "más larga"**

Para los gitanos españoles, como para los otros grupos gitanos del mundo, la "familia" es la institución social fundamental, considerando bajo ese amplio concepto tanto a los miembros más próximos que puedan residir con uno, los esposos, padres o hijos, como la "parentela", o demás parientes incluidos en la red de parentesco o en los "clanes" o "linajes" y que a menudo residen muy cerca.

Las relaciones familiares abarcan más parientes y son más intensas y constantes que para el resto de los andaluces. Todavía, en gran medida, la sociedad gitana es una sociedad de parientes y grupos de parentesco, de "familias" o "razas" entendidas en múltiples sentidos.

Sin embargo, el tipo de unidad familiar corresidente más frecuente entre los gitanos es la familia nuclear, esto es, la unidad compuesta por un matrimonio con sus hijos, acompañados a menudo de alguno de los abuelos o abuelas viudos. Las familias extensas (con varios matrimonios de la misma generación conviviendo bajo el mismo techo) son menos comunes de lo que generalmente se piensa.

Las familias gitanas, sin embargo, son "extensas" en otro sentido. Con frecuencia viven muy cerca, incluso pared con pared, familias emparentadas, es decir, las familias de orientación de padres, hijos, hermanos y cuñados. Domina entre los gitanos andaluces, por lo tanto, una pauta de residencia que prima la cercanía a los miembros de la propia familia y sobre todo los padres y hermanos del marido. Esto intensifica los contactos familiares en la vida diaria y produce grupos domésticos que rebasan las viviendas unifamiliares. También contribuye a consolidar pautas de segregación residencial dando origen a zonas que se perciben como "gitanas".

Los gitanos andaluces siguen casándose y teniendo hijos a edades más tempranas que los demás andaluces; son más precoces, por lo tanto, en formar nuevas unidades familiares. Al mantener pautas diferentes a las del resto de la población, los jóvenes gitanos y gitanas tienden a buscar cónyuge en su propio grupo étnico (a veces entre sus parientes). Es decir, el mantenimiento de pautas matrimoniales diferentes es un comportamiento de amplias consecuencias en la reproducción de una identidad separada y distinta.

Las pautas de matrimonio gitano difieren también de las del resto de la población en la frecuencia de la endogamia familiar, es decir, la frecuencia con la que tienen lugar matrimonios entre familiares cercanos, sobre todo primos.

Los vínculos de parentesco, sobre todo la filiación, vinculan las "familias" extensas que residen en un asentamiento con sus familiares en otros pueblos, ciudades o provincias. Las familias gitanas se engarzan con frecuencia en grupos de parentesco más amplios y con cierta capacidad operativa en caso de conflicto violento, y ofreciendo a menudo refugio, apoyo y cooperación económica.

Esos grupos amplios de parentesco se parecen a las secciones de clanes bilaterales con cierta preferencia patrilineal y patrilocal, formados por los descendientes de un antepasado común conocido entre los miembros de la minoría más allá de las fronteras familiares.

**Bajo nivel educativo**

El bajo nivel educativo y cultural de los gitanos es un problema que contribuye a reproducir otros muchos y a acentuarlos. El analfabetismo total y funcional afecta a un sector importante de adultos, siendo más grave entre las mujeres. A pesar de los esfuerzos por extender la escolarización entre la minoría, muchos jóvenes gitanos siguen siendo analfabetos.

En Andalucía hay más de 60.000 niños gitanos en edad escolar, y más de 10.000 en edad preescolar. Esta población infantil no se distribuye regularmente por la geografía de la región, sino que se concentra desproporcionadamente en las áreas más degradadas, carentes de servicios y segregadas de ciertos barrios y municipios. Esto hace que los problemas derivados de la escolarización de niños étnicamente distintos se acumulen en ciertos colegios que se ven sometidos a "espirales descendentes" de exclusión y degradación que agravan y complican circularmente los problemas.

Por lo tanto, los niños y niñas gitanos constituyen un importante grupo a considerar en las escuelas andaluzas, sin duda el más importante de aquellos que mantienen diferencias culturales con la mayoría. En Andalucía, la integración de los niños gitanos en el sistema uniforme de enseñanza supone el mayor desafío a una educación multicultural eficiente.

Se ha avanzado mucho en la escolarización de los niños gitanos, pero subsisten muy serios problemas de asistencia regular y continuada a la escuela (absentismo) así como de temprano abandono de la instrucción académica sin llegar a obtener las credenciales correspondientes a la enseñanza primaria ni acceder a la secundaria (fracaso escolar).

El absentismo es especialmente intenso hasta los siete años y a partir de los once, por lo que ese período puede considerarse hoy el de mayor escolarización de los niños

gitanos. Sus retrasos y ausencias, junto a la falta de apoyo familiar y las diferencias sociales y culturales con sus compañeros y maestros, que a menudo perpetúan prejuicios antigitanos, hacen difícil y frustrante la experiencia escolar para muchos niños y niñas calé y contribuyen a su fracaso escolar.

Las niñas gitanas tienen problemas específicos de escolarización y de asistencia a la escuela. Su abandono es aún mayor que en los varones y ocurre incluso en familias que conceden importancia a la formación académica de sus hijos. Su papel en la familia y el mundo gitano no predispone generalmente a sus padres a invertir tiempo o recursos en su instrucción o formación académicas.

**Trabajo y ocupación: otra raíz de diferencia**

La estructura ocupacional gitana ha sido un elemento central de su resistencia a la asimilación y del mantenimiento de muchas de sus tradiciones y modos de vida. Sus ocupaciones típicas fueron durante siglos un factor clave para mantener los límites étnicos con los no-gitanos.

Las ocupaciones tradicionales de los gitanos han sido muy diversas en su ámbito y especialidad, pero resultan semejantes en su flexibilidad, independencia y movilidad. Los gitanos han sido artesanos metalúrgicos (herreros, hojalateros...), albañiles, músicos expertos sobre todo en instrumentos de cuerda (violinistas, guitarristas...), cantaores y bailaores, mendigos, quiromantes, echadores de suertes, tratantes de caballerías y ganado, chatarreros, peones agrícolas, buhoneros y "vendedores ambulantes", etc. En Andalucía, sin embargo, también han sido agricultores y obreros en factorías y talleres.

Su sistema ocupacional se ha venido caracterizando por operar en familia o entre parientes y a pequeña escala, es decir, por tratarse casi siempre de economías familiares o domésticas; por buscar la autonomía y el control sobre las propias condiciones de trabajo, prefiriendo por tanto el autoempleo y manteniéndose independientes del trabajo asalariado y del control administrativo y burocrático. La economía gitana, por lo tanto, ha sido tradicionalmente autónoma, familiar o doméstica e informal.

Hoy los gitanos andaluces siguen prefiriendo trabajos independientes o autónomos a los trabajos asalariados; trabajos cuyas condiciones y horario puedan controlar. También siguen siendo expertos en conocer y probar diversas ocupaciones y en compatibilizar diversas fuentes de ingresos. Esa flexibilidad les permite sobrevivir en condiciones muy difíciles y mantener en muchos casos su tradicional inclinación por el autoempleo. Pero hoy esa preferencia ya no es unánime: hay muchos gitanos andaluces trabajando por un salario, distinguiéndose poco en su rendimiento y sus ambiciones de sus vecinos payos; y otros muchos desearían hacerlo, pero no pueden. Son muchos también los que viven de subsidios, pensiones o ayudas estatales que por doquier encuentran en los gitanos receptores felices.

El trabajo como jornaleros en faenas agrícolas es hoy una ocupación crucial para los gitanos andaluces, suplementada con prestaciones públicas y otras formas de ingresos, y admitiendo muchas formas de organización. Suele tratarse de un trabajo eventual, por temporadas, en las diversas "labores del campo", que a menudo implica migraciones estacionales a municipios, provincias e incluso regiones distintas, donde pueden resultar esenciales los vínculos más lejanos de parentesco.

Los gitanos andaluces efectúan también trabajos eventuales en otros sectores, no ya sólo en el campo, sino en sectores terciarios, sobre todo en la hostelería. Muchos gitanos de las provincias orientales emigran estacionalmente a diversas zonas turísticas e industriales de la costa mediterránea, como Baleares (Mallorca e Ibiza, sobre todo), Cataluña (Barcelona o Costa Brava), Valencia y Murcia.

El comercio sigue siendo una ocupación central de los gitanos andaluces, englobando muy diversas formas y productos. Por su relación con las regulaciones administrativas puede ser formal, informal o ilegal; y por su ubicación espacio-temporal, fija o ambulante.

La venta ambulante es la segunda ocupación más frecuente de los gitanos andaluces que trabajan regularmente. Este comercio necesita de una inversión en capital (género, medio de transporte, licencias, tenderete...), en personal y en experiencia; pero suele proporcionar un más alto nivel de vida a los que se ocupan de ella. Hay sin embargo una amplia gradación de ingresos y niveles en la venta ambulante gitana; algunas familias han conseguido medrar y sostienen prósperos negocios familiares; otras sobreviven o malviven, acuciadas por la falta de capital, conocimientos, contactos y recursos personales.

La juventud gitana constituye un sector muy preocupante desde el punto de vista ocupacional dentro del deteriorado mercado de trabajo andaluz. Sin instrucción ni formación profesional ni experiencia, los jóvenes gitanos carecen además de modelos viables y variados dentro de su propio grupo y muchos permanecen ociosos desde la infancia. Se está creando, así, una bolsa de jóvenes desempleados permanentes que puede sufrir en el futuro de forma multiplicada los severos problemas de la minoría.

**Vivienda y asentamientos gitanos**

Los gitanos andaluces son, desde hace varias generaciones, una población asentada, sedentaria y con residencia fija; más del 85% de las familias gitanas llevan viviendo en los mismos municipios desde hace más de 15 años. Desde hace siglos no se les puede considerar propiamente nómadas, sino más bien trashumantes, con desplazamientos periódicos o estacionales generalmente de carácter laboral u ocupacional, pero dentro de unos circuitos generalmente estables. Los gitanos andaluces son gente "de aquí"; ésta es su tierra tanto como la del que más.

En Andalucía los gitanos están presentes en todo tipo de unidades de población, desde las mayores ciudades a las más pequeñas y apartadas aldeas y pedanías. En casi

todas las zonas donde viven, los gitanos confrontan a menudo variados problemas de infraestructura y equipamientos, así como de espacio, calidad y tamaño de las viviendas.

Muchos gitanos viven hoy en Andalucía segregados en mayor o menor medida del resto de sus vecinos, en barrios o asentamientos separados de los demás bien por barreras físicas, bien por líneas imaginarias, pero no menos poderosas. Muchas de esas zonas se ven como rechazables, indeseables e incluso amenazantes por la mayoría de la población.

La segregación étnica, en su aspecto residencial ha adoptado nuevas formas en los últimos años, afectando en ocasiones a ciertos bloques o espacios en altura dentro de promociones más amplias o estructuras dentro del casco urbano. La ubicación de familias gitanas en bloques de pisos, a veces en exclusividad, está generando en ocasiones un proceso de re-segregación de miembros de la minoría. A veces un edificio de reciente construcción se encuentra aislado y sometido a un rápido proceso de degradación que se asocia a la presencia de gitanos y confirma en sus posturas intransigentes a los que rechazan a esos vecinos.

En la vivienda se aprecia el papel que la intervención estatal juega hoy en las formas de vida de los gitanos andaluces. En las dos últimas décadas, el hábitat gitano y su estructura ha sido alterado principalmente por las políticas sociales en vivienda y subsidios. A este respecto conviene apuntar que en muchos pueblos se acusa a los gitanos de manipular a su antojo el sistema asistencial, tanto en temas de salud como de trabajo y prestaciones y, sobre todo, en vivienda, lo que resulta casi siempre exagerado e injusto. Pero dada la carencia general de un bien tan apreciado, la entrega de viviendas sociales a familias gitanas suele agrandar el rechazo y el encono mayoritario.

**Las mujeres gitanas**

Uno de los campos de más urgente y prioritaria actuación es el de la promoción de la mujer gitana, cuya subordinación, inferioridad y descuido se aprecian en los más elementales datos demográficos.

Una mejora de las condiciones de vida de las mujeres, de su nivel educativo, sanitario y de su influencia familiar repercutiría de forma muy positiva sobre la situación de la minoría en todos los órdenes. Mujeres más sanas, instruidas y autónomas tendrán más oportunidades de criar hijos más sanos y capaces de enfrentar los desafíos educativos, laborales y sociales que se les presentarán en el futuro.

Las gitanas españolas se encuentran en plena transformación de sus modos de vida, sus valores, roles y actitudes. Su condición no debe considerarse estática y determinada por una pretendida "cultura" gitana invariable. Existen constantes ampliamente aceptadas entre los gitanos y gitanas andaluzas, pero también síntomas intensos de cambio que vienen apuntándose desde hace décadas.

Desde la óptica mayoritaria, la cultura gitana se ve como una sociedad patriarcal, dominada por el varón y las mujeres gitanas en muchos sentidos seres de segunda categoría, con menos derechos y más obligaciones que los varones. La dominación de género es clara en muchos ámbitos de la vida diaria, y, sin embargo, no comprenderíamos la situación de la mujer gitana si la juzgáramos por los patrones de otras sociedades donde las mujeres se encuentran especialmente explotadas o sometidas.

La mujer gitana conserva un espacio de iniciativa, decisión y capacidad de contacto con el mundo exterior que no se suele atribuir a mujeres "sumisas" y sojuzgadas. Su vida no se restringe en absoluto al cerrado espacio del hogar, como podría esperarse de otras mujeres subordinadas, y otras culturas "viricéntricas". Las gitanas son generalmente activas, emprendedoras y con una fuerte presencia e iniciativa en muchos ámbitos públicos. La realidad de su vida diaria es más variada y compleja de lo que cabría esperar de un análisis superficial. Pero también es más dura de lo que nos dejan ver sus pocas quejas. De hecho, la mujer gitana participa en las actividades económicas extradomésticas más que la mujer no-gitana. Esto no es nuevo, hay antecedentes históricos de ello en décadas y siglos pasados.

**Relaciones interétnicas: racismo y etnicismo**

El sistema de relaciones interétnicas en Andalucía se ha basado tradicionalmente en una intensa segregación multidimensional que separaba a payos y gitanos en la mayoría de los ámbitos de la vida social. En muchas comunidades andaluzas entre gitanos y gaché predominaba una coexistencia sin real convivencia. Los gitanos vivían en un mundo en muchos sentidos paralelo, en barrios o zonas propias, ocupándose mayoritariamente de ciertas tareas, sin acudir a la escuela o la iglesia mayoritaria y casándose casi siempre entre sí. El sistema de segregación mantenía a los gitanos y gitanas a distancia, otorgándoles espacios, roles y estatus que minimizaban las posibilidades de enfrentamiento interétnico y, también, irónicamente, de discriminación; había multitud de opciones sociales que los gitanos, simplemente, no perseguían.

Ese sistema ha tenido, sin embargo, muchas excepciones en comunidades de toda Andalucía, donde grupos de gitanos se han ido integrando en la vida local, en oficios apreciados por la mayoría, viviendo entreverados con los no-gitanos, e incluso fundiéndose con ellos en un mestizaje secular.

El sistema de segregación dominante se basaba en un complejo sistema actitudinal, conformado por poderosos y duraderos estereotipos, esquemas y prototipos sobre la fisionomía, la naturaleza, el carácter y la conducta que podía esperarse de los gitanos. Algunos de estos estereotipos y esquemas con los que la mayoría juzga a la minoría siguen vivos.

No obstante, en el periodo que abre la Constitución de 1978, los gitanos y gitanas españoles están por fin logrando la igualdad legal que teóricamente les fue conce-

dida en 1812. Paradójicamente, el fin de la marcada segregación de antaño está haciendo aumentar los conflictos étnicos tanto en forma de enfrentamientos, protestas y discriminaciones privadas y públicas que contradicen el marco legal y político imperante.

Esta aparente contradicción se explica, a nuestro entender, porque el sistema tradicional de segregación se está quebrando en el periodo democrático o constitucional. Los gitanos participan ya y lo harán más cada vez, en los sistemas públicos de enseñanza, atención sanitaria, vivienda, desempleo, etc. Lo mismo puede decirse de la vida política, en la que participan ya directamente como votantes y candidatos, o a través de asociaciones propias o de sindicatos, e incluso de movimientos sociales autóctonos, como los asociados a la Iglesia Evangélica. Los miembros de la minoría, por lo tanto, optan ya a muchos de los servicios y puestos que utilizan también los payos y van perfilándose grupos de presión con una base étnica.

El sistema de relaciones interétnicas es hoy, por lo tanto, más complejo de lo que fue nunca. Sigue existiendo un racismo o etnicismo contra los gitanos muy intenso en la sociedad andaluza; hay prejuicios, estereotipos y prototipos despreciativos respecto a esa minoría que sostienen situaciones de marcada segregación y discriminación. No obstante, las relaciones entre payos y gitanos son mucho más variadas y complejas de lo que permite entrever la anécdota o la experiencia superficial. El prejuicio antigitano no es unidimensional y unánime, sino que es compatible con formas de conciencia igualitarias y funciona como fuerza de inferiorización incluso en casos donde el estereotipo es menos marcado; es decir, funciona como racialismo tanto o más que como racismo.

**Dos nuevas formas de participación social**:

*El evangelismo gitano*

Uno de los cambios más importantes y llamativos experimentados por la población gitana andaluza se deriva del éxito que están teniendo en su seno las nuevas prácticas religiosas asociadas a ciertas iglesias cristianas protestantes, sobre todo de la Iglesia Evangélica de Filadelfia en su versión Pentecostal, conocida popularmente como "El Culto" y a sus conversos "los aleluyas". El éxito del movimiento evangelista entre los gitanos es muy notable y supone hoy un importante elemento de transformación social y cultural en muchos sectores de la población gitana; es también una forma de participación y cohesión social que rebasa las barreras familiares y parentales, y, por ello, un potencial "factor de unificación" gitana más allá incluso de las fronteras estatales. Se trata de uno más de los movimientos expansivos del protestantismo mundial, aunque con destacadas características étnicas.

El Culto es una congregación religiosa de y para gitanos, adaptada a sus necesidades y sensibilidad, elementos a los que debe gran parte de su éxito.

La iglesia evangélica gitana es también un movimiento religioso de base, organizado desde congregaciones locales en un proceso de proselitismo o evangelismo de gran éxito. Las congregaciones locales son, en gran manera, autóctonas, aunque vinculadas entre sí por una fe y una jerarquía común.

El impacto social del pentecostalismo es considerable. El culto podría ser un importante elemento de renovación y transformación cultural. Por ejemplo, por primera vez ha surgido en el propio entorno gitano un poderoso incentivo para aprender a leer y entender así "La Palabra". También son importantes sus efectos en otras áreas de la vida cotidiana de los gitanos, estimulando la aparición de una conciencia moral más exigente, que rechaza ciertos hábitos como el fumar o beber en exceso o consumir otras drogas y también el juego, el adulterio o la violencia. Una de las bondades o efectos salutíferos de El Culto, al que a menudo se refieren los gitanos y gitanas andaluces, reside en su capacidad de "alejar" y "curar" a los jóvenes de "la droga", es decir, del uso y la dependencia de drogas ilegales, sobre todo de heroína.

*El asociacionismo gitano*

Otro de los cambios de profundo calado que se han dado en las últimas décadas en la forma en que gitanos y gitanas se relacionan con el mundo social más amplio es la proliferación de asociaciones y organizaciones no gubernamentales regidas por gitanos y dirigidas a remediar urgencias y problemas que conciernen a la minoría. Hoy son ya decenas las asociaciones gitanas extendidas por todas las provincias andaluzas que suponen la presencia de nuevos actores colectivos en las relaciones étnicas y ofrecen cauces para la participación de gitanos y gitanas y la defensa de sus intereses.

La gran mayoría de esas asociaciones se agrupan en federaciones, destacando la FARA (Federación de Asociaciones Romaníes de Andalucía) y la Unión Romaní, que han desarrollado una importante tarea de mediación entre instituciones públicas y el pueblo gitano, así como también importantes programas de promoción y asistencia en aspectos como la escolarización infantil, la vivienda, la asistencia legal, etc.

Además, estas federaciones han ido jugando un papel de creciente importancia en los más graves conflictos étnicos ocurridos en Andalucía en las últimas décadas, como los de Martos, Mancha Real, Loja, etc.

Creemos que el balance del asociacionismo gitano es muy positivo, contándose a su favor el ofrecer vehículos de representación a una minoría tan a menudo carente de voz y de influencia en los asuntos colectivos. También es importante el estímulo que ofrece a los propios gitanos para agruparse más allá de las divisiones familiares y cooperar en programas y proyectos propios, luchando por sí mismos en la resolución de sus problemas.

Como aspectos dudosos en la actuación de las asociaciones gitanas conviene citar las tentaciones del nepotismo en una minoría para quien los vínculos y deberes prima-

rios siguen siendo los familiares; la clara dependencia del asociacionismo gitano de los apoyos y subvenciones públicas, con el riesgo de cooptación y de manipulación política que eso conlleva; así como la aparición de luchas intestinas dentro del propio asociacionismo que reproducen los conflictos familiares y los amplifican, con el riesgo de que los recursos obtenidos puedan usarse sectariamente y que se reduzcan o desaparezcan la necesaria autocrítica, transparencia y debate.

En cualquier caso, el asociacionismo gitano de las últimas décadas está suponiendo un cambio importante en las maneras de participación y organización colectiva, superando las barreras familiares y de parentesco, y fomentando la aceptación de normas y procedimientos de conducta colectiva que no eran propios de la tradición gitana, como la decisión democrática, la participación femenina en cargos de representación y autoridad, y creando en suma nuevos sujetos de derecho identificados con la minoría y que van a hacer crecer la presencia gitana en la vida pública andaluza.

## Hipótesis de futuro

A partir de nuestro análisis del presente de la minoría gitana y su interacción con la mayoría, podemos adelantar algunas tendencias de futuro que parecen probables:

### *Una población más joven y creciente*

Como hemos dicho, los gitanos son una población más joven y con tasas de natalidad más altas que el resto de los andaluces considerados en conjunto. Por esto, dada la mejoría creciente en su esperanza de vida y su atención sanitaria, crecerá más que el resto de la población y supondrá una porción mayor de los andaluces del siglo XXI. Estamos, por tanto, ante una minoría que será mañana más importante que hoy. Además, la mayor juventud de la población gitana tiene también consecuencias para su evolución social y laboral y para comprender sus necesidades futuras.

### *Un sector de jóvenes gitanos "sin oficio ni beneficio"*

Los gitanos andaluces llevan varios siglos contribuyendo al patrimonio andaluz con su trabajo como artesanos, jornaleros agrícolas y comerciantes, así como con sus aportaciones en el cante, el baile, el toreo, etc. Muchas de las formas tradicionales de inserción laboral de los gitanos y gitanas han sido mermadas o destruidas en las últimas décadas por los procesos convergentes de transformación socioeconómica que han convertido Andalucía y España en una sociedad urbana, industrializada y cada vez más terciarizada. Esto ha producido un vacío ocupacional grave que ha dejado a un amplio sector de los jóvenes gitanos sin "oficio ni beneficio". Es crucial que en las próximas décadas dediquemos nuestros esfuerzos a formar a esa juventud y a ofrecerle formas de contribuir al bien común de todos los andaluces. Hay un serio riesgo, bien visible ya en

muchos asentamientos, de criar una multitud de jóvenes gitanos desempleados y desocupados sin expectativas de futuro, que choquen en sus conductas con los valores y expectativas de sus vecinos. Existe el peligro, en caso de crisis económica, de que el mal común del paro juvenil se convierta en nuevo motivo para el racismo y el enfrentamiento étnico.

*Polarización de la minoría*

La minoría gitana es cada vez más heterogénea, pero esta heterogeneidad se vive a menudo como polarización o separación dicotómica. Hay un creciente número de universitarios y profesionales gitanos que ofrecen cada vez una imagen más rica y variada de la minoría y que reflejan la mayor importancia que muchos padres y madres gitanas conceden a la instrucción y la promoción mediante el estudio, el aprendizaje y la contribución a la sociedad común. También vemos abrirse camino una mayor igualdad entre los sexos, con una creciente incorporación de las mujeres gitanas a la educación y el trabajo de más alto nivel. Pero en los entornos gitanos más necesitados con frecuencia encontramos que estos procesos encuentran numerosos frenos y retrocesos y que el avance educativo y social es claramente insuficiente para las exigencias de una sociedad informacional e internacional como la que ya se perfila. Se aprecia así una creciente diferenciación socioeconómica en la propia minoría gitana que se acentuará en el futuro. Están apareciendo sectores de clases medias entre los gitanos y gitanas que suponen una gran esperanza para el futuro de la minoría, pero que pueden separarse de los amplios sectores excluidos que serán los que representen mañana el "problema gitano".

*Aumento del conflicto étnico*

Esta polarización puede llevar a que se concentren los problemas en zonas degradadas en sectores de la población muy dependientes y excluidos de procesos de participación socioeconómica y cultural: esto es, aquellos más rechazados por sus vecinos, con los que competirán además por recursos públicos cada vez más escasos.

Tratándose de una población más joven que la mayoritaria, el conflicto étnico puede verse acentuado por el conflicto generacional; los gitanos necesitan y necesitarán servicios para niños y jóvenes tales como educación, formación profesional, empleo y vivienda para nuevas parejas; los demás andaluces, en mucha mayor medida, demandarán recursos para la tercera edad, para los jubilados, pensionistas e incapacitados, tales como ayuda doméstica, servicios sanitarios geriátricos, pensiones, etc. Estas demandas específicas se harán a un sector público más reducido, con menos recursos y mayores criterios de eficacia y coste de oportunidad, por lo que es probable que surjan pugnas con las exigencias de otros sectores sociales y que esa competencia se viva como conflicto étnico-racial. En caso de crisis económica o sociopolítica, los gitanos podrían

convertirse en una fácil diana, en "chivo expiatorio" sobre el que volcar frustraciones y tensiones colectivas. Es crucial desarrollar nuevas visiones de los gitanos, así como nuevas formas de vida y de relación social, e incluso llegar a convertir las diferencias demográficas en nuevas opciones laborales, es decir, generar demandas de trabajo entre los payos que puedan satisfacer los gitanos y gitanas.

En suma, si hay claros aspectos favorables y esperanzadores en el futuro de la minoría gitana y su participación en la Andalucía del próximo siglo, también hay muchos motivos para la preocupación que exigen el estudio riguroso, la intervención urgente y el esfuerzo de todos. Es urgente contribuir a disolver los procesos de segregación residencial, educativa y laboral, abriendo procesos eficaces de educación, formación e inserción laboral para los gitanos y gitanas, y desarrollando formas de cooperación y solidaridad que rebasen las barreras raciales.

## Bibliografía

He preferido dejar el texto libre de citas bibliográficas para mantener el tono de ensayo acorde con su objetivo introductorio. Las referencias pueden encontrarse varias de las obras publicadas por nuestro equipo, como:

Gamella, J. F.: *Mujeres gitanas. El sistema de género en la cultura gitana andaluza.* Junta de Andalucía. Sevilla, 1999 (En prensa).

Gamella J. F. y Sánchez-Muros, P. S.: *La imagen infantil de los gitanos. Estereotipos y prejuicios en escuelas multiétnicas.* Bancaixa. Valencia, 1998.

Gamella, J. F.: *La población gitana en Andalucía. Un estudio exploratorio de sus condiciones de vida.* Consejería de Trabajo y Asuntos Sociales. Junta de Andalucía. Sevilla, 1996.

Gamella, J. F. y Sánchez-Muros S. P.: "Los crímenes de Loja. Visiones payas y gitanas de un enfrentamiento étnico." *Gazeta de Antropología* 12: 53-64, 1996.

Gamella, J. F. y Río, M. A.: "Una pauta de conflicto étnico en Andalucía Oriental: los casos de Mancha Real, Martos, Torredonjimeno y Torredelcampo." *Anuario Etnológico de Andalucía* 59-81, 1995.

Gamella, J. F.: "Conflicto étnico y minoría gitana en Andalucía Oriental. Notas introductorias." *Anuario Etnológico de Andalucía* 301-313. 1994.

Demófilo. Revista de cultura tradicional de Andalucía, núm. 30 (1999)

# TIPOLOGÍAS, MATRIMONIOS MIXTOS Y MESTIZAJES GITANOS EN LOS CENSOS HISTÓRICOS ANDALUCES

Antonio GÓMEZ ALFARO

**Resumen**

*El trabajo en archivos históricos prueba que los matrimonios mixtos con gitanos y gitanas comenzaron en España desde temprana fecha, siendo mayor su frecuencia en los reinos andaluces, no sólo por albergarse en ellos un más nutrido contingente de población gitana, sino también como consecuencia de la honda consolidación que consiguió allí la política sedentarizadora. Los antiguos registros de población que han logrado conservar numerosos ayuntamientos dan testimonio de una realidad social corroborada por los libros parroquiales abiertos antes incluso de que el Concilio de Trento generalizase su uso. En la redada general de gitanos de 1749, muchas autoridades solicitaron al Consejo de Castilla instrucciones sobre el encarcelamiento de los cónyuges no gitanos en los casos de matrimonios mixtos. Las acusaciones que venían estigmatizando secularmente a los gitanos no habían impedido una incipiente empatía y ósmosis cultural donde destacaban los matrimonios mixtos. Según los registros censales andaluces efectuados a raíz de la pragmática de 1783, al menos uno de cada veinte matrimonios había sido contraído fuera de la estirpe, con distinta incidencia en cada territorio histórico, sobresaliendo algunos lugares como Medina Sidonia, donde analizamos un caso que concernía a un caballero ilustre y una joven gitana de una importante dinastía fragüera.*

* * *

## Antigüedad del proceso de sedentarización

La actitud beligerante que las Cortes de Castilla mantuvieron históricamente contra los gitanos mostraría uno de sus más duros perfiles durante la sesión que celebraron en Madrid el 19 de marzo de 1594. Los procuradores representantes de la ciudad de Burgos propondrían la aprobación de un abanico de drásticas medidas para "disipar y deshacer de raíz este nombre de gitanos y que no haya memoria de este género de gente". Destacaba en ese programa la instalación separada de hombres y mujeres en lugares apartados, cuyo abandono se castigaría con graves penas: "De esta manera se casarían con labradores que viviesen con la orden y regla con que viven los demás que están en servicio de Dios" (1).

Parece claro que los procuradores confiaban en la fuerza diluyente del mestizaje para coronar con éxito la política asimiladora tenazmente propugnada por los poderes

públicos. Ciertamente, en nuestros archivos no faltan pruebas de que los matrimonios mixtos, tanto entre gitanos y payas, como entre payos y gitanas, comenzaron desde muy temprana fecha.

El año 1572, una cédula de Felipe II presionará la máquina judicial para conseguir la provisión de remeros que necesitaba el creciente número de galeras. Convertidos los gitanos en específico objetivo de las autoridades, el gobernador de Sanlúcar comunicará la prisión de Blas Greciano de Bustamante, cuya fragua llevaba varios meses funcionando sin problemas en la ciudad. Padre de siete hijos, de los que sólo tres sobrevivían, estaba casado con Esperanza Caravalla, "de nación portuguesa", preñada en el momento de los hechos (2). En el libro de gobierno de la Sala de Alcaldes de la Casa y Corte de Su Majestad correspondiente al año 1609 puede verse la petición de la gitana Catalina Pérez, casada con un aguador no gitano. Solicitaba quedar eximida de uno de los habituales bandos que periódicamente ordenaban salir de Madrid a todos los pertenecientes al grupo (3).

Registrada la existencia de matrimonios mixtos en las más diferentes zonas del país, su frecuencia era mayor en los cuatro reinos andaluces, aunque sólo fuera como lógica consecuencia de albergarse en ellos un mayor contingente de población gitana, cuyo proceso de sedentarización se iba consolidando desde su iniciación ya en el siglo XV. Las declaraciones de los mismos gitanos, por más que interesadas, demuestran que eran conscientes de la antigüedad innegable de sus asentamientos, especialmente en algunos lugares del reino de Granada (4), a raíz de su conquista por los Reyes Católicos.

Carlos Cortés Bustamante, dedicado a la labranza en la ciudad de Játiva, presentará en 1746 provisiones de la Real Chancillería de Granada donde se reconocía que su familia se instaló en Illora, "desde que dicha villa se había ganado por los señores Reyes Católicos y se había poblado de cristianos" (5). La misma localidad granadina se cita en las alegaciones de Diego Jerónimo Moreno, vecino de Archidona, cuando es apresado en la feria de Noalejo, donde con otros parientes adquiría caballos para el ejército que operaba en Cataluña durante la Guerra de Sucesión, protegidos sus chalaneos por un pasaporte *ad hoc* especialmente expedido por el presidente de Granada (6). La villa de Álora, en la Hoya de Málaga, es el lugar donde el herrero José Román asegura en 1785 que estaba instalada su familia desde que el reino granadino pasó a manos cristianas. Parece lícito preguntarse si el apellido de José no era una castellanización de la voz "rom" (hombre, marido) escuchada al primero de los Román andaluces cuando le preguntaron sus datos personales (7).

Un caso paradigmático pudiera ser el de Priego de Córdoba, donde está registrada a mediados del XVII la existencia del gitano Jacinto Medrano, casado con una castellana, y de dos gitanas casadas con castellanos, uno de los cuales tenía en su casa al anciano suegro "recogido de limosna", como rezan los documentos (8). Los gitanos establecidos en aquella pequeña población cordobesa sorprenderán con inesperadas revelaciones cuando soliciten permanecer en Priego y no trasladar su residencia a las

ciudades habilitadas para ello por una pragmática de 1717 que ordena el reasentamiento vecinal de todo el grupo (9).

De esta forma, Juan de Rojas, herrero con taller abierto en la conocida como calle de los Gitanos, asegura que sólo era gitana su abuela materna, Luisa Heredia, casada con el montañés Sebastián Muñoz; José Carrillo, en cuyo árbol genealógico abundaban los matrimonios mixtos, se proclama nieto de Gabriel Carrillo, "gallego de nación"; sin parentesco con él, Francisco Antonio Carrillo insiste en que sólo su tez morena daba lugar a que le trataran como gitano, cuando en realidad era hijo de un jurado de Jerez de la Frontera.

El propio corregidor de Priego intercedería en 1749 para que se diera un trato de favor a la gitana Manuela de Rojas, única comadrona en el pueblo; tanto su hija como su hijo habían casado fuera del grupo, y el marido de una sobrina era un castellano que trabajaba como escribiente en una de las notarías. El citado año 1749, los gitanos vivieron en nuestro país el más duro de los episodios que registra una secular historia de acoso y supervivencia. Una propuesta de Don Gaspar Vázquez Tablada, obispo de Oviedo, a la sazón gobernador del Consejo de Castilla, desembocaría en una redada general que privó de libertad a un número impreciso de personas, entre nueve mil y doce mil, hombres y mujeres, ancianos y niños, sin distinción (10).

A partir de ese encarcelamiento colectivo, se trataba de internar a las mujeres, con los niños menores de siete años, en "depósitos" (casas de trabajo), en tanto que los varones, desde los siete años, pasaban a los arsenales de Marina para sustituir al peonaje libre empleado en los programas de construcción naval puestos en marcha durante el reinado de Fernando VI. La consideración de que todos los gitanos eran peligrosos sociales, cuando no delincuentes en particular, pretendía justificar en el plano ético la aplicación indiscriminada de unas terribles medidas preventivas de seguridad. El casi inmediato afloramiento de las dificultades técnicas que planteaba la destinación de los presos, aconsejaría una reconducción de la redada, para lo que se abrieron informaciones individualizadas, aceptándose que el comportamiento de algunos, "por cansados, temerosos o arrepentidos", pudiera hacerles merecer que recuperasen la perdida libertad.

La reacción del corregidor de Priego ante la redada de 1749 no debe considerarse un caso aislado, pues también otros muchos colegas, y no sólo andaluces, solicitaron en aquellos dramáticos avatares instrucciones específicas sobre los encarcelamientos cuando se trataba de matrimonios mixtos. Ordenada desde Madrid como regla general la aplicación del *ius mariti,* la documentación existente nos dice que la comprobación paralela de un comportamiento socialmente aceptable por parte de las esposas gitanas condicionó el reconocimiento de la castellanía de sus esposos. Entre los numerosos informes acumulados con posterioridad a la redada en el "expediente general de gitanos" que mantuvo abierto el Consejo por esta época, uno de 30 de julio de 1753 sugiere un destierro general del que se exceptuaría "a los [gitanos] que sólo por desgracia de su nacimiento son conocidos con este nombre, si le desmienten con

sus buenas costumbres; a los que juntamente con este buen olor nacieron de padres castellanos y de madres gitanas, aunque sean naturales, si los padres se encargaron de su educación y crianza; y finalmente a todos los que, supuesta su buena fama, poseen bienes raíces legítimamente adquiridos o ejercen oficios permitidos y útiles a la república en la que han sido vecinos de diez años a esta parte" (11).

Como efecto negativo de la indiscriminada redada, a pesar de su posterior reconducción individualizadora, debe señalarse un retroceso, casi una interrupción irremediable en algunos casos, del proceso de integración que paradójicamente propugnaban los poderes públicos y en el que se habían registrado avances evidentes. Esta experiencia hará que el anteproyecto legal ofrecido a Carlos III por el Consejo en consulta de 22 de enero de 1772, proponga actuar contra "los que sean verdaderamente gitanos, y se porten actualmente como tales en el uso de la germanía o jerigonza, traje y costumbres de gitanos". No se tendría en cuenta el comportamiento que hubieran observado hasta entonces sus padres y parientes, "por no deber empecer a los hijos y parientes virtuosos y aplicados, obedientes a las leyes y órdenes reales, ni a ellos mismos, la memoria de su origen, ni los delitos cometidos por sus padres y deudos". A partir de aquí, llevada hasta sus últimas consecuencias esa doctrina y entendido el gitanismo como una rechazable forma de vida, no puede extrañar que el anteproyecto concluya con esta declaración:

"Por la razón inversa, se aliste entre los gitanos a cualquier persona que, aunque no sea descendiente de ellos, use de su jerigonza, trajes y costumbres y género de vida, o cualquier cosa de estas junto con el traje, quedando sujetas estas personas a las reglas, prevenciones, formalidades y penas dispuestas en las leyes y en esta pragmática, sin diferencia alguna" (12).

**Pros y contras de los matrimonios mixtos**

Aunque desgraciadamente incompletos los autos conservados sobre un novelesco caso ocurrido el año 1749 en la ciudad de Lucena, el relato de los hechos permite adivinar que la solución fue favorable a la demandante María Isidora Cosano. Miembro de una acomodada familia de Puente de Don Gonzalo, actual Puente Genil, despreció las conveniencias sociales para aceptar, joven viuda sin hijos, las demandas matrimoniales de un gitano perteneciente a un extenso linaje fragüero radicado en Lucena (13). Queriendo dificultar cualquier localización por parte de los suyos, que desaprobaron el enlace, Isidora rescataría a partir de entonces uno de sus apellidos maternos, haciéndose llamar Francisca de Arjona. Protegida por esta nueva identidad, el paso del tiempo iría haciendo olvidar una historia cuyo secreto no desveló hasta que, ya sexagenaria y sin haber tenido tampoco descendencia de sus segundas nupcias, fue víctima de la redada junto a toda la gitanería elisana. Los abogados que preparan la instancia de Isidora/Francisca la hacen reconocer el "error" de su "desigual" matrimonio; es lo mismo que subrayarán en 1785 los testimonios de Trujillo sobre la unión de la castellana Inés Peña y el gitano Manuel Ovejero, ya difunto:

"Está tenida proveniente de una familia honrada que cometió el error de casarse con hombre de aquella naturaleza, y subsiste con cuatro hijas, las dos solteras y las otras dos casadas con hombres conocidos de buenas familias oriundas de esta ciudad, y en particular la una de ellas con persona de las ilustres" (14).

Detrás de aquellos matrimonios mixtos se esconde sin lugar a dudas un variado abanico de motivaciones, para cuya valoración no son válidos los actuales parámetros sociales. Valga como ejemplo el caso de la gitana Francisca Lezcano, a quien la redada de 1749 encerró en la zaragozana Real Casa de Misericordia, donde se construyó un pabellón exento para albergar a las mujeres retenidas en el depósito inicialmente instalado en la ciudad de Málaga. Tras un viaje marítimo hasta Tortosa y otro fluvial remontando el curso del Ebro, el encierro de Francisca comenzó oficialmente en 1752, y en la primavera de 1761 dirigió una instancia a las autoridades del centro donde continuaba presa (15):

"Francisca Lezcano, huérfana de padre y madre, residente en la Real Casa de Misericordia, con el título de gitana [...] dice habérsele proporcionado contraer matrimonio con Antonio Valero Jiménez, mozo libre, hijo de Antonio Jiménez y de María Moncayo, naturales y vecinos del lugar de Tabernas, en el obispado de Huesca, de ejercicio labrador".

Positivo el informe de buena conducta evacuado por las autoridades de la Real Casa, Francisca será autorizada a contraer ese matrimonio que le permitirá abandonar la prisión donde había consumido buena parte de su existencia.

Obligados a reconocer la verdad de las positivas alegaciones que presentan los miembros de una importante familia gitana apellidada Losada para salir de la cárcel toledana a la que fueron conducidos con motivo de la redada, los alcaldes de la villa de Madridejos añadirán una envenenada observación final: "Sin haberse casado con hija de vecino alguno o payas que ellos llaman y tienen acaso de menos valer" (16). No puede saberse la respuesta que hubieran recibido los Losada, si alguno de ellos hubiera mostrado el deseo de casar con una moza del pueblo donde residían de mucho tiempo atrás.

Posiblemente "más obra de lo oído que de lo presenciado", como escribía Don Francisco Rodríguez Marín (17), resulta evidente la ambigüedad del testimonio literario de Cervantes sobre los matrimonios mixtos. El perro Berganza asegura a su compañero Escipión que los gitanos se casaban siempre entre ellos, achacándolo irónicamente al preconcebido deseo de mantener en secreto "sus malas costumbres". Sin embargo, poco antes había dicho que prestaban obediencia a un "conde" que apellidaban Maldonado "porque un paje de un caballero de este nombre se enamoró de una gitana, la cual no le quiso conceder su amor si no se hacía gitano y la tomaba por mujer; hízolo así el paje, y agradó tanto a los demás gitanos, que le alzaron por señor y le dieron la obediencia". El joven aristócrata que gitaniza por amor de Preciosa rechazará la oferta matrimonial de una mesonera de Murcia, diciéndole: "Yo estoy

apalabrado para casarme, y los gitanos no nos casamos sino con gitanos". Cuando se descubra la verdadera personalidad de Preciosa, a su auténtica madre "sólo le pesaba de que sabiendo ella [la secuestradora] la calidad de Preciosa, la hubiese desposado con un gitano, y más con un ladrón y homicida".

El dictamen evacuado por el fiscal Campomanes en 1763 para el "expediente general de gitanos", defenderá con insistencia el envío de los elementos más jóvenes a las colonias de América, para casarlos con naturales de aquellas tierras; en especial, las muchachas deberían "ser colocadas en estado de matrimonio con naturales de los países, y nunca con gitanos, para abolir en todo lo posible este odioso nombre". Rechazada la solución americana por el otro fiscal, don Lope de Sierra, su dictamen recupera de alguna forma la política de diseminación incomunicada que ya propusieron los procuradores de 1594, a la que añade un radical comentario:

"No hay duda en que si se consiguiese que los gitanos no se comunicasen, no sólo se evitarían muchos de los excesos que cometen, ayudándose unos a otros en los delitos y participándose las noticias que conducen a cometerlos, sino que también serían menos los matrimonios que entre sí hiciesen; y siendo muy difícil que los naturales de las poblaciones quisiesen contraerlos con ellos, se lograría acaso la extinción de esta mala casta" (18).

Los magistrados de la Real Audiencia de Sevilla se hacen eco de este rechazo en un informe de 20 de octubre de 1783, donde se subraya como causa principal de la ineficacia de las leyes dirigidas a la integración del grupo "la constante separación con que se han mantenido las familias de los que se estimaban gitanos de los restantes de la nación" (19). Esta separación se debía tanto a la tenaz conservación de sus señas identitarias por parte de los gitanos, como a la ojeriza con que eran mirados por una sociedad que, con independencia de considerarlos de raíz infecta, rechazaba su forma de vivir.

"De aquí provino", concluyen los magistrados, "que todas las familias honradas aun de las más infames aplicaciones y ejercicios repugnasen el enlazarse en parentesco con las de los estimados gitanos".

Detectable el rechazo a los matrimonios mixtos desde el lado no gitano, también lo era la oposición desde el lado gitano, si hemos de creer el testimonio de George Borrow, ya en la centuria siguiente (20). Una posadera gitana de Tarifa le confesará su disgusto por la amistad que un sobrino tiene con una paya, a la que piensa esperar "una noche detrás de la puerta, con la navaja, y cuando salga la haré un chirlo en la frente". La infamante marca, según piensa, será suficiente para que el sobrino desista de cualquier veleidad matrimonial. Más dura todavía es la historia del guerrillero Chaleco de Valdepeñas, cuya madre gitana fue recogida y educada al quedar huérfana por un payo que acabaría casando con ella. La gitana educaría al hijo mestizo en el odio al padre, a quien llegó a decirle en una ocasión: "Lo único que necesito es verle a usted muerto". A estos testimonios puede añadirse la trama novelesca fantaseada por Borrow a partir de la breve alusión que hizo un libro clásico sobre un frustrado asalto

de los gitanos a la ciudad de Logroño durante una epidemia de peste (21). Según la citada alusión, quien ocasionalmente impide el ataque es un librero, al que Borrow presentará como víctima de la gitana cruel y vengativa con la que se había casado, para separarse después.

## Los registros gitanos de 1783/85

Las eventuales oposiciones que pudieran encontrar los matrimonios mixtos no parece que impidieran nunca su celebración, siendo interesante a tales efectos el análisis de esa realidad social a través de los datos estadísticos aportados por corregidores y alcaldes mayores en obedecimiento de la real pragmática de 19 de septiembre de 1783, destinada a "contener y castigar la vagancia de los que hasta aquí se han conocido con el nombre de gitanos, o castellanos nuevos" (22). Las vacilaciones que ocasionó a las autoridades locales la confección de listas, planes y relaciones y la evidencia de que los primeros testimonios llegados a Madrid no permitían una completa cuantificación de la población gitana, motivaron una orden complementaria en 28 de diciembre de 1784, de cuyo exacto cumplimiento esperaba el monarca conocer "las calidades y circunstancias" de cuantas personas de aquella clase hubiera en el reino, para "tomar las providencias que fueren de su real agrado" (23).

Aunque el proceso burocrático sufrido por los testimonios de vecindad y contravención remitidos al Consejo, cuyas escribanías resumieron para la Secretaría de Gracia y Justicia, contribuyó a manipular la realidad gitana contemplada originalmente por corregidores y alcaldes, se trata del único censo nacional realizado nunca en nuestro país (24). Falto aún de análisis exhaustivos, pese a su indudable interés, los cotejos del hispanista Bernard Leblon han permitido una primera rectificación de sus cifras, haciendo ascender a 12.090 el monto total de la población referenciada (25). El hecho de que los poderes públicos concedieran tradicionalmente a la palabra gitano un contenido jurídico-penal, significa que esas 12.090 personas eran sólo aquellas en las que concurría en ese momento alguna de las circunstancias que conformaban su tipificación legal: "lengua, traje y modales". Debe subrayarse que una pragmática recopiladora de 12 de junio de 1695 había introducido una definición descriptiva de quiénes debían ser tenidos por gitanos y comprendidos en las disposiciones y penas establecidas:

"Declaramos que cualquier hombre o mujer que se aprehendiere en el traje y hábito de que hasta ahora ha usado este género de gente, o contra quien se probare haber usado de la lengua que ellos llaman jerigonza, sea tenido por gitano para el efecto referido, y lo mismo se entienda en aquellos contra quienes se probare la fama y opinión común de haber sido tenidos y reputados por tales gitanos en los lugares donde hubieren morado y residido, deponiéndolo así a lo menos cinco testigos" (26).

Un número indeterminado de familias gitanas, sin embargo, había ido consiguiendo del Consejo o de las Chancillerías despachos que actuaban como verdaderos

documentos desclasadores, siempre que su posesión fuera unida a la inevitable buena conducta, contrastada por alcaldes y corregidores o, en su caso, mediante expedientes contradictorios ante los tribunales superiores. Al reverso de esta medalla, el ejercicio de ciertas profesiones o la imitación de algunas costumbres continuaba confiriendo la nota de gitano a quienes realmente no lo eran de origen o, cuando lo eran, si el paso del tiempo lo había difuminado.

La decisión acerca de los gitanos titulares de despachos y de los "gitanoides" sobre quienes pesaba un punto de sospecha permitió una primera manipulación de los registros, según el grado de tolerancia o sobornabilidad de las diferentes autoridades locales o intermedias. Por otra parte, al ser resumidos los testimonios en Madrid, las escribanías del Consejo realizarían una segunda manipulación, excluyendo o manteniendo la calificación de una serie de personas cuyo gitanismo era más o menos dudoso. Aunque todo esto actúa en contra de la fiabilidad de aquellos censos, que no reflejan por exceso o por defecto la realidad gitana de entonces, lo cierto es que permiten un interesante acercamiento, mucho más notable en el caso de Andalucía. Debe tenerse en cuenta que casi el 70 por 100 de aquellas 12.090 personas –8.141 exactamente, según los cálculos de Leblon– tenía su domicilio en el territorio de los cuatro reinos históricos, más la intendencia de las Nuevas Poblaciones.

Las seculares acusaciones oficiales contra los gitanos no habían impedido, por otra parte, una aproximación generalizada hacia ellos e incluso una incipiente ósmosis cultural; el corregidor de Jerez de la Frontera, por ejemplo, consultará al Consejo sobre la política a seguir respecto de los payos que imitaban vestidos y peinados, manteniendo viva así una imagen que la pragmática intentaba aniquilar. Según los magistrados de la Real Chancillería de Granada, "truhanerías y bufonadas, aire, modales y gracejos [habían] contagiado en estas Andalucías más de lo que debía esperarse del carácter serio y circunspecto de nuestra nación" (27). Dentro de este proceso empático deben situarse los matrimonios mixtos que constituían sin duda una cierta realidad tangible, si no cuantitativamente importante, cualitativamente relevante.

Para no frustrar su reeducación y recuperación social, la pragmática de 1783 eximía a los posibles contraventores menores de 16 años del sello identificador ordenado de aplicar en las espaldas "con un pequeño hierro ardiente, que se tendrá dispuesto en la cabeza de partido con las armas de Castilla" (28). Los funcionarios distinguieron cuidadosamente ambos grupos de edades en sus testimonios estadísticos, según los cuales más del 60 por ciento de todos los registrados en Andalucía superaba los 17 años, como inevitable secuela del estancamiento demográfico, aún no superado, de la redada general sufrida en 1749. Aquellos gitanos adultos eran casi por mitad varones y hembras y, aunque destacable el alto número de solteros y viudos de uno y otro sexo, la nota dominante era la estabilización matrimonial del sector. A partir de aquí, y por encima de las dificultades existentes para establecer cifra concretas, puede estimarse que uno de cada veinte matrimonios, por lo menos, había sido contraído fuera de la estirpe.

La laxitud de las distinciones tipológicas, lógicamente, pudiera introducir una sombra de duda sobre la genuina condición paya que se atribuye a algunos cónyuges, aunque la gimnasia genealógica a la que la limpieza de sangre acostumbró a los españoles permite decantarse a favor de las calificaciones que figuran en los testimonios. Más grave es el problema planteado por la exclusión consciente que se hace en ellos de los gitanos cuyo mayor nivel de reducción presentaba en principio como más proclives al enlace fuera del grupo. El asistente de Sevilla, por ejemplo, dice al Consejo que en sus testimonios "no se ponen los habidos por castellanos nuevos, que han justificado serlo viejos", paradójica expresión cuyo alcance hemos intentado explicar.

A pesar de todos los inconvenientes señalados, se ha intentado la elaboración de un cuadro, contabilizando a los viudos/as de payas/os y los matrimonios vigentes, siempre que la tipificación paya de uno de los cónyuges esté refrendada en los resúmenes realizados por las escribanías del Consejo para Gracia y Justicia; se comprenden algunos individuos de quienes se subraya su condición expósita e incluso el caso de un mulato figurante en los registros gitanos por motivos más o menos fáciles de comprender (29).

**Cuadro I. Condición étnica de los cónyuges de los 101 matrimonios mixtos registrados en los censos gitanos andaluces de 1783/85, según los reinos en que se celebraron**

| *Reinos* | *Marido gitano Mujer paya* | *Marido payo Mujer gitana* |
|---|---|---|
| Córdoba | 8 | 10 |
| Granada | 21 | 10 |
| Jaén | 6 | 2 |
| Sevilla | 13 | 40 |
| Totales | 48 | 62 |

Fuente: Elaboración propia sobre datos de A.H.N., Consejos, legajos 524 y 525.

## Confusiones tipológicas

Los datos que se ofrecen sobre los cónyuges payos son normalmente menos completos, dada la exclusiva finalidad cuantificadora de la población gitana que tienen listas y testimonios; con frecuencia, tras el nombre del cónyuge gitano sólo se hace una sucinta anotación: "Casado/a, y su mujer/marido no es de las/os llamadas/os gitanas/

os". En muchas ocasiones, para contraponer la diferente condición de estos cónyuges, se les denomina castellanos viejos, incluso españoles, que es la expresión utilizada en los registros de Jerez de la Frontera; el gobernador del Puerto de Santa María, por su parte, se referirá al payo Andrés Navarro, "español", como casado con Francisca Monje, "nueva republicana".

La sobriedad de los datos sobre los maridos payos resulta especialmente lamentable en lo relativo a sus ocupaciones, que no se citan en 32 casos, por más que los treinta restantes permitan comprobar un abanico laboral más abierto, menos ceñido a determinados oficios. Debemos tener en cuenta que 21 de los 48 maridos gitanos se dedicaban a la herrería, mientras sólo lo hacía uno de los maridos payos; dentro de aquellos aparece algún "maestro", incluso "examinado", como caso límite de situación especializada relevante.

La lista se refiere a los oficios que figuran en los registros, sin perjuicio de que la precariedad del mercado laboral obligase a inevitables cambios, suscitando las sospechas de las autoridades, como demuestran diversos expedientes abiertos a los gitanos. Entre los numerosos ejemplos que pudieran darse, elegimos el caso del ecijano Andrés de Heredia, cuya aparente desocupación provoca el interés del corregidor, que dispone su encarcelamiento apenas pasados dos años desde la promulgación de la pragmática (30). El gitano explica que su edad en ese momento le impedía comenzar el aprendizaje de un oficio, por lo que se unió a un hermano y otros socios para explotar unas caleras en las proximidades de la población. Las lluvias, sin embargo, dieron al traste con aquel negocio, cuya rentabilidad parecía asegurada por la precisa demanda de materiales de construcción para la Casa de Misericordia que se estaba levantando entonces en Écija. Andrés de Heredia cuenta que hizo frente a la situación dedicándose a la esquila o contratándose como peón en las obras públicas y, ocasionalmente, en algún cortijo.

"Y cuando no ha trabajado el declarante ha sido porque no encontraba trabajo, como sucedía a toda la gente de campo de esta ciudad en dos inviernos seguidos".

La dolorosa situación de paro de los jornaleros payos, sin embargo, no daba lugar a su encarcelamiento, como ocurría con los jornaleros gitanos. A veces, tal como hoy sucede también con los trabajadores temporeros, las autoridades aceptaban la imprescindible presencia colaboradora de los gitanos, pero procedían a su inmediata expulsión apenas consideraban acabadas las faenas en que se habían ocupado. "En este pueblo", dicen los alcaldes de Paymogo, "no se han avecindado algunos de los nombrados gitanos antes ni después de la real pragmática de 19 de septiembre de 1783, ni menos se han castigado por contraventores a la misma, porque como quiera que no ha habido ni hay en este pueblo gente alguna de dicha clase, ni memoria de que jamás los haya habido avecindados, no ha habido contravenciones, y lo que sí sucedía antes de dicha real pragmática era el venir a este pueblo los llamados gitanos, estar en él dos o tres días en sus maniobras de trasquilas y demás, y después si ellos mismos no se retiraban, se expulsaban y transitaban a otros pueblos".

La dedicación a determinados oficios debió de ser determinante para que surgieran unos comunes intereses profesionales, afianzados con posteriores lazos familiares. José Saves (¿Chaves?), herrero en la villa de Osuna, "que no ha estado reputado ni tenido la nota de gitano", accedió al matrimonio de su hija Teresa con el también herrero, pero gitano, Andrés Corona, y uno de los hijos adolescentes estaba de aprendiz en el taller del abuelo. La nota de infamia que implicaban algunos trabajos acabaría por reservar su ejercicio a individuos de gitanismo más o menos específico, como por ejemplo los dedicados a la carnicería (matarifes, jiferos, cortadores) en numerosas localidades gaditanas y granadinas. También pudo ser el caso de Simón Alcalá, pregonero público en la ciudad de Montilla, quien encontró un cierto nivel de realización personal dentro del círculo gitano, hasta contraer matrimonio con la gitana Catalina Reyes (31).

**Cuadro II. Oficios y condición étnica de los cónyuges de matrimonios mixtos registrados en los censos andaluces de 1783/85**

| *Oficios* | *Maridos gitanos* | *Maridos payos* |
|---|---|---|
| Albañil | 1 | 2 |
| Campo (hortelano, pegujalero, jornalero) | 9 | 5 |
| Carnicero (cortador de carnes) | 2 | 2 |
| Carpintero | - | 1 |
| Enterrador | - | 1 |
| Esquilador | 2 | 1 |
| Herrero (cerrajero) | 21 | 1 |
| Marinero | 1 | 3 |
| Mesonero | - | 4 |
| Panadero (hornero) | 3 | 1 |
| Pregonero público | - | 1 |
| Soldado | - | 2 |
| Tendero (quinquillero) | - | 1 |
| Torero | 1 | 1 |
| Zapatero (alpargatero) | 4 | - |
| Mendigo | 1 | - |
| Sin ocupación, por enfermedad | - | 1 |
| Fallecidos | 2 | 3 |
| No se expresa | 1 | 32 |

Fuente: Elaboración propia sobre datos de A.H.N., Consejos, legajos 524 y 525.

Son variadas las explicaciones que pueden ayudar a comprender la frecuencia con que alcaldes y corregidores incluyen en las listas gitanas a personas de quienes se puntualiza una ilegitimidad de origen que todavía tardará algunos años en ser legalmente corregida (32). No siempre podemos saber si se trata de personas prohijadas originariamente en su edad infantil o de personas de precario horizonte social que se acercaron al grupo gitano ya en edad adulta, por ejemplo ante la escasez de opciones matrimoniales. La adopción de niños expósitos, sobre la que hay reiterados testimonios, pudo obedecer a la necesidad de corregir unas cotas altas de mortalidad infantil, sin que pueda rechazarse una simple actitud caritativa por parte de los gitanos (33). Manuel Montoya, avecindado en Játiva, aunque manchego de origen, declara con toda sencillez en 1746 tener en su casa desde muchos años antes "a un mozo simple por caridad que no le sirve para nada [...] que viéndole perdido le recogió por parecerle ser un gitanito y que en ello hacía una limosna" (34).

Bautizado en Cabra y llevado a Córdoba cuando niño, Acisclo de Victoria había casado con la "española" Lucía María de la Concepción, que no le dio hijos; según los registros cordobeses de 1717, habían prohijado dos niños de la Casa Cuna de San Jacinto (35). También era expósito Lucas Solem o de la Soledad, adoptado por Juan de Torres, cabeza de un importante linaje que parece haber dado nombre al cordobés Callejón de los Gitanos, todavía existente en la cuesta de la Espartería, camino de la Corredera. Encarcelado cuando la redada de 1749 con su pequeño hijo Vicente, éste aparece en 1785 con el apellido Solano, protestando por su inclusión en los registros gitanos, toda vez que "aunque vulgarmente lo habían comprendido por de dicha clase, era motivado del ejercicio de esquilador que usaba a causa de estar lastimado del pecho". La protesta dará resultado, y Vicente Solano no figurará en los resúmenes que se remiten a Gracia y Justicia.

El gobernador del Puerto de Santa María dispuso para el 27 de septiembre de 1745 una operación policial que acabó con el apresamiento de 43 hombres y 32 mujeres, "todos los gitanos y gitanas que se hallaban avecindados, connaturalizados, residentes o transeúntes en la ciudad, y quienes, sin ser gitanos, vestían su traje y se comunicaban con ellos" (36). La lista de detenidos incluye a Blas Francisco Romero y a su esposa, "que no tiene apellido natural [por ser] hija de la casa de los niños de la cuna"; también aparece una mujer apodada la Duenda que se precisa era "hija de padres no conocidos", y un Francisco de Mesa, que hace una emotiva declaración:

"No conoció a su madre ni ha sabido cómo se llamaba, y sólo sí haber tenido noticias de que es hijo de lo que llaman de atraviesa, sin poder dar a entender si es natural o adulterino, pero que quien le crió fue una gitana, sin hacer memoria, como no hace, cómo se llamaba ésta ni adónde vivía".

Condenados varios de los apresados en Puerto de Santa María al trabajo forzado en las minas de Almadén, aquí se encontrarán con Manuel Ximénez, alias Perillán, trasladado desde Cartagena cuando las galeras dejen de ser destino penitenciario en 1748 (37). Marido de una de las gitanas detenidas en el Puerto, Perillán se presenta en

una solicitud de indulto como natural de San Cristóbal de la Habana, añadiendo que fue condenado "mediando solamente la circunstancia de haber sido casado con María Francisca, de nación gitana, y acumularle al suplicante ser de esta clase, y siendo así que no ha habido persona que jure ni asegure esta presunción, antes sí muchas que digan lo contrario y cómo es el contenido hijo de las Indias, de padres muy conocidos y cristianos viejos" (38).

Las autoridades de Iznájar deberán borrar de las listas gitanas levantadas en 1746 a Bartolomé Fernández, tras examinar el memorial que presenta "significando ser de nación indiano" (39); el mismo año, Vicente Núñez y su sobrino Sebastián se oponen en Cádiz a la acusación de gitanismo que les ha llevado a la cárcel, alegando ser originarios de la isla de Puerto Rico (40). Al otro lado del mapa andaluz, Antonio Domingo Lisalde, vecino de Guadix y marido de la gitana Francisca Malla, la cual tenía varios hijos de un primer matrimonio, menciona su condición de berberisco, sin que sepamos qué mayores ventajas esperaba encontrar con este cambio tipológico.

Resulta difícil, cuando no imposible, determinar los criterios objetivos utilizados por las autoridades de 1785 cuando se encontraban ante matrimonios mixtos en los que uno de los cónyuges se declaraba expósito. Ninguna exención se produce en los casos de Isidora Filigrana, vecina de Palomares, casada con el esquilador Cristóbal Bermudo, "hijo de la Iglesia", y de Victoria Molina, hija de los mesoneros de Ardales, casada con Manuel Cano, "expósito de la casa hospital de San Juan de Dios de Ronda". A pesar de sus protestas, el carnicero José Rodríguez, marido de "hija expósita", permanecerá en los registros gitanos de la Real Isla de León (San Fernando); en cambio, las protestas en la misma ciudad del también expósito Andrés Juan, casado con "española", servirían para eximir a ella del registro.

**Hijos mestizos y segundas nupcias**

El payo enfermo, inevitablemente desocupado, que aparece en el Cuadro II, se llamaba Jerónimo Fernández y subsistía en Palma del Río gracias al trabajo de buñolera en el que se ocupaba la esposa gitana; mucho mejor le iban las cosas en este mismo pueblo a Antonia Ximénez, cuyo marido payo compaginaba la panadería con una tienda de semillas. A la fabricación y venta de embutidos se dedicaba en Medina Sidonia la gitana Agustina Suárez, sobre cuyo marido aparecen en el registro unas referencias contradictorias: "viuda que se dice ser de Melchor Calderón, castellano viejo, de oficio torero que fue, y se ignora si murió o el paradero". Sin lugar a dudas, este Melchor Calderón es el mismo Melchor Calderón de la Portilla que la monumental enciclopedia taurina de José María de Cossío registra como nacido en Medina Sidonia el año 1712 y fallecido en Cádiz el de 1760; maestro suyo, según dice el mismo libro, fue su hermano mayor, el también torero Juan Calderón, conocido por su apodo de Juanito el de la tripera (41).

Además de Melchor, los testimonios de 1785 citan a otros tres diestros gitanos: José Ximénez, soltero, 26 años, vecino de Cádiz; Miguel Ramírez, 25 años, casado y

✠

FORMULARIO QUE ADVIERTE EL METODO, y orden que deben observar las Justicias de los Pueblos del Partido de esta Asistencia en la formacion de las Listas que han de embiar á esta Capital, consiguiente á lo mandado en los Capitulos 11, 12, y 39 de la Real Pragmatica que les está comunicada, por la qual se dan reglas para contener, y castigar la vagancia de los que hasta aquí se han conocido con el nombre de Gitanos, ó Castellanos nuevos.

*PARTIDO DE SEVILLA.* *N.º de la Ciu.ª V.ª ó Lugar.*

1.ª *CLASE, CASADOS.*

*Fulano de tal* = hijo de = *Fulano de tal* = natural de = *tal parte* = avecindado *en tal parte* = *de tal edad* = casado con *Fulana de tal* = *de tanta edad* = su exercicio *tal* = tienen por hijos á *Fulano de tal, de tal edad*, expresando por este orden los que sean, y si permitiendolo sus edades se hallan ó no, aplicados á algun trabajo ó exercicio, como tambien todas las demas particularidades que ocurran en cada uno, con la mayor distincion y claridad.

2.ª *CLASE, VIUDOS.*

*Fulano de tal* = hijo de = *Fulano de tal* = *y de Fulana de tal* = natural de = avecindado *en tal Pueblo* = *Viudo*, de edad de = con exercicio de =

3.ª *CLASE, SOLTEROS.*

*Fulano de tal* = hijo de *Fulano de tal* = y de *Fulana de tal* = natural de tal = avecindado en tal = *Soltero*, de edad de = con exercicio de =

Y del mismo modo se irán relacionando todos los que de la clase referida deban ser comprehendidos en la nominada Lista, á la que se le pondrá su pie y cabeza en los terminos que corresponda, y conforme á las circunstancias que ocurran, remitiendolas duplicadas á sus debidos tiempos para los fines que previene la citada Real Pragmatica. Sevilla 31 de Octubre de 1783.

*Lerena.*

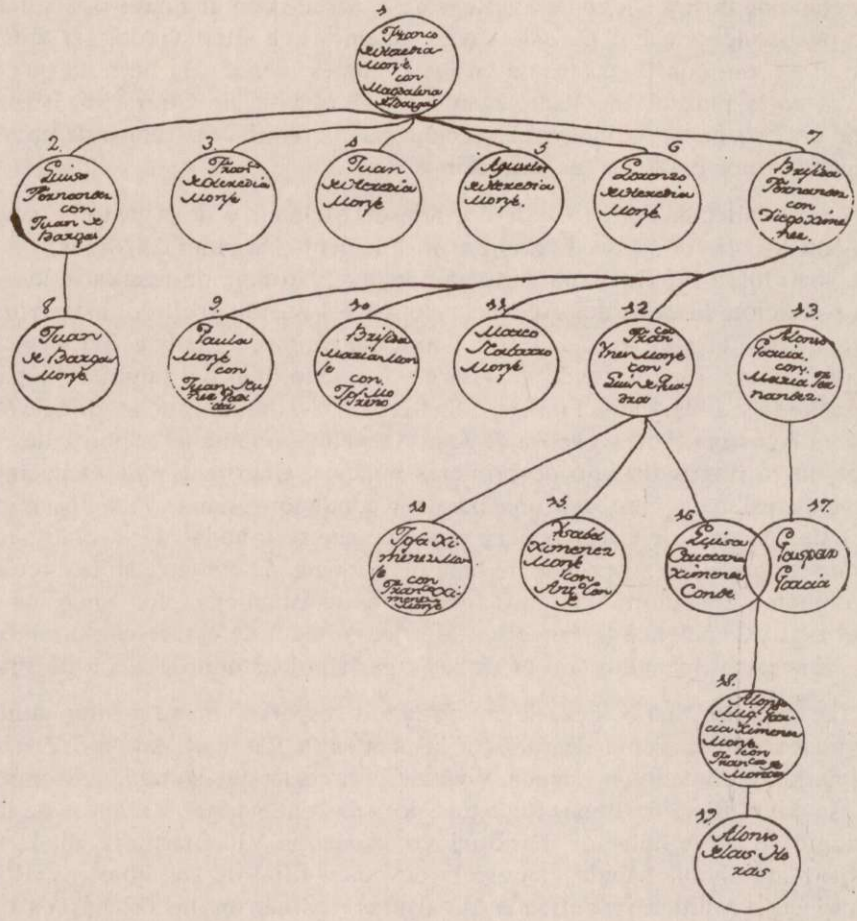
*Para facilitar a los alcaldes de su jurisdicción la recolección de datos estadísticos, el Asistente de Sevilla les envió un folio impreso con la falsilla que había preparado. Interesado el gobierno por aquella iniciativa, solicitó un ejemplar, que se conserva en Archivo Histórico Nacional, Consejos, legajo 524, de donde se reproduce.*

con un chico de dos; y Diego de los Reyes, 33, casado con una paya que le había dado un hijo pocos meses antes. De este Diego sabemos que alternaba los festejos taurinos durante el verano con la asistencia en los restantes meses a la herrería que su padre regentaba en la plazuela de Santo Domingo, de la villa de Utrera; un hermano más pequeño era organista, y todo parece señalar que la familia disfrutaba de un alto grado de aceptación por parte de sus convecinos.

La ya fallecida María Calderón, hija de Melchor y de Agustina, había estado casada con Nicolás de Acevedo Suárez, posiblemente hermano de Miguel de Acevedo Suárez, marido de la castellana Antonia Sánchez. No deja de resultar dudosa la verdadera condición de estos dos Acevedo y otros del mismo apellido, la mayor parte de ellos zapateros de obra prima. Los mismos registros de Medina Sidonia citan a la "española" Juana Basilio, viuda de Juan de Acevedo, hijo del también "español" Nicolás Acevedo y de la gitana Francisca Suárez. Los testimonios de la villa de Marchena incluyen a Agustina Flores, esposa de José Acevedo, "no gitano", "portugués", a quien ayudaba en la fragua un hijo de primeras nupcias. Claro está que el nacimiento en Portugal no estaba reñido con una paralela condición gitana, y en los registros de Villalba del Alcor y de Cádiz pueden verse personas oriundas del vecino país y cuyo gitanismo no suscitaba sospechas. Si bien la búsqueda de cónyuge solía circunscribirse habitualmente a un entorno geográfico cercano, no faltan ejemplos como los citados o como el más excepcional de Francisco Martín, cortador de carnes en Almuñécar, cuya esposa, Francisca Sahagún, "no es de la jerga [sino] natural de León de Francia".

La gaditana Ana Núñez, de cuyo marido "español" no se menciona ni el nombre, ayudaba con la venta de ropas a la economía familiar. Antonio Trigueros, un gitano ciego avecindado en Lucena, vivía de la limosna que solicitaba acompañado de su esposa paya, Rosa de Luna. Recogida por sus "entenados", los hijos de un primer matrimonio de su ya fallecido marido payo, estaba en Villamartín la gitana Florencia de la Cruz, que había sabido ganarse la devoción filial de sus hijastros. Rompiendo esquemas cuya validez se defiende sin fisuras, los censos históricos nos descubren insospechadas situaciones familiares: en Utrera, la paya Juana Bernal aportaría al casarse con el gitano Manuel García dos hijos "también españoles porque lo era Matías Valero, su primer marido".

No parece necesario insistir sobre la frecuencia con que entonces pasaban a segundas nupcias los varones, prematuramente viudos por culpa de los altos riesgos inherentes a la maternidad. El payo Francisco Navarrete, vecino de Alcalá la Real, reincidió en el matrimonio, y en ambas ocasiones buscó pareja entre las gitanas de la ciudad; pariente, quizás hermano de la segunda esposa, era Francisco Medrano, casado con una paya. Entre las diversas uniones mixtas registradas en Castillo Locubín estaba la del herrero Manuel Heredia, marido en segundas nupcias de una castellana; posiblemente fuera pariente suya Ana Heredia, la mujer de Francisco Moclín, que ejercía el insólito oficio de enterrador y utilizaba como apellido el nombre del pueblo donde fue expósito.



*Convertido el gitano por la legislación histórica en un tipo delincuente cuya existencia estaba sometida a insufribles limitaciones, no son raras las peticiones de quienes podían acreditar domicilio estable y trabajo conocido para ser oficialmente eximidos de una durísima etiqueta jurídica. Es así como debe entenderse la paradójica expresión que utilizan los antiguos documentos para referirse a algunos miembros del grupo: "Gitano que ha demostrado no serlo". Alonso de las Heras, vecino de Cádiz, perteneciente a una importante estirpe fragüera bajoandaluza y dedicado profesionalmente al corretaje de productos americanos, solicitó en 1772 una destipificación legal que le permitiera mayor libertad de movimientos. Acompañó su demanda con un cumplido aparato documental: certificaciones parroquiales, copia de la información realizada en 1749 para librarse de la redada general, despachos y ejecutorias fechadas desde 1693 en adelante. Las explicaciones en torno a todos esos papeles se detallaban sobre un inesperado árbol genealógico comprensivo de seis generaciones, tres de ellas sorprendentemente por línea femenina, que adjuntaba Alonso de las Heras y que se conserva con el expediente en Archivo Histórico Nacional, Consejos, legajo 1026-10º.*

Entre las familias que habían decidido emparentar fuera de la estirpe, resultaba habitual el progresivo mestizaje, como prueba inequívoca de su proceso de integración social. Gabriela del Río, que regentaba con su marido payo el mesón de Atajate, parece ser mestiza; su primer marido también era payo, como lo era igualmente el de una hija. Luis Trigueros, herrero "con fragua y tienda propia" en la villa de Torrox y casado con una paya, tenía tres de sus hijas casadas con payos, uno de los cuales, Rafael Martínez, tenía una tienda de quinquillería, a cuyo frente quedaba la esposa cuando él viajaba como arriero para la provisión de géneros. Los hermanos Francisco y Angel Cortés, con taller de herrería abierto en Martos, habían contraído matrimonio con payas.

Resulta imposible determinar el número de hijos que tenía cada matrimonio y establecer comparaciones sobre la fecundidad de unas y otras esposas. A efectos del asentamiento gitano, una real provisión de 1746 había establecido unos límites legales a las familias gitanas: "Marido y mujer, con sus hijos y nietos huérfanos, no estando casados; porque si lo estuvieren, éstos y los suyos han de constituir y formar familia distinta" (42). Salvo cuando los testimonios mencionan de manera expresa la existencia de un parentesco concreto, nada puede afirmarse sin temor a equivocaciones, aunque la identidad de apellidos y las diferencias de edades hagan sospechar con cierto fundamento determinadas relaciones familiares. En cuanto al tratamiento jurídico dado a los hijos mestizos, lo habitual era aplicarles el fuero del padre, incluyéndolos en las listas cuando era gitano y excluyéndolos cuando era payo. Podemos encontrar un caso límite en los registros de Montilla, de los que se excluye a Flora Villar, viuda paya de un gitano, pero dejando en ellos a sus tres hijos, niños todavía.

Al incluir en su testimonio a los dos hijos mestizos del payo Lucas Monteagudo, el corregidor de Alhama dice hacerlo "por si fuera conducente con respecto a la mezcla que tienen por lo que hace a la madre". El gobernador de Sanlúcar de Barrameda actúa igual en el caso de los dos hijos del "español" Francisco Sobera, "para que mediante a ser sólo su madre de las familias que antes se conocían con el nombre de gitanos disponga la superioridad del Consejo lo que tenga por conveniente". El Consejo decide mantener a unos y otros niños en los resúmenes que se elaboran para Gracia y Justicia; también se mantiene en ellas al hijo de María Montero, cuyo padre payo, Luis Moreno, estaba ausente de Sevilla, embarcado en el navío donde prestaba servicio como marinero.

**El caso especial de Medina Sidonia**

La abundancia de matrimonios mixtos en la ciudad de Medina Sidonia aconsejaría al corregidor la preparación de un testimonio especial separado donde se daba cuenta de todos los casos existentes. El ejemplo de la gitana María García, incluida en esa lista especial, parece demostrar la libertad de elección conyugal y el carácter pendular de la elección dentro y fuera del grupo. Su marido era Lorenzo Ortiz, castellano viejo, albañil y encalador, y tenían un hijo, de nombre Pedro, carnicero, casado con Juana Gálvez, perteneciente a una de las familias gitanas de mayor prestigio en la

ciudad. De esta misma familia era la esposa de Andrés Diego Ximénez, "que ha probado ser castellano viejo", pero que tenía pendiente una acusación por vagancia, derivada quizá de su trabajo de esquilador, ejercicio que cautelaba la pragmática para que nunca tuviera carácter exclusivo. Hermana de Juana, hijas ambas de Juan Gálvez, "con tienda, fragua y taller público en la calle del Espíritu Santo", era María Dolores Gálvez, protagonista de la más asombrosa historia matrimonial ocurrida no sólo en Medina Sidonia, sino en toda Andalucía.

El 3 de febrero de 1785 recibía sepultura en la Iglesia Mayor de Medina Sidonia un importante personaje, Don Francisco de los Cameros y Amaya, caballero maestrante de la ciudad de Ronda. Había otorgado testamento cerrado seis años antes, disponiendo hasta dos mil misas rezadas por el descanso eterno de su alma; la víspera de su muerte agregaría un codicilo al testamento, reconociendo la existencia de un hijo natural, "habido de moza soltera, sin expresar el nombre". Tan conocida debía de ser aquella historia en toda la ciudad, que no resultó difícil a Dolores Gálvez identificar su maternidad; en el mismo "Libro de entierros" sería registrada ya como "viuda" del ilustre fallecido (43).

El hijo del maestrante y la gitana tenía nueve años al realizarse los censos, y en ellos se subrayará la situación de rico heredero con que había quedado, sin que ello ni el pomposo "don" antepuesto siempre a su nombre, lo excluya de las listas. Años más tarde, en 7 de septiembre de 1801, quizá cuando tuvieron que exhumarse las partidas bautismales para su expediente matrimonial, se advirtió que en la de Dolores figuraban las antiguas calificaciones alusivas a sus padres: "castellanos nuevos". El párroco de entonces las "tildó y borró" de oficio, tal como mandaba la pragmática, si bien dejó una nota marginal para salvar la tachadura, permitiendo con ello conocer esta parte de la historia (44).

Entre los gitanos de Medina Sidonia había un Gregorio Fernández, que abandonó la esquila para pasar a la herrería de Juan Gálvez; luego, entró como criado al servicio de Don Francisco de los Cameros, quizá para vigilar sus amores por encargo del suegro. Cuando se produce el fallecimiento del maestrante, Gregorio sería oficialmente requerido por el corregidor para que hiciera constar si continuaba como sirviente en la casa o tomaba otro destino. Trasunto de aquel renombrado "tío Gregorio" cuya "voz ronca y hueca, patilla larga, vientre redondo, modales bastos, frecuentes juramentos y trato familiar" destacaba en las reuniones flamencas que describe Don José de Cadalso en una de sus más conocidas *Cartas marruecas* (45), la naturaleza pudiera estar una vez más imitando al arte. Al menos, no faltan en la historia real ni el caballerito amigo de gitanos, ni la finca familiar en la sierra gaditana, como en la fantasía literaria del escritor. En efecto, en tierras del cortijo de un Don Francisco de Amaya sería interceptado en 1787 un descarriado grupo de gitanas, que los alguaciles conducen a la cárcel de Medina Sidonia. Una de las detenidas, Ángela María Pullón, se presenta como viuda del "español" Juan Martín Villatoro "e hija legítima de Miguel Antonio Pullón, de nación catalán, tambor que fue de la compañía de Escopeteros, por cuya línea es española, y de Ana Manuela de los Reyes" (46).

El sitio de Gibraltar había llevado posiblemente hasta el cono sur de Andalucía a este tambor, cuyo apellido originario debía sin duda de ser Pujol, y cuya hija mestiza limosneaba por las cortijadas en compañía de otras gitanas. Quizá fuera catalán también el Antonio Catalán de quien había enviudado en Jimena de la Frontera la anciana María Ximénez, gitana de 82 años, pendiente de una denuncia por robo con engaños a una vecina del pueblo. De unas nupcias anteriores, Antonio había tenido una hija, viuda ya del también payo Domingo Herrero; encarcelada con la madrastra en la villa de Casares, ambas decidieron fugarse. Lograron llegar hasta la parroquia, creyendo que las ampararía la santidad del lugar, pero la Real Chancillería de Granada ordenó la extracción. Habían pasado ya aquellos tiempos en los que la inmunidad de los templos permitió sobrevivir a tantos desgraciados que sufrían persecución por la Justicia.

**Notas**

(1) *Actas de las Cortes de Castilla publicadas por acuerdo del Consejo de los Diputados,* tomo XIII, pp. 220/221. Sucesores de Rivadeneyra, Madrid: 1887.

(2) Archivo General de Simancas, Diversos de Castilla, legajo 29, 1.

(3) Archivo Histórico Nacional, Sala de Alcaldes, libros años 1606/1610, folio 544 y 1610/1613, folios 33/35. Cfr. Antonio Gómez Alfaro, "La verdadera historia de los gitanos de Madrid", en *Cisneros. Revista de la Diputación Provincial de Madrid,* ns. 65, 66, 69, 71 y 72. Madrid: marzo/octubre 1978.

(4) El reino de Granada comprendía las actuales provincias de Almería, Granada y Málaga; a ésta se agregó el partido de Antequera, históricamente inserto en el reino de Sevilla, del que se desgajaron las actuales provincias de Cádiz, Huelva y Sevilla.

(5) A.H.N., Consejos, legajo 527.

(6) A.H.N., Consejos, legajo 318.

(7) A.H.N., Consejos, legajo 525. Cfr. Antonio Gómez Alfaro, "E possibile una origine rom del cognome Román", en *Lacio Drom. Rivista di estudi zingari,* Roma, noviembre/diciembre 1986, nº 6, pp. 50/51.

(8) Antonio Gómez Alfaro, "Gitanos de Priego de Córdoba: Entre el acoso y la supervivencia", en *Legajos. Cuadernos de investigación histórica del sur de Córdoba,* nº 1, Publicación del Archivo Municipal de Priego de Córdoba, 1998, pp. 61/72.

(9) "Pragmática que S. M. manda promulgar, dando regla y estableciendo nueva forma en que desde ahora en adelante han de vivir los que se dicen gitanos y gitanas", Jerónimo de Estrada, Madrid: 1717. Un ejemplar de esta edición, en A.H.N., Consejos, Libro 1477, nº 13. Esta ley habilitaba para el avecindamiento de los gitanos un total de 41 poblaciones, entre ellas siete andaluzas: Alcalá la Real, Antequera, Carmona, Córdoba, Jaén, Ronda y Úbeda. La rigidez de la

medida fue atemperada por el Consejo al autorizar la permanencia de un número impreciso de familias en sus lugares de residencia.

(10) Bibliografía y fuentes sobre aquella terrible operación policial de 1749, en mi libro *La gran redada de gitanos,* Centro de Investigaciones Gitanas, Editorial Presencia Gitana, Madrid: 1993. También, en mi comunicación "Córdoba: la redada general de gitanos de 1749", en *Actas del II Congreso de Historia de Andalucía. Andalucía Moderna.* Tomo I, Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía y Obra Social y Cultural Caja Sur, Córdoba: 1995, pp. 439/452.

(11) A.H.N., Consejos, legajo 4206. Cfr. mi tesis doctoral sobre *El expediente general de gitanos,* publicada por Universidad Complutense de Madrid, 1992.

(12) Archivo General de Simancas, Gracia y Justicia, legajo 1005.

(13) "Información hecha por parte de María Isidora Cosano, mujer legítima de Pedro Cortés, castellano nuevo, para que se declare a la susodicha por castellana vieja y no comprendida en la nación gitana", en Archivo Histórico Municipal de Córdoba, 1-14-22. Un relato más pormenorizado del caso en Antonio Gómez Alfaro, "Anotaciones a los censos gitanos de Andalucía", *Actas del I Congreso de Historia de Andalucía. Andalucía moderna (siglo XVIII).* Tomo I, Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1978, pp. 239/256.

(14) A.H.N., Consejos, legajo 524.

(15) Archivo de la Diputación Provincial de Zaragoza, Sección Beneficencia, caja 424.

(16) A.H.N., Consejos, legajo 526. La declaración tiene el valor añadido de ser la más antigua referencia conocida sobre el uso por los gitanos de la voz "payo" para denominar a quien no pertenecía al grupo.

(17) Cervantes, *Novelas ejemplares,* Edición, prólogo y notas Francisco Rodríguez Marín, Espasa-Calpe, Madrid, 1969 (1917), p. 313, nota.

(18) Antonio Gómez Alfaro, "La polémica sobre la deportación de los gitanos a las colonias de América", en *Cuadernos Hispanoamericanos,* nº 386, pp. 308/336, Madrid: agosto 1982.

(19) A.H.N., Consejos, legajo 4206.

(20) George Borrow, *The Zincali (Los gitanos de España),* traducción de Manuel Azaña, Ediciones Turner, Madrid, 1979, pp. 142, 147 y 34/40.

(21) Francisco Fernández de Córdova, "De Aegyptianis, seu Zingaris, et unde illis origo", en *Didascalia multiplex,* Lyon, 1605, pp. 405/413.

(22) *Gazeta de Madrid,* 1783, pp. 817/824, suplemento del martes 30 de septiembre. La primera edición separada se hizo en la imprenta madrileña de Don Pedro Marín, y hubo numerosas reimpresiones en provincias.

(23) "Orden circular del Consejo comunicando la real orden de 20 de diciembre [de 1784] a los corregidores, para que envíen al Consejo listas de los gitanos nueva-

mente avecindados, y de los que ya estaban antes de la pragmática de 19 de septiembre de 1783" (A.H.N., Colección Reales Cédulas, nº 703).

(24) Los testimonios originales, en A.H.N., Consejos, legajos 524 y 525; las listas resumidas, en A.G.S., Gracia y Justicia, legajo 1005. Salvo indicación en contrario, proceden de estos legajos todos los datos utilizados en el texto.

(25) "Le dépouillement systématique des fiches d'état civil de quelques 12.000 gitans nous a permis d'étudier en détail les différentes activités exercées par cette population à la fin du XVIIIème siècle et nous a fourni de précieuses données concernant la démographie, la délinquance, la santé et la famille gitane" (Bernard Leblon, *Les Gitans d'Espagne. Recherches sur les divers aspects du problème gitan du XV ème au XVIIIème siècle.* Montpellier, Université Paul Valéry, 1980).

(26) "Premática del 2 de junio de 1695, por la cual se dio la forma en que deben vivir los gitanos que se hallaren en estos reinos, con expresión de las penas en que incurren contraviniendo a ella", en *Tercera parte de las leyes del reino,* Juan de Ariztia, Madrid, 1723. Hay un ejemplar en Archivo Histórico Municipal de Córdoba, 1-14-5.

(27) A.H.N., Consejos, legajo 4206. Al informe de la Chancillería y a la consulta de Jerez nos referimos más ampliamente en nuestra comunicación sobre "Música y bailes gitanos del siglo XVIII", *Actas del IX Congreso Nacional de Actividades Flamencas,* Almería, 1981, pp. 83/86.

(28) Antonio Gómez Alfaro, "Gitanos: el estigma de la otredad. Del corte de orejas al sello de fuego", en *Pueblo, nación y élites. España contemporánea, Ibéricas,* nº 9, pp. 101/112, Centre de Recherche sur la Péninsule Ibérique à l'époque contemporaine (CRIC), Université de Toulouse-le-Mirail, 1996.

(29) Los resúmenes que se envían a Gracia y Justicia eliminan al mulato Francisco Facundo, incluido entre los gitanos por el corregidor de la Real Isla de León (San Fernando). El A.H.M.C., 1-14-19, conserva la reclamación de Carlos de Vargas, vecino de Castro del Río, para ser borrado de las listas gitanas de 1746 por ser realmente hijo de Rodrigo de Vargas, "de casta de mulatos", y nieto de Francisco de Montes, "esclavo libertino [...] de generación negro".

(30) Archivo Histórico Municipal de Écija, legajo 239, documento 27.

(31) Al establecer las "clases en que ha de dividirse el vecindario para los sorteos de milicias", la real declaración de 1767 establecía: "No se admitirá para este servicio a ninguno que haya sido tomado por vagabundo o mal entretenido, con nota de delito feo, ni al que la tenga de oficio indecoroso o extracción infame, como mulato, gitano, carnicero, pregonero o verdugo" (*Novísima Recopilación,* VI, VI, VIII).

(32) Los expósitos serían legitimados "para los efectos civiles" por un decreto de 5 de enero de 1794 que penalizaba el llamarlos "con los nombres de borde, ilegítimo, bastardo, espúreo, incestuoso, o adulterino" (Don Pedro Joaquín de Murcia, *Dis-*

*curso político sobre la importancia y necesidad de los hospicios, casas de expósitos, y hospitales, que tienen todos los Estados, y particularmente España,* Viuda de Ibarra, Madrid: 1798).

(33) "He pensado si el haber adoptado más de una vez a niños abandonados, que crían con los suyos con el mismo cariño, no ha sido causa de esa estúpida leyenda que atribuye a los gitanos el rapto de pequeñuelos" (Francesc Botey, *Lo gitano, una cultura folk desconocida,* Nova Terra, Barcelona: 1970, p. 186).

(34) A.H.N., Consejos, legajo 526.

(35) A.H.M.C., 1-14-10. Acisclo y Victoria son los santos patronos de la ciudad de Córdoba, ignorándose los motivos por los que era conocido con esos nombres este gitano cuya acta de bautismo presenta con los apellidos Ortiz Reyes.

(36) A.H.N., Consejos, legajo 49.688. Cfr. Antonio Gómez Alfaro, "¿Una historia en coplas? La tragedia de los gitanitos del Puerto", en *Candil,* nº 75, Jaén, mayo/junio 1991, pp. 727/734.

(37) El año 1748 dejan de prestar servicio las galeras, que habían sido durante todo el Antiguo Régimen una auténtica panacea penitenciaria; a partir de ese momento se agudizarán las discusiones sobre el problema gitano, que desembocan en la redada de 1749. Sobre la pena de galeras continúa siendo válido el estudio monográfico de Félix Sevilla Solanas, *Apuntes de historia penitenciaria española. La galera,* Imprenta Adelantado, Segovia: 1917.

(38) A.H.N., Consejos, legajo 526.

(39) A.H.M.C., 1-14-29.

(40) A.H.N., Consejos, legajo 527, donde también puede verse el siguiente caso de Antonio Domingo Lisalde.

(41) José Mª de Cossío, *Los toros,* Espasa-Calpe, Madrid: 1995; tomo II, pp. 335/336.

(42) "Real provisión de 7 de febrero de 1746 por la cual se determinan los pueblos en donde han de hacer su residencia los gitanos con las condiciones que se expresan" (A.H.N., Consejos, Libro 1479, nº 271). El criterio estadístico dispuesto en esta provisión puede explicar la observación de Torcuato Pérez de Guzmán, *Los gitanos herreros de Sevilla,* Biblioteca de Estudios Hispalenses, Sevilla, 1982, p. 95: "En resumen, los padrones nos diseñan una estructura familiar moderna, de padres maduros con pocos hijos y aun menos colaterales o ascendientes viviendo con ellos como unidad".

(43) Iglesia Mayor de Medina Sidonia, *Libro de Entierros,* nº 9 (1779/1786), folio 101.

(44) Ídem, *Libro de Bautismos,* nº 23 (1752/1757), folio 134.

(45) Don José Cadalso, *Cartas Marruecas* (1ª ed. Madrid, 1793), "Carta VII. De Gazel a Ben Beley". Cfr. nuestro artículo divulgador "Cadalso y el tío Gregorio", en "Pueblo" (suplemento "Viernes Literario"), Madrid 16-4-1982.

(46) A.H.N., Consejos, legajo 51.505, nº 6.

Demófilo. Revista de cultura tradicional de Andalucía, núm. 30 (1999)

# GITANOS Y FLAMENCO
# SOBRE LOS ORÍGENES OSCUROS DEL CANTE JONDO

Bernard LEBLON
Universidad de Perpiñán

**Resumen**

*Este artículo explora los orígenes del flamenco, defendiendo la hipótesis de que los gitanos han jugado un papel crucial en la aparición y desarrollo de esta forma musical singular. Por un lado, los gitanos de España, al igual que sus primos del resto de Europa, se destacaron desde su llegada como músicos profesionales, intérpretes del folclore de cada provincia, sin dejar de cultivar para uso propio unas modalidades musicales orientales que traían consigo. En este sentido, los gitanos han desempeñado un papel crucial como conservadores de géneros musicales amenazados, al tiempo que dotaban de una sonoridad y un "color" especial a las músicas locales que interpretaban. Esto es evidente con el romance castellano, que llegó a convertirse en el más antiguo de los cantes flamencos y en la seguiriya, cuyo origen parece estar en las seguidillas, uno de los bailes cantados más antiguos de la Península. En este artículo se apunta cómo semejantes transformaciones de moldes folclóricos ajenos son también propias de otros grupos gitanos, como los Rom de Hungría, y no han sido entendidos por la mayoría de los musicólogos, entre otros motivos por sus acendrados prejuicios contra los gitanos y la ignorancia de su rica tradición folclórica.*

* * *

**Presentación**

En 1994 publiqué en Francia un librito titulado: *Gitans et Flamenco* , dentro de la colección Interface, que había surgido, con un afán pedagógico, para difundir aspectos de la historia de los diversos grupos gitanos de Europa. Desde entonces han aparecido una versión inglesa (1995), otras en alemán e italiano (1997) y se preparan traducciones al catalán y al rumano. Por desgracia, sin embargo, parece que la versión española, de la que ya hay un manuscrito, no se publicará nunca debido a problemas editoriales ajenos a los derechos de autor, que cedí graciosamente a la colección. Por este motivo, me ha parecido oportuno brindar a los lectores de Demófilo la posibilidad de conocer los argumentos de uno de los capítulos centrales del libro en una versión original y actualizada, aunque libre de la apoyatura de citas y referencias bibliográficas que alargarían demasiado el texto y que pueden encontrarse en mis otros trabajos (1).

**Introducción: romances castellanos en bocas gitanas**

Sabemos que la palabra Flamenco se aplicó a los gitanos o a la gente "de aire agitanado" –según la expresión del etimologista Corominas– antes de designar el cante, toque y baile universalmente conocidos hoy con este nombre. En un artículo publicado en la revista Candil, en 1982, e inspirado por los trabajos de la investigadora Carmen Juan Lovera, Norma González nos proponía una explicación mucho menos descabellada que las imaginadas antaño por George Borrow y otros. Entre las Provisiones Reales concedidas a diversas familias gitanas para eximirlas de las leyes y pragmáticas contra gitanos y permitirles la libre circulación y elección de oficio y domicilio, se destacan las que se extendieron en 1602, 1620 y 1623 para las familias Bustamante, Rocamora, Montoya y Flores en consideración de los servicios prestados por algunos de sus miembros, durante 24 años, en los estados de Flandes, bajo el mando del capitán Alonso de Tauste. Es probable que otros documentos del mismo tipo estén sepultados todavía en los archivos de España; pero, sobre todo, hay que considerar que, al final del siglo XVIII, cuando se verifican los censos de gitanos previstos por la pragmática de 1783, los descendientes de los Bustamante, Montoya y Flores representan un total de más de 500 personas, vinculadas por lazos matrimoniales con otras familias tan flamencas como los Carrasco, Cruz, Fernández, García, Heredia, Jiménez, Monge, Reyes, Romero, Santiago, Soto, Vargas y muchas más (sin hablar de lo que significan de por sí los Montoya y los Flores), y domiciliados en lugares tan significativos como Cádiz, Jerez, La Isla, Lebrija, Morón, Sevilla, Utrera, etc.

Se sabe también que los gitanos de España, igual que sus primos del resto de Europa, se destacaron desde su llegada como músicos profesionales, intérpretes del folclore o de la música popular de cada provincia, sin dejar de cultivar para su uso propio unas modalidades musicales orientales heredadas de su lejana patria, la India, o adoptadas durante su largo viaje por Persia y Turquía.

En una primera época, los gitanos se contentan con reproducir, con la máxima fidelidad posible, músicas autóctonas que interpretan para un público local. Ahora bien: la fidelidad no excluye una cierta adaptación a los hábitos musicales y a los modos de interpretación que caracterizan a los gitanos de cualquier parte del mundo. Toda música escuchada y reproducida por un intérprete gitano adquiere de inmediato una sonoridad, un "color" particular y de algún modo se vuelve "agitanada". Así es como estos cantos hispánicos tradicionales que son las seguidillas, los villancicos y los romances van a caracterizarse, en ciertas ocasiones, con el calificativo de "gitano". Cuando estas músicas, que corresponden con el repertorio que los gitanos interpretan de ordinario en la calle o en las plazas de los mercados y en las fiestas locales, se adaptan para el teatro, las acotaciones escénicas precisan casi siempre que deben ejecutarse "a la manera gitana"; lo cual quiere decir que las imitaciones payas de la música y el baile "gitanos" o "seudogitanos" no datan de ayer mismo, sino que son muy antiguas.

Los gitanos iban a desempeñar asimismo un importante papel en cuanto conservadores de géneros musicales que tendían a desaparecer. Prestos siempre a servirse de

la última música de moda para remodelarla a su manera, no por eso son menos fieles a la tradición. Un observador del siglo XIX, Estébanez Calderón, los menciona como últimos intérpretes de la antigua zarabanda. Mientras iban desapareciendo paulatinamente los romances que los ciegos llevaban antaño de pueblo en pueblo, los gitanos han conservado estas preciosas reliquias, de las que sólo hacen uso en sus fiestas privadas o para arrullar a los niños. Pepe Torre recordaba haber oído a su abuelo cantar los romances de Bernardo del Carpio o de Gerineldo, a modo de canción de cuna. La extensión y el carácter un tanto monótono de estos cantos antiguos facilitaban naturalmente esta adaptación. Así, Dolores la del Cepillo, gitana del Puerto de Santa María, utiliza la parte central de un romance famoso: Hermanas reina y cautiva, que es efectivamente una canción de cuna inserta en el relato, para transformarla en verdadera nana:

Ea, ea, la ea..
Hija mía de mi alma
y también del almita mía,
que si te cogiera yo a ti en España,
que yo a ti te cristianaría
y por nombre te pusiera
que y Anita de Alejandría,
que así se llamaba tu mare
y una tiíta que a ti te mecía..
(*Magna Antología del Cante Flamenco,* Hispavox).

El uso de romances en las fiestas familiares, en particular en las bodas gitanas, es también perceptible en esta versión de alboreá que canta Agujeta el Viejo, en la que unos restos de romances fronterizos vienen a mezclarse con temas tradicionales de dichas bodas, como, en este caso, la corona de la novia y la fórmula que se estila para evocar la satisfacción del padre:

El rey moro con la paz
¡qué bien ha queao!
toíta tu gente t'han coronao,
pues dile que entre, se calentará,
porque en esta tierra no hay cariá.
(Ibíd.)

Claro es que no son los gitanos los únicos que han conservado los romances. La antología sonora dirigida por José Manuel Gil, con el título de *Romancero Panhispánico* (1992), recoge un centenar de ellos procedentes de diversas regiones españolas y de las comunidades sefarditas dispersas por el mundo, y resulta interesante comprobar como estas diferentes versiones, casi todas cantadas, muestran la influencia de las tradiciones musicales de las regiones donde se han interpretado. Entre los judíos de Oriente son muy perceptibles las influencias griegas y turcas, mientras que en las regiones castellanas la melodía es más rudimentaria, cercana, muchas veces, al recitativo. Las versiones gitanas se diferencian de todas las demás por su aire típicamente flamenco, lo que no

tiene nada de sorprendente; pero si se comparan con atención dos versiones de un mismo romance tradicional, una de ellas de transmisión oral paya y la otra recogida entre los gitanos, en seguida se observan los rasgos particulares gracias a los cuales estos últimos, de manera inconsciente, han transformado la melodía original. Esta experiencia nos permite asistir de hecho al nacimiento de un nuevo género a partir de la interpretación deformadora de un género antiguo.

La experiencia es significativa en más de un sentido, ya que el romance, de cuya presencia en el repertorio gitano a partir del siglo XVI hay testimonio, se considera en la actualidad el más antiguo de los cantes flamencos. Sus características, en especial su longitud, han frenado su comercialización y lo han relegado, como acabamos de ver, al uso íntimo. Gracias a estas circunstancias, prácticamente no ha evolucionado –lo ha hecho en menor medida, en cualquier caso, que los demás palos flamencos– y sigue siendo, de algún modo, el testimonio de la etapa más arcaica del cante. De estos romances parecen derivarse las tonás, cantes a palo seco (sin acompañamiento) entre los más primitivos, de los que pudieran dimanar casi todos los restantes.

**Las siguiriyas: transformación de un molde folclórico**

El problema más arduo es el que plantean las seguiriyas (o siguiriyas), nombre que procede de la pronunciación gitanoandaluza de seguidilla. La seguidilla es probablemente uno de los bailes cantados más antiguos de la península, ya que encontramos estrofas con esta misma forma –cuatro versos heptasílabos y pentasílabos alternados, seguidos, o no, de un terceto– en las jarchas mozárabes, con las que a veces terminan las moaxajas, poemas arabigoandaluces del siglo XI. Además del nombre, la forma métrica de la seguiriya, tal como se suele escribir, está también calcada de las seguidillas. La única diferencia consiste en que el tercer verso (en el caso del cuarteto) o el segundo (en el caso del terceto) tiene once o doce sílabas en vez de siete, como si se le hubiera añadido un verso suplementario de cinco sílabas. Este enfoque literario pierde mucho interés cuando se repara en que la copla, tal como realmente se canta, no tiene más que una relación lejana con la forma escrita según el modelo de la poesía culta. Un ejemplo concreto nos permitirá comprender mejor el problema. He aquí una seguiriya clásica en su forma escrita convencional:

> Una noche oscurita
> a eso de las dos,
> le daba voces a la mare de mi alma,
> no me respondió.

Y he aquí como interpretaba esta copla Pastora Pavón, la Niña de los Peines, con grandes silencios ocupados por la guitarra, suspiros de dolor, rupturas abruptas (a veces en medio de una palabra) y numerosos melismas (alargamiento de las vocales mediante una fórmula melódica en forma de vocalización, señalada aquí por un circunflejo):

aaââ
.....
aaa-ó-i-i, una nochê oscuritâ
.....
â eso de/
e las dos,
a esô dê las dôs, â eso de/
e las dôs.
.....
Le, dâbâ vocês
.....
le daba voces a la mare dê mi arma, nô/
ô me re/
espondió.
Voces le daba a mi mare dê mi arma dê/
mi co/
orazón.

En esta versión cantada, las divisiones, totalmente determinadas por el ritmo de la melodía y por el aliento de la intérprete, no corresponden ya a las que impondría el sentido de la letra. La métrica y las mismas palabras estallan, arrastradas por una queja desgarradora entrecortada de sollozos. Se ha abierto un foso inexplicable entre la seguidilla, ligera y despreocupada, tanto en la forma musical como en la letra, y la seguiriya, sublime, dramática, patética.

A finales del siglo XVIII, un viajero inglés, Henry Swinburne, observa que los gitanos de España bailan y cantan todavía las alegres seguidillas tradicionales:

> "Ambos sexos tienen la misma habilidad para el baile, y cantan las seguidillas de un modo alegre y tierno que les es peculiar."

Poco después, va a surgir el Flamenco inopinadamente entre las familias gitanas de la Baja Andalucía y una de las joyas de este arte sombrío y atormentado será la seguiriya, así definida por el poeta Ricardo Molina:

> "La siguiriya es grito de hombre herido mortalmente por el destino. Sólo puede expresar sentimientos profundos, tragedia radical, la tragedia de ser hombre."

¿Qué ha sucedido en el tiempo transcurrido entre estas dos citas? Seguimos encontrándonos con el mismo nombre –o casi– y aproximadamente con la misma forma métrica, pero ya no se trata del mismo tipo de melodía, ni tampoco de la misma clase de letras. Antes bien, nos hallamos con dos concepciones musicales radicalmente opuestas. La seguidilla es una canción alegre, desenvuelta, hecha para acompañar la danza. Los temas, las melodías y el acompañamiento, basado en un ritmo de tres tiempos, son típicamente folclóricos. Estas músicas, todavía presentes en el folclore actual, las interpretaban los gitanos, en otros tiempos, a petición de su público autóctono. Formaban parte de su actividad profesional y nada más.

La transformación que se ha operado sobre este molde folclórico es de las más singulares. La cancioncilla se ha convertido en canto profundo, en grito salido de las entrañas heridas, con sabor amargo a sangre. Aquí se expresan el destino de la comunidad gitana, sus sufrimientos y sus angustias atávicas. La melodía folclórica de la seguidilla, muy medida, muy silábica, muy occidental en una palabra, se ha mudado misteriosamente en canto largo oriental, sin límites, sin medida, sin ruptura entre los tonos, con su larga unidad de aliento y sus silencios, que se hacen palpables gracias a la varita poética de Federico García Lorca:

> Oye, hijo mío, el silencio.
> Es un silencio ondulado,
> un silencio,
> en el que resbalan ecos y valles
> y que inclina las frentes
> hacia el suelo.

En lugar del compás de tres tiempos del vals, el fandango o la seguidilla, el acompañamiento de la guitarra se desarrolla sobre secuencias rítmicas de doce tiempos, comparables con las de los ragas de la India. Se reúnen aquí todos los ingredientes de la música modal oriental, incluida esa correspondencia especial nombrada ethos o sentimiento modal, que vincula cada modo a un momento del día o a un sentimiento particular, lo que el guitarrista y cantaor Pedro Peña sabe explicar de manera espontánea sin hacer referencia a otras culturas musicales:

> "La soleá es el cante de las doce de la noche hasta la una, cuando se está a gusto, cuando todavía las lágrimas no están a flor de los ojos y cuando se está completamente a gusto. La soleá es para relajarse. Entonces, la siguiriya ya te culmina; empieza a las tres o las cuatro de la mañana, cuando ya está el culminao de aquel estar así. Te saca a flor de piel la pena y te hace confesar. Tú te confiesas con la siguiriya. El colmo es la toná y el martinete. Ya vienen cuando amanece el día y ya es el colmo. Tienes los pelos de punta."

Se trata, en efecto, de una concepción distinta, de un diferente universo musical, y lo que antecede basta para hacernos comprender que la seguidilla y la seguiriya, dejando aparte la semejanza de los nombres, no tienen verdaderamente nada en común. En este caso preciso, hay que suponer que los gitanos han dejado la cancioncilla para curiosos y turistas y han reinventado una música a su imagen, para su propio uso.

**Dos concepciones musicales distintas**

¿Cómo es esto posible? El fenómeno hay que situarlo en el largo proceso de aculturación que ha de llevar a estas familias –a golpes de prohibiciones sancionadas con crueles penas de galeras– a renunciar a su lengua, a su forma de vestir, a casi todo lo que formaba parte de su cultura. La pragmática de 1633, firmada por Felipe IV, ha-

cía además referencia a la música y la danza, pero resulta harto difícil prohibir a un gitano que cante para sí mismo y para los suyos, en la intimidad de su hogar, sobre todo si lo hace en la lengua de los demás, la única que le va a quedar. Recordemos que esas familias flamencas, tan bien integradas en sus pueblos andaluces, son las primeras en mandar a sus hijos a la escuela y en hacer que sus mujeres vayan a misa, en pagar sus impuestos, en vestirse y hablar como todo el mundo. Es posible, sin embargo, que no lo sean en cantar como todo el mundo.

El musicólogo Larrea Palacín ha formulado una hipótesis según la cual las melodías pueden sobrevivir, casi intactas, a lo largo de milenios, mientras que la lengua cambia y evoluciona sin cesar, lo cual ha de tener como consecuencia que se produzca un desfase entre letra y música. De ese modo explica Larrea la tendencia del cante flamenco a destruir el orden lógico del texto y a quebrar la estructura métrica de la estrofa, como lo acabamos de observar en una seguiriya de la Niña de los Peines. Otra hipótesis, igualmente lógica, permite explicar este mismo fenómeno de manera más sencilla. Ya no se trata, en este caso, de imaginar una larguísima evolución, sino de constatar una transformación que tiene lugar en un lapso de tiempo relativamente breve: el de la aculturación de una minoría oprimida. Se puede despojar a una comunidad de su cultura de origen en el curso de pocas generaciones; el ejemplo de los gitanos, entre muchos otros, lo prueba suficientemente. Por el contrario, los hábitos musicales –inscritos en la sangre dirían ellos– son mucho más difíciles de desarraigar. Lo que se produce en realidad, cuando un gitano canta estrofas que toma de otra cultura distinta de la suya, en una lengua que la ley le impone, pero con una sensibilidad musical y el recuerdo de unas melodías ancestrales arrastrados con su acervo desde el fondo de Oriente, es una superposición de esquemas culturales incompatibles, cuyo encuentro va a provocar una especie de explosión.

¿Cómo conciliar dos concepciones musicales diametralmente opuestas, una en la que la melodía depende servilmente de un texto que, a su vez, está encerrado dentro de un molde métrico rigurosamente codificado; otra en la que la voz –aunque ligada a otros códigos– se antoja libre como el soplo del aire y en la que la letra ha estallado en pedazos para disolverse en melismas orientales? Es la historia de una aculturación dolorosa la que ha obligado a los gitanos a realizar esta cuadratura del círculo y, sin duda, se ha producido de manera harto inconsciente esta conciliación de lo inconciliable en un canto nacido del encuentro brutal entre Oriente y Occidente en el suelo andaluz.

Un fenómeno de este tipo no se ha producido exclusivamente en Andalucía, y el caso de las músicas gitanas (cíngaras) de Hungría presenta sorprendentes analogías con el del Flamenco. A orillas del Danubio, la situación parece, a primera vista, más sencilla que en el valle del Guadalquivir. Los músicos profesionales –que ejecutan varios tipos de músicas llamadas *cíngaras,* producto de un mestizaje cultural– pertenecen al grupo denominado por los demás *romungro* (o sea "gitanohúngaro"). Estos gitanos se asentaron en el país a partir del siglo XV, su sedentarización se realizó en condiciones muy semejantes a las que conocieron sus primos de España, y su lengua habitual es el

húngaro. Los gitanos del segundo grupo, a los que los húngaros denominan *kolompar* o *vlax* (valacos), llegan más tarde procedentes de Rumania. Son, a veces, nómadas o seminómadas y cantan casi siempre en lengua gitana (romaní). Su música, de uso –hasta hace poco– estrictamente casero, se limita a dos géneros. El primero es la canción propiamente dicha, denominada *loki gili* (o *loki dyili*), es decir "canto lento", en la que cabe distinguir dos categorías distintas: unas estrofas líricas breves, semejantes a las coplas andaluzas, y unas baladas narrativas parecidas a los romances hispánicos. El segundo género, llamado *khelimaski gili* (canto de baile) es una música casi puramente vocal, caracterizada por una utilización rítmica de la voz a la que se llama *bögö* o *szaj bögö*, o sea "bajo vocal". Esta extraña técnica, cercana al empleo de sílabas *bol* en la parte rítmica (tala) de la música india *dhrupad*, sirve de lazo con ciertas formas de ejecución del *jaleo*, esos gritos peculiares organizados en secuencias rítmicas y destinados a acompañar el baile flamenco.

Volviendo a la *loki gili* que, por lo que hace a la melodía, es una especie de "canto largo" oriental, algunas de sus particularidades han intrigado desde hace tiempo a los musicólogos húngaros que han estudiado el tema. El interés de los húngaros por las músicas tradicionales gitanas, extrañas a su folclore, pero en simbiosis con él, se remonta a Liszt y a Béla Bartók. Más cerca de nosotros, en los años 50, un equipo de etnomusicólogos compuesto por Kamil Erdös, András Hajdu y Jozsef Vekerdi, se había propuesto aislar las características originales, *no europeas*, de estas músicas, y es evidente que su trabajo pudiera poner de relieve sus eventuales rasgos comunes con el Flamenco.

Estos rasgos son bastante numerosos, puesto que nos encontramos, en ambos casos, con una concepción oriental de la música y parece lógico descartar de entrada todas las características que se hallan en el conjunto de las músicas dichas orientales y, en consecuencia, no permiten una identificación precisa. Se trata, *grosso modo*, tomando los rasgos que pone de manifiesto Hajdu, de la concepción monódica, del predominio del ritmo libre, llamado *rubato* por los músicos europeos, de la tendencia general descendiente de la línea melódica y del aspecto modal de casi todas estas músicas venidas de Oriente.

A todos cuantos han estudiado de cerca el "canto lento" (*loki gili*) de los gitanos *rom* húngaros les han sorprendido las mismas peculiaridades: el hecho de que la sucesión de las estrofas se efectúe sin relación con el sentido de cada una –igual como en el caso de las coplas flamencas–, y el divorcio fundamental que se manifiesta entre la melodía y las letras –que ya hemos podido observar en el caso de la seguiriya–. Para quebrar la estructura métrica de la estrofa, que suele ser, como es corriente en el Flamenco, una cuarteta de versos cortos (octosílabos, a veces hexasílabos), se sirven los *rom* de "ripios", sílabas, interjecciones o exclamaciones diversas que se colocan al principio o al final del verso, así como de pausas extrañas situadas dentro de las palabras, y muy especialmente en el nivel de la penúltima sílaba del ultimo verso de cada estrofa, donde se acompañan de una fórmula melódica final muy característica.

Insisten los musicólogos en que estas peculiaridades no se encuentran en ninguna otra música de Europa central, con excepción de estos cantos gitanos. Parece tratarse de rasgos únicos, definitorios, de una especie de firma que permitiría identificar esta música y autentificarla.

Es curioso observar que hoy presenciamos la interacción entre estas músicas del grupo *rom* valaco, de uso privado, y las músicas profesionales llamadas *cíngaras* (gitanas), que tradicionalmente interpreta el grupo de los gitanos *romungro.* Así, los ritmos vocales del tipo *bögö* se han introducido en la música instrumental de las *csardas* y se puede observar, sobre todo, que la canción popular del denominado estilo *gitano,* cantada en húngaro, está calcada rigurosamente del esquema melódico de la *loki gili,* con su pausa característica sobre la penúltima sílaba y su fórmula final.

Quizá lo más extraño sea que las insólitas características de la música de los gitanos de Hungría aparezcan también, aisladas en el medio musical ambiente, en los cantes más puros y más arcaicos del repertorio flamenco: las tonás, algunas seguiriyas y soleares "primitivas", en las que la interrupción final se anticipa con mucha frecuencia sobre la segunda –o incluso la tercera– sílaba antes de la final. Con excepción de algunas alboreás (cantes de boda) de Cádiz, estos rasgos especiales no se encuentran ni en otros palos flamencos ni en el folclore andaluz. Así pues, músicas tan alejadas en el espacio y tan diferentes a primera vista como pueden ser la *loki gili* de Hungría y la toná de Andalucía presentan analogías estructurales sumamente sorprendentes. Una versión escrita no permite percibir esta semejanza del mismo modo que lo haría un ejemplo sonoro, pero puede ofrecer una idea de este fenómeno:

A) Loki gili (interpretada por Mihaly Varadi, del pueblo de Kotaj)

| | | |
|---|---|---|
| | Rat'enca na sô/vav | |
| *o ke* | numa sa gindónav; | *ke yay!* |
| *ay!* | sa pal odó gindóy, | yay! |
| *ke mama* | so dyâno te kê/rav? | |

Traducción de la copla romaní:

| | | |
|---|---|---|
| | Toíta la noche estoy sin dormir | |
| *¡oh!* | y no hago más que pensar; | *¡que ay!* |
| *¡ay!* | en eso pienso na más | *¡yay!* |
| *¡qué, mamá!* | ¿Qué es lo que voy a hacer? | |

B) Toná (debla interpretada por Antonio Mairena)

| | | |
|---|---|---|
| *Ay!* | En el barriô/ de Triana, | |
| | se escuchabâ en alta vôz: | |
| | –Pena de la viâ tiene | *¡ay qué!* |
| | to aquel que sea câ/ló. | |

Los ripios (aquí en bastardillas y separados del cuerpo de la letra) son identificables al principio y al final de los versos de cada copla. Son más numerosos en la copla romaní, pero pueden observarse determinadas semejanzas, como por ejemplo: *ke yay!* (A), y *¡ay qué!* (B). Las pausas se sitúan en ambos casos en el primer y en el tercer verso. Es en este último donde aparecen de manera casi sistemática sobre una de las últimas sílabas. En todos los casos, la pausa va seguida de la repetición de la vocal precedente y de la misma fórmula melódica final. Así puede observarse en estos dos casos:

A) kê/../erav
B) câ/../aló

Estos detalles técnicos podrían parecer insignificantes; pero, en realidad, su rareza, o más exactamente su ausencia total en el universo musical mayoritario, tanto por lo que se refiere a la *loki gili* como por lo que respecta al Flamenco, y la suma precisión de los rasgos comunes a las dos músicas son más que simples coincidencias.

**Prejuicios antigitanos e ignorancia cultural**

En medio del clima de intolerancia que divide por lo regular al mundillo flamenco en torno a interminables polémicas, estos detalles cobran importancia de símbolo. En los medios que se dicen "andalucistas", y donde se pretende insultar a los adversarios al tratarles de "gitanistas", es de buen tono afirmar, contra toda evidencia, que los gitanos son totalmente extraños a la formación del Flamenco. Los dos calificativos son ya de por sí fuente de malentendidos, puesto que las familias gitanas a las que nos estamos refiriendo son tan andaluzas como el que más. ¿No decía Lorca que había decidido llamar *gitano* a su famoso *Romancero* porque lo gitano, para él, era el elemento más representativo de Andalucía?:

> "El libro en conjunto, aunque se llama gitano, es el poema de Andalucía, y yo le llamo gitano porque el gitano es lo más elevado, lo más profundo, más aristocrático de mi país, lo más representativo de su modo de ser y el que guarda el ascua, la sangre y el alfabeto de la verdad andaluza y universal."

Tan legítimo resulta que los andaluces no gitanos reivindiquen el Flamenco a partes iguales con la comunidad gitano-andaluza, como poco glorioso afirmar que el cante flamenco no puede ser una creación auténtica de los gitanos debido a lo limitado de su creatividad, a su falta de capacidad poética, etc.

La polémica es casi tan antigua como la moda del Flamenco, pero la postura antigitana ha adquirido un tono especialmente dogmático a partir de los años cincuenta, en particular con la declaración que, en 1954, con ocasión de la publicación de la primera *Antología del Cante Flamenco,* hiciera Tomás Andrade de Silva, profesor del Real Conservatorio de Música de Madrid:

> "Al origen gitano de los cantes mayorazgos del *flamenco* ya no hay obligación de referirse, por cuanto *en la actualidad está demostrado* que los gitanos, salvo

raras excepciones, no hicieron otra cosa –lo que bien analizado es bastante– que prestar a ciertas matrices de cantes andaluces el acento de su personalidad inconfundible, al interpretarlos con auténtica genialidad casi recreadora."

Conviene subrayar la fórmula *"en la actualidad está demostrado..."*, ya que hace por sí sola las veces de demostración: no remite a ninguna referencia ni se basa en otra cosa que no sea la íntima convicción de su autor. Podría componerse todo un volumen colocando una detrás de otra las afirmaciones de este tipo, con las que los autores –a pesar de los títulos que ostentan– no hacen más que exponer a la opinión pública la fundamental ignorancia en que se encuentran sobre determinadas cuestiones.

Hay otros supuestos expertos que llegan incluso a proponer la equivalencia: *robagallinas = robamúsicas,* o a negar a los gitanos sus calidades como intérpretes. Hay que observar que estas mismas polémicas, con idénticos argumentos, se dan también en Hungría, donde algunos musicólogos no vacilan en afirmar que los gitanos, no sólo no han inventado nada, sino que, además, son músicos muy mediocres. Este paralelismo de opiniones hace constar que, en ambos países, el encuentro de unos músicos de procedencia oriental con un repertorio musical de tipo occidental ha suscitado la aparición de una música nueva, reivindicada por dos comunidades.

Va siendo hora, a estas alturas, de poner algunos puntos sobre las íes. Es evidente que todos los gitanos –de Hungría o de España– no son genios de la música. No es menos cierto que el Flamenco no podía nacer en ningún otro sitio que en Andalucía y que sería ridículo imaginar que pudiera surgir de manera espontánea en los suburbios de Viena, de Varsovia o de Budapest. En cambio, en la actualidad, los argumentos y las pruebas –históricas y musicológicas– de que disponemos son suficientes para desmentir sin esfuerzo a quienes, por ejemplo, afirman que, a su llegada a Europa en el siglo XV, los gitanos no poseían la más mínima tradición musical, o que hoy son todos por completo ineptos hasta para una ínfima creación artística.

Es evidente que la mayor parte de los autores –entre los que son muy escasos los musicólogos– que han contribuido a la enorme bibliografía de la que se dispone hoy sobre el Flamenco, no tenían prácticamente ningún conocimiento de otras músicas gitanas. Algunos de ellos habían escuchado músicas "profesionales" de Europa Central, como la música instrumental de cabaret que se toca en Hungría, a la que se llama *cíngara* (gitana) y que es evidente que no tiene ninguna relación con la música vocal de Andalucía conocida como *flamenca.* Perc todos ignoraban la existencia del repertorio privado de los grupos rom no profesionales a los que nos hemos referido. De ahí su convicción de que los gitanos, en general, no hacían más que imitar las músicas locales, carecían de toda tradición musical propia y eran, en definitiva, incapaces de toda forma de creación en este campo.

Ya se sabe que la ignorancia es la madre de todos los prejuicios racistas. Es ella la que ha permitido que, en relación con los gitanos, se desarrollasen sentimientos diametralmente opuestos, sentimientos que han llegado a ser indisociables y complemen-

tarios: la atracción y el rechazo, la fascinación y el odio. Es por ignorancia por lo que se han atribuido a este pueblo unas costumbres disolutas –significativo error para quien conozca la rigidez de sus leyes morales–, que se les haya acusado de toda clase de crímenes, desde el robo de niños hasta el canibalismo, y también que se les haya mitificado hasta hacer de ellos los supervivientes de un paraíso perdido de armonía natural, alegría de vivir y libertad sin límites. Estos mitos contradictorios coexisten desde el principio y se han perpetuado hasta nuestros días. Enmascaran la realidad hasta tal punto que seguimos ignorándolo casi todo de una gente que podemos encontrarnos a diario en la calle o con la que acaso compartimos el mismo barrio.

En lo que se refiere al Flamenco y a Andalucía, la cuestión es compleja y no siempre se asimila a un problema de racismo ordinario. En el meollo de lo que puede considerarse "la cuna del Arte Flamenco", en Jerez de la Frontera y en numerosas localidades de esta región de la Baja Andalucía, el cante es esencialmente gitano, con alguna escasa excepción, la más famosa de las cuales es la de Antonio Chacón, de padres desconocidos según su partida de bautismo, pero reconocido por un zapatero payo, el cual le dio su nombre y se esforzó por contrariar una vocación precoz por un arte tantas veces desprestigiado en razón de sus orígenes. Los modelos de Chacón eran artistas gitanos, como Enrique "El Mellizo" y Curro Durse, y otro payo genial, Silverio Franconetti, cuya irresistible pasión por el cante, revelada en una fragua gitana de Morón, se vio asimismo contrariada por su padre, un italiano, oficial de la guardia valona. En resumen, en Jerez, por ejemplo, el Flamenco es gitano y es un asunto de familia. Casi todos los cantaores actuales proceden de famosas "dinastías" de artistas, o tienen antecedentes flamencos a los que referirse –profesionales o no–, tan lejanos como sea capaz de remontarse la memoria de su linaje. Todos ellos afirman que llevan su arte en las venas, que esa particularidad la reconocen todos sus conciudadanos y que jamás han conocido la menor manifestación de racismo en su pueblo.

La mayor parte de los malentendidos entre payos y gitanos se relacionan con la cuestión de los orígenes y de la antigüedad del Flamenco. Los autores que han tratado el problema suelen reconocer que la aparición de este arte singular no remonta mucho más allá del siglo XIX, sin descartar la posibilidad de unas fuentes lejanas relacionadas con las diversas culturas musicales que se sucedieron en el solar andaluz. Muchos evocan a los moros, los judíos y hasta los bizantinos. El papel de los gitanos, valorado por algunos, se halla reducido y hasta negado por otros. En cuanto a los africanos, tan presentes en la Andalucía de los siglos XVI y XVII, quedan olvidados casi siempre.

La alusión a la tesis bizantina, basada en una confusión del músico y musicólogo catalán Felip Pedrell entre la liturgia de Bizancio y el rito español primitivo, al que se llama *hispánico* o, a veces, *mozárabe,* suprimido por Gregorio VI en el siglo XI y reconstituido cuatro siglos más tarde, sin bases serias, por el cardenal Jiménez de Cisneros, la utiliza Manuel de Falla en su exposición de 1922, en unas circunstancias en las que se trataba de convencer a la opinión y a las autoridades de Granada de que una música tan despreciada como el Flamenco podía proceder de noble estirpe. La tesis de las influen-

cias judías, defendida en 1930 por Máximo José Kahn, alias Medina Azara, en la *Revista de Occidente,* la refutó, en 1966, el musicólogo Hipólito Rossy, en su libro *Teoría del Cante Jondo,* con una argumentación documentada y decisiva. Basta por lo demás con escuchar los cantos sefarditas que han transmitido hasta nuestros días los judíos expulsados de España en 1492 –y en especial sus versiones de los romances– para comprobar que toda comparación con el Flamenco está excluida. En cuanto a la influencia árabe, rechazada por el maestro Pedrell, merecería en la actualidad una importante revisión, ya que la leyenda de Ziryâb se debe, en mayor parte, a la imaginación de un historiador de Tlemcen, Al-Maqqari, que escribe su panegírico en el siglo XVII, o sea ocho siglos después. El libro de Al-Maqqari es conocido desde mediados del siglo XIX, pero el descubrimiento más reciente de la obra de un historiador y lexicógrafo tunecino, Al-Tîfâshî, nos proporciona una visión más verosímil de la historia musical de Al Andalus. Lejos de ser la obra exclusiva de un músico genial venido de Bagdad, la música andalusí sacaría su riqueza de los intercambios culturales diversos realizados en España. Las jarchas –ya aludidas–, estas coplillas populares que servían de estribillo final a las moaxajas, que, muchas veces, se tomaban del folclore autóctono y se escribían en lengua romance (mozárabe) salpicada de palabras árabes, son testimonios elocuentes del bilingüismo de la Andalucía musulmana y del intercambio musical que se producía a diario. Es imposible imaginar, en efecto, que los autores que componían las moaxajas, estos grandes poemas hechos para ser cantados con acompañamiento instrumental, tomaran sólo las palabras de la jarcha final y se olvidaran de la música.

En su exposición de 1922, *El Cante Jondo (canto primitivo andaluz),* a la hora de la verdad, después de evocar los nobles parentescos, Manuel de Falla no vacila en nombrar a los artífices malditos:

> "Pero, a más del elemento litúrgico bizantino y del elemento árabe, hay en el canto de la siguiriya formas y caracteres independientes, en cierto modo, de los primitivos cantos sagrados cristianos y de la música de los moros de Granada. ¿De dónde provienen? A nuestro juicio, de las tribus gitanas que en el siglo XV se establecen en España, vienen a Granada, donde viven por lo común a extramuros de la ciudad, se acercan espiritualmente al pueblo dando origen a que se les designe con un nombre que delata cómo se los incorpora a la vida civil, castellanos nuevos, y así quedan diferenciados de aquellos otros de su raza en quienes perdura el espíritu nómada y son llamados gitanos bravíos.
>
> Y estas tribus venidas –según la hipótesis histórica– del Oriente, son las que, a nuestro juicio, dan al cante andaluz la nueva modalidad en que consiste el "cante jondo"; es este el resultante de los factores señalados; no es la obra exclusiva de ninguno de los pueblos que colaboran a su formación; es el fondo primigénico andaluz el que funde y forma una nueva modalidad musical con las aportaciones que ha recibido.
>
> Mas el valor de lo antes dicho se esclarecerá si analizamos los rasgos musicales que distinguen al cante jondo."

Curiosamente, en el análisis que sigue bajo el título: "Coincidencias con los cantos primitivos de Oriente", ya no se trata de los moros ni de los bizantinos, sino del "Oriente", y más concretamente de "la India". La posteridad no ha conservado del mensaje de Manuel de Falla sino lo que le pudo oír. Ha recordado a bizantinos y árabes y se ha esforzado por dejar al margen a los gitanos, limitando su aportación al simple papel de intérpretes. Ha pasado de puntillas por la exposición que acabamos de evocar, a la que sin duda se ha considerado demasiado técnica o, sencillamente, demasiado "gitanista". Así es como, después de tres cuartos de siglo, todas las obras que se publican sobre el Flamenco vuelven a tomar los mismos temas, reproducen idénticos clichés, incurren a menudo en los mismos errores, sin tomarse la molestia de someter a crítica, ni tampoco de reforzar, las hipótesis de base, que se admiten de una vez por todas cual dogmáticas verdades.

**A modo de resumen**

Los orígenes del Flamenco corren el riesgo de seguir envueltos en el misterio por mucho tiempo, debido a las circunstancias de su gestación y a la repugnancia de los musicólogos a detenerse en esta cuestión. Mientras los únicos esfuerzos que se hacen en este campo no tengan otra finalidad que la de dejar despiadadamente fuera de juego a una determinada comunidad, nuestros conocimientos no tendrán la menor oportunidad de progresar. Lo que antecede no es gran cosa; se trata únicamente de recordar el estado de esos conocimientos en el momento actual y de delimitar los datos esenciales del problema. He aquí, en resumen, estos datos:

1. Ni los bizantinos ni los judíos tienen mucho que ver con el Flamenco.
2. El problema de las influencias árabes dista de estar resuelto. Los intercambios entre la música árabe y la música popular andaluza, que se produjeron durante los siete siglos de presencia musulmana en Andalucía, son perceptibles todavía hoy en lo que queda de las moaxajas primitivas, tras muchos siglos de transmisión oral en lo referente a la música, y en lo que el folclore andaluz tiene de más significativo al respecto: las pandas de verdiales.
3. Parece vano, a priori, investigar las coincidencias entre una música árabe en mayor parte desconocida y que desaparece en España en el curso del siglo XVI, y otra que hace su aparición entre los gitanos de la Baja Andalucía al menos dos siglos más tarde. Resulta casi tan absurdo como buscar etimologías árabes para la palabra flamenco, que no empieza a utilizarse para designar a esta música hasta el siglo XIX.
4. Cualquier rasgo común de la música árabe y del Flamenco que no pueda encontrarse asimismo en el folclore andaluz más tradicional sólo puede explicarse asumiendo la intervención de otros factores.
5. De entre estos factores, el más plausible es el papel de los gitanos, ya sea porque hayan aportado a España unos rasgos originales desde la India o desde Irán

–fuentes también de la música árabe–, como tiende a demostrar Manuel de Falla, ya sea porque los han encontrado sobre el terreno y los han preservado de su total desaparición, ya sea –hipótesis más probable– porque han reelaborado a su manera los vestigios del pasado oriental de Andalucía. Sea como fuere, la aparición de un fenómeno tan singular como el Flamenco –islote de música oriental aislado en medio de un océano cultural de Occidente– no puede entenderse sin la activa participación de los gitanos, ni sin la presencia de una Andalucía eternamente dividida entre dos culturas, que su peculiar genio, secundado por la extraordinaria facultad de adaptación de la comunidad gitana, ha terminado por armonizar.

**Nota**

(1) Leblon, B.: *Les Gitans dans la littérature espagnole.* Toulouse; France-Ibérie Recherche, 1982.

*Les Gitans d'Espagne: le prix de la différence.* Paris: Presses Universitaires de France. 1985 (Trad. española en Gedisa, 1993).

*El cante flamenco. Entre las músicas gitanas y las tradiciones andaluzas.* Madrid. Ed. Cinterco. 1991.

*Gypsies and flamenco: the emergence of the art of flamenco in Andalusia* (traducido del francés). Hatfield, UK.: University of Hertfordshire Press, 1995.

Demófilo. Revista de cultura tradicional de Andalucía, núm. 30 (1999)

# LOS GITANOS EN LA CULTURA ESPAÑOLA: UNA PERSPECTIVA HISTÓRICA Y FILOLÓGICA DIFERENTE

Miguel ROPERO NÚÑEZ
Universidad de Sevilla

**Resumen**

*La finalidad principal de este artículo es ofrecer, junto a la descripción objetiva de las aportaciones léxicas del caló a la lengua española, una perspectiva histórica diferente en el análisis de la presencia de los gitanos en España, abandonando el tópico de que se trata de un pueblo vago y maleante que no ha aportado nada a la sociedad en la que vive. Los gitanos han aportado al habla y cultura andaluza numerosos términos y expresiones que constituyen hoy una parte viva del tesoro léxico andaluz y un aspecto valioso del patrimonio lingüístico y cultural de Andalucía. El origen y etimología de estos gitanismos incorporados a las hablas andaluzas y a la lengua española deben ser más y mejor estudiados y divulgados; debe también clasificarse de forma más coherente y exacta su adscripción a diferentes tipos de lenguaje (popular, familiar, vulgar, germanía), pues muchos de los gitanismos son términos usados por personas cultas y no cultas en diferentes situaciones sociolingüísticas, por lo que no debe reducírseles a germanía, sino considerarlos propios de un registro coloquial.*

* * *

## Los gitanos han enriquecido a la cultura española

La finalidad principal de este artículo es ofrecer, junto a la descripción objetiva de las aportaciones léxicas del caló a la lengua española, una actitud y una perspectiva histórica diferente en el análisis de la presencia de los gitanos en España, en la que los calés aparecen normalmente como *mangantes* (del caló *mangar* 'pedir', 'robar').

En un breve recorrido por la historia de los gitanos en España, podemos constatar, en efecto, esa actitud y esa visión tan negativa acerca del pueblo gitano, siempre incomprendido, perseguido y despreciado. Normalmente se les ha tratado como ladrones, y su lengua, el romanó-caló, se ha identificado o confundido con la jerga de los delincuentes. Los siguientes textos y documentos confirman esos prejuicios y tópicos, muchas veces auténticos insultos contra los gitanos españoles.

Citaremos en primer lugar un fragmento del "Discurso de la expulsión de los Gitanos" del doctor don Sancho de Moncada, incluido en el libro *Romances de Germanía,* publicado en 1779:

> "(...) y la cierta opinión es que los que andan en España no son Gitanos, sino enxambres de Zánganos, y hombres ateos, y in ley ni Religión alguna (...), toman el Gitanismo por nuevo modo de vida, la cual consiste en andar en tropas vagando y robando" (1).

Esta idea de que los gitanos son españoles del hampa, rufianes y ladrones, debió de estar muy generalizada durante los siglos XVI y XVII, a juzgar por lo ordenado en las Cortes de 1619, en la Condición 49:

> "Y que no puedan usar del trage, lengua y nombre de Gitanos y Gitanas, sino que pues no lo son de nación, quede este nombre y uso perpetuamente confundido y olvidado" (2).

Miguel de Cervantes, en *La Gitanilla,* publicada en 1613, recoge igualmente esta idea y perpetúa el tópico de que los gitanos son ladrones por naturaleza:

> "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 y molientes" (3).

De todos modos, no es Cervantes el creador del tópico. Dos años antes de la publicación de *La Gitanilla,* Sebastián de Covarrubias ya recoge en 1611 los mismos prejuicios sobre los gitanos en su *Tesoro de la lengua castellana o española.* Dice en la entrada *gitano:*

> "Esta es una gente perdida y vagamunda (sic), inquieta, engañadora, embustidora (...) y fuera de ser ladrones manifiestos, que roban en el campo y en el poblado (...). En España los castigan severamente, y echan a los hombres a galeras, si no arraygan y avezinan en alguna parte" (4).

La Real Academia Española, en el *Diccionario de Autoridades,* en 1732, y en las primeras ediciones del *DRAE,* recoge también estas ideas y estereotipos en la entrada *gitano, na:*

> "Cierta classe de gentes, que afectando ser de Egypto, en ninguna parte tienen domicilio, y andan siempre vagueando. Engañan a los incautos (...). Su trato es vender y trocar borricos y otras béstias, y á vueltas de todo hurtan con grande arte y sutiliza" (5).

En la duodécima edición de 1884, por ejemplo, caló se define como "jerga que hablan los rufianes y gitanos" y *germanía:* "jerga o manera de hablar de los gitanos, o de ladrones y rufianes". Julio Casares (1969) propuso eliminar de la definición de *germanía* "el lenguaje de los gitanos" (6). La propuesta fue aceptada por la RAE y, a partir de la decimoctava edición del *DRAE,* se distingue justamente entre *germanía y caló.* Sin embargo, en la última edición, la vigésima primera de 1992, pervive todavía, afortunadamente en muy pocos casos: *Menda,* pág. 958; *Naja,* pág. 1009; *Pañí,* pág. 1077 y *Pinrel,* pág. 1138, esa identificación del caló, el dialecto de los gitanos españoles, con la germanía, jerga o manera de hablar de ladrones y rufianes.

A este cúmulo de prejuicios y sambenitos, generados durante siglos, como hemos visto, hay que añadir en la actualidad la imagen, igualmente muy negativa, que de los gitanos nos ofrecen continuamente los medios de comunicación, en los que los términos *gitano, de raza gitana,* suelen aparecer siempre en contextos delincuenciales, reyertas y conflictos (7).

Este tratamiento (en la historia, en la literatura y en los medios de comunicación) tan parcial y, por lo tanto injusto, no refleja con rigor científico ni objetividad la compleja realidad histórica y cultural del pueblo gitano. Con este artículo pretendo, como escribía al principio, romper con esa actitud o perspectiva histórica en la que siempre los gitanos figuran como "mangantes". Durante los muchos años que llevo estudiando la lengua y cultura gitanas, junto a los aspectos negativos, siempre he descubierto *aportaciones.* Estas investigaciones a mí me han ofrecido datos y argumentos, que me obligan a adoptar perspectivas muy contrarias al tópico en que los gitanos apararecen en contextos negativos y delincuenciales.

Los gitanos, por supuesto, como los individuos que integran cualquier otro pueblo o comunidad, pueden crear conflictos y cometer acciones delictivas; pueden, naturalmente, beneficiarse de la sociedad en la que viven; pero también (esta es la perspectiva que a mí me gustaría resaltar) han aportado y enriquecido mucho a todos los países en los que se han asentado.

Por lo que se refiere a España y, sobre todo, a Andalucía, los gitanos, como veremos detenidamente más adelante, han enriquecido a la lengua española y a las hablas andaluzas con abundantes préstamos léxicos, que son un precioso tesoro de nuestro patrimonio lingüístico y cultural. Pero no solamente el pueblo gitano ha enriquecido a la sociedad española en el ámbito lingüístico, también ha aportado mucho al mundo del arte y de los oficios, de la música, del baile, de las fiestas y costumbres populares. Por ejemplo, a la fiesta nacional, al mundo de los toros, le faltaría personalidad, gracia, duende, sin las aportaciones de los toreros gitanos; el flamenco, uno de los valores culturales más ricos de nuestra tierra, es impensable sin la aportación gitana. Casi un 30% de las palabras de los cantes flamencos son de origen gitano. Este léxico caló, las letras de los cantes, son la expresión más genuina del sentimiento del pueblo gitano-andaluz y de su hablar característico. Dentro de su sencillez y estilo directo, los cantes gitanos son de una extraordinaria belleza literaria, y transmiten la riquísima cultura oral gitana, con valores trascendentales como el amor por la justicia y la libertad, el respeto a los mayores, la importancia de la madre en el seno de la familia, la reivindicación de la fidelidad, la amistad y el amor, que no deben nacer del interés ni del dinero, etc.

Junto a estas aportaciones léxicas y temáticas al mundo del flamenco, hay que añadir otro aspecto importante, que caracteriza también al arte gitano-andaluz: el flamenco tiene una dimensión existencial y refleja una cosmovisión gitana y andaluza. Uno de los mejores especialistas sobre la historia de los gitanos españoles, el profesor Bernard Leblon, sintetiza estas ideas de forma admirable en su libro *El cante flamenco. Entre las músicas gitanas y las tradiciones andaluzas:*

> "Lo mismo que *mozárabe* quería decir *arabizado, flamenco* significa *agitanado. Flamenco* no es tan sólo un nombre para designar un cante, es una visión del mundo, una filosofía, un arte de vivir. (...) Ser flamenco, hoy, ya no es lo mismo que agitanarse; es hacer suya una cultura, una visión del mundo y un estilo de vida que no tendría sentido si no se hubiese producido el encuentro histórico entre andaluces y gitanos" (8).

En este texto ya se resaltan justamente los aspectos tan valiosos y enriquecedores que nacen de las mutuas influencias entre la cultura andaluza y gitana. Es la perspectiva que yo he querido exponer y defender desde el principio y la primera conclusión de este capítulo.

**El romanó-caló, la lengua de los gitanos españoles**

Sobre el origen de los gitanos, sobre su historia, sus costumbres, su cultura y su lengua existen bastantes publicaciones. Pero, en muchos casos, esta bibliografía carece de rigor científico, ya que, unas veces, se trata de estudios carentes de planteamientos teóricos y metodológicos bien elaborados, y otras veces, son historias o leyendas de carácter fantástico. Por estas razones, disponemos de pocas fuentes documentales fiables sobre la historia de los gitanos y, menos aún, sobre su lengua. Como dice J.P. Clébert (1965) en su libro *Los gitanos:*

> "Se tienen más informaciones sobre las costumbres y hábitos de los últimos treinta indios alacalufes que sobre el origen y tipo de vida de estos bohemios con los que nos codeamos desde la infancia" (9).

Existen, sin embargo, razones que pueden justificar, en parte, esta carencia de una sólida investigación sobre la lengua e historia de los gitanos españoles. Debemos tener en cuenta, en primer lugar, que la cultura gitana es fundamentalmente una cultura de *tradición oral* y, por tanto, posee escasos documentos y textos escritos. Además, los gitanos suelen ocultar sus ritos y costumbres a los payos.

Por otra parte, casi todos los aspectos relacionados con el mundo gitano, como ya hemos visto, se han mirado con cierto desprecio y recelo, sobre todo en los medios intelectuales españoles. A pesar de estas limitaciones, los estudios filológicos, sobre todo, ofrecen datos evidentes sobre el origen de los gitanos y su lengua, como veremos a continuación.

La lengua de los gitanos se conoce con el nombre de romanó (*chipí romaní,* en el género femenino). La lengua *romaní* es de origen indio y está emparentada con el sánscrito y demás dialectos indostánicos. El *caló* (*a chipí callí,* en femenino), que es el lenguaje característico de los gitanos españoles, constituye una variedad dentro de estos dialectos, aunque presenta bastantes rasgos originales debido a la influencia de las distintas lenguas de los países por donde fueron pasando los gitanos hasta llegar a España. Una vez en España, la influencia de la lengua española ha sido tan grande, que

en la actualidad la mayoría de los gitanos ha adoptado la fonética, la morfosintaxis e incluso el léxico del español, conservando tan sólo algunas formas gramaticales y un considerable repertorio de palabras y expresiones lexicalizadas, muchas de las cuales, como constataremos en este trabajo, han pasado a las hablas andaluzas y a la lengua española. El caló también recibió la influencia de la germanía, el lenguaje del hampa. En los siglos XVI y XVII, cuando la germanía tenía gran vitalidad, los gitanos adoptaron algunos de sus términos. Más tarde, al perder fuerza e importancia la germanía, fueron los hampones y maleantes quienes recurrieron al caló para comunicarse entre ellos, adoptando gran número de gitanismos. Estas mutuas influencias entre la germanía y el caló, junto con otros factores que estudiaremos en el capítulo próximo, son los que han originado el que se confunda en la actualidad la lengua de los gitanos con la jerga de los delincuentes.

El caló, como lengua natural de los gitanos españoles, apenas se usa en la actualidad. Aunque existen compendios de gramáticas gitanas y varios diccionarios del caló, son muy pocos los gitanos que conocen y hablan su lengua. Sólo los más ancianos y algunos jóvenes, que conscientemente quieren mantener viva la cultura gitana, estudian y emplean el caló.

El uso del caló, como medio de comunicación entre gitanos, antes frecuente en las ferias (tratos, venta de caballerías, venta de telas y antigüedades, etc.) o en el trabajo temporal en el campo, está desapareciendo. En las escuelas que acogen niños gitanos, salvo raras excepciones, no se estudia ni se emplea el caló. Solamente en el reducido ámbito del hogar gitano se sigue empleando, y no de forma general, un pequeño repertorio de palabras gitanas. Por eso, en la actualidad se debe entender por caló solamente esos elementos léxicos que los gitanos españoles conservan de la antigua lengua romaní.

## Los préstamos del caló: un aspecto marginado de la lexicología histórica

Al investigar la configuración histórica de la Lengua Española, encontramos una fuente importante y problemática de préstamos léxicos, sobre todo en las hablas andaluzas y en el español popular y coloquial, cuyo origen y significado radica en el caló, la lengua de los gitanos. En efecto, las mutuas relaciones entre la lengua de los gitanos y el español plantean una serie de problemas en el campo de la lingüística que, como dice Carlos Clavería (10) es necesario estudiar detenidamente, junto a las demás manifestaciones del argot español:

> "Sólo estudios lingüísticos monográficos podrán aclararnos problemas de etimología y origen y permitirán en el futuro caracterizar las distintas capas del fondo 'argótico' del español popular" (11).

Una parcela importante de las hablas andaluzas y del español popular es, sin duda, la constituida por el léxico del lenguaje flamenco, formado por la mezcla de elementos gitanos y andaluces, junto a unas pocas palabras del lenguaje de la germanía.

El flamenco, además, junto con el argot de los delincuentes, ha sido el principal medio de propagación de gitanismos. Así lo dice expresamente uno de los más rigurosos investigadores sobre los gitanismos del español:

> "Es un hecho que las voces de origen gitano son un elemento constitutivo de la lengua general nada despreciable, aunque resulte un poco difícil determinar qué gitanismos fueron, durante largo tiempo, únicamente términos del argot delincuente o carcelario, antes de pasar a la lengua común, o cuáles se incorporaron directamente al lenguaje popular español a través del dialecto andaluz y al calor de la moda flamenca" (12).

Existe, en efecto, un buen número de palabras gitano-andaluzas, muchas de ellas recogidas en el *DRAE,* cuyo origen y valor semántico auténtico radica en ese complejo fenómeno denominado "flamenco". A este léxico gitano y flamenco, a pesar de que se usa con frecuencia en el habla popular andaluza y en el lenguaje coloquial español, no se le ha prestado la atención que se merece ni se le han dedicado estudios científicos rigurosos, porque se le ha tratado casi siempre con cierto desprecio y superficialidad, sobre todo en los medios intelectuales y universitarios.

Contamos, sin embargo, con el testimonio de algunos folcloristas y filólogos, como, por ejemplo, Antonio Machado y Álvarez "Demófilo", Hugo Schuchardt, Max Laopold Wagner, Carlos Clavería, José Luis Alonso, Miguel Casas y otros, que han tenido conciencia de la importancia de este léxico y de su trascendencia en los usos lingüísticos de los españoles. Carlos Clavería, en sus *Estudios sobre los gitanismos del español,* resume estupendamente las ideas que vengo exponiendo:

> "Es un hecho real la importancia del elemento gitano en la lengua española y la necesidad de que la Lexicología lo estudie y ordene científicamente" (13).

Así pues, el léxico caló ha traspasado los límites del grupo minoritario de los gitanos y ha arraigado profundamente en las hablas andaluzas y en el lenguaje popular español. Sin embargo, por lo que se refiere al origen de este léxico gitano y a la terminología para designarlo y clasificarlo, existe bastante confusión y hay conceptos muy equivocados.

Normalmente, el hispanohablante que emplea o escucha algunos de estos términos gitanos desconoce su origen y los identifica con otros vocablos propios de la germanía o con palabras características del argot de la delincuencia actual. Otras veces duda si se trata de un término de origen gitano o de una palabra "malsonante", vulgar o si es un término característico del lenguaje popular andaluz.

Rafael Salillas, uno de los autores que con mayor detenimiento ha estudiado el lenguaje de los delincuentes españoles, ha señalado la contaminación que se ha producido entre la lengua de los gitanos y el argot de los delincuentes (14). Estas mutuas influencias entre ambos lenguajes han llevado con frecuencia a confusiones en el terreno de los conceptos y a imprecisiones en la terminología lingüística para designar las

distintas manifestaciones del argot. La terminología actual, como reconocen Julio Casares y Carlos Clavería, es, en efecto, incompleta y anticuada:

> "En español, la existencia de una serie de voces antiguas como *jerigonza, germanía, jácara, jacarandina, jerga,* y de la más moderna caló, para designar el lenguaje de los maleantes, complica aún más la terminología, porque a esas voces se ha recurrido arbitrariamente, o sin demasiado rigor, refiriéndolas lo mismo a lenguajes especiales de grupos sociales que no tenían que ver con el hampa, que al vocabulario popular" (15).

Por lo que se refiere a *germanía* y *caló,* en general se han identificado: el lenguaje de germanía se ha confundido durante muchos años con la lengua de los gitanos y el caló con el argot de los delincuentes. Esta confusión conceptual y terminológica entre *germanía* y *caló* la podemos constatar en casi todos los diccionarios y en casi todas las obras dedicadas al estudio del léxico de los delincuentes.

Rafael Salillas, por ejemplo, en su obra *El delincuente español,* considera que la germanía actual y el caló son, en la práctica, la misma realidad:

> "El inglés tiene su cant, el francés su argot, el español su germanía y actualmente su caló" (16).

Igualmente, Luis Besses, en su *Diccionario de argot español,* confunde la lengua de los gitanos con la jerga de los delincuentes. El subtítulo de su *Diccionario* lo dice expresamente: *Diccionario de argot español o lenguaje jergal gitano, delincuente, profesional y popular* (17).

El mismo *DRAE,* ya lo hemos denunciado en el primer capítulo de este trabajo, ha venido confundiendo, desde sus primeras ediciones, el lenguaje de los malhechores y rufianes con la lengua de los gitanos. Así, en la primera edición, *jerigonza* o *germanía* es definida como "el dialecto o manera de hablar que usan los gitanos, ladrones y rufianes, para no ser entendidos, adaptando las voces comunes a sus conceptos particulares".

En la edición de 1884 (la duodécima, y en las sucesivas hasta la decimoctava de 1956) ya se recoge el término *caló,* pero se define equivocadamente: *caló:* "jerga que hablan los rufianes y gitanos" y la *germanía:* "jerga o manera de hablar de los gitanos o de ladrones y rufianes, usada por ellos solos y compuesta de voces del idioma castellano con significación distinta de la genuina y verdadera, y de otros muchos vocablos de formación caprichosa o de origen desconocido o dudoso".

J. García Ramos, en un informe monográfico sobre el lenguaje actual de los maleantes españoles, editado por la Dirección General de la Policía, confirma también esta identificación del argot de los delincuentes con el caló:

> "Los delincuentes profesionales ven en la enigmática e incomprensible lengua gitana un vocabulario críptico que les puede servir para mantener ocultas sus

> conversaciones, por eso recogen del caló casi todo el léxico relacionado con su mundo criminológico y denominan a su 'argot' *el caló.* Tenemos, como testimonio documental, el *Vocabulario ilustrado del caló delincuente,* de Pedro Serrano, comisario del Cuerpo General de Policía" (18).

Teniendo en cuenta estos datos, sólo coincido en parte con el profesor José Luis Alonso Hernández cuando afirma:

> "No hace tantos años, la confusión entre *germanía* y *caló* era moneda corriente (...) Hoy la confusión entre *germanía* y *caló* ha desaparecido, aunque se reconoce que ha podido haber una interrelación entre ambos" (19).

Esta confusión, en efecto, puede haber desaparecido entre los especialistas que han estudiado con rigor el léxico del marginalismo y el léxico de los maleantes españoles (20).

Para mí también están claramente diferenciados teóricamente estos conceptos y su terminología. Así lo intenté demostrar en mi libro *El léxico caló en el lenguaje del cante flamenco* (21).

Pero esta clara delimitación se da en el mundo de algunos especialistas. En la mayoría de los diccionarios o vocabularios divulgativos y en los mismos usuarios de la lengua, la confusión conceptual y terminológica entre caló y lenguaje de los delincuentes persiste todavía hoy. Valga como ejemplo la siguiente cita de un diccionario de argot español reciente, el de Víctor León:

> "No obstante, debido a la confusión de significados que se produce al designar con el mismo término el lenguaje de los gitanos y el de los maleantes, muchos autores han preferido llamar a este último germanía moderna, caló jergal, caló delincuente, argot, jerga de la delincuencia, etc. Entre quienes lo hablan suele designarse, sin embargo, como caló y caliente" (22).

El hecho de que existan influencias mutuas entre estos diferentes lenguajes en contacto no justifica que se les identifique o confunda. Desde un punto de vista científico, filológico e histórico, no pueden ni deben confundirse la germanía ni el argot de la delincuencia actual con el caló. Como muy bien han demostrado Carlos Clavería, Julio Casares y otros autores de prestigio, la lengua de los gitanos, de origen indostánico, emparentada con el sánscrito y conocida en España con el nombre de caló, nada tiene que ver en sus orígenes con la vieja germanía castellana (23).

**Aportaciones léxicas gitanas a la cultura andaluza**

Hasta ahora he intentado demostrar, de forma general y teórica, cómo el pueblo gitano ha enriquecido a las comunidades con las que se ha relacionado y convivido. En Andalucía también ha existido un rico intercambio lingüístico y cultural entre andaluces y gitanos.

A continuación voy a describir, de forma práctica y con ejemplos, cómo la lengua y la cultura de los gitanos ha ejercido una importante influencia sobre el habla y la cultura andaluza. Para lograr este objetivo, haré un estudio sistemático de los elementos léxicos gitanos presentes:

1. En las letras de los cantes flamencos
2. En el *Vocabulario Andaluz* (*VA*) de Antonio Alcalá Venceslada (24).

En primer lugar, al estudiar la presencia del léxico caló y su temática en las letras de los cantes, comprobaremos cómo la lengua y cultura gitanas han jugado un papel destacado en la configuración histórica del flamenco, uno de los valores más ricos y admirables de la cultura andaluza.

En segundo lugar, considero que el *Vocabulario Andaluz* de Antonio Alcalá Venceslada puede ser una buena referencia para comprobar cómo el léxico caló ha arraigado profundamente en el habla popular andaluza, ya que es el vocabulario andaluz más prestigioso e incluso está publicado por la Real Academia Española. En muchos casos, este léxico gitano presente en el *VA* es usado también por hablantes de nivel culto, como muy bien lo ha documentado Antonio Alcalá Venceslada (por ejemplo, la palabra *jindama*). Incluso, como tendremos ocasión de constatar, muchos escritores utilizan palabras de origen gitano en sus producciones literarias.

*El léxico caló en las letras de los cantes flamencos*

1. ABELAR: venir
2. (S)ACAIS: ojos
3. ARAQUERAR, NAQUERAR: hablar, llamar
4. BAES: manos
5. BAJAÑÍ: guitarra
6. BALEBÁ: tocino
7. BARBI: airoso, gallardo, guapo
8. BARIL: bueno, excelente (BARÓ, BARÉ, BARÍ: grande)
9. BATA: madre; BATO: padre
10. BRACÓ: carnero
11. CALÓ, CALÉ, CALLÍ (CAÑÍ): gitano.
    CALORRÓ, CALORRÉ, CALORRÍ, variante morfológica de CALÓ.
12. CAMBRÍ: preñada
13. CAMELAR: querer, amar, enamorar, cortejar, engatusar.
    CAMELO: engaño
14. CANGRÍ: iglesia

15. COCAL: hueso
16. CURRELAR: trabajar
17. CHAVAL, CHAVEA: niño, muchacho (CHAVÓ, CHAVÉ, CHAVÍ)
18. CHACHIPÉ, CHIPÉN: superior
19. CHALAR: ir, enloquecer
20. CHAMUYAR: hablar
21. CHANELAR: entender
22. CHINEL: alguacil, guardia
23. CHINORRÓ, CHINORRÉ, CHINORRÍ. CHORREL: niño, hijo pequeño
24. CHUNGAMENTE: malamente; CHUNGO: malo
25. DEBEL, UNDEBEL, UN DIBÉ: Dios
    DEBLA: Diosa
26. DIÑAR: dar. ENDIÑAR: dar con violencia.
27. DICAR: ver. DIQUELAR: ver, entender. ENDICAR: ver
28. DUCAS, DUQUELAS, DUQUITAS, DUQUIYAS: penas, fatigas
29. ERAY, GERÁ, JERE: hombre (no gitano). Guardia
30. ESPARRABAR (ASPARABAR): romper (romper el ritmo en el acompañamiento del cante)
31. ESTARIBÉ, ESTARIBEL: cárcel
32. GACHÓ, GACHÉ, GACHÍ: individuo no gitano, payo
33. GILI (JILÍ, JILÉ): bobo, tonto
34. JACHARES (ACHARES): celos, tormentos, penas
35. JALAR: comer con mucho apetito
36. JARA: onza de oro
37. JIÑAR: cagar
38. JUNCAL: gallardo, garboso
39. JUNDUNAR, UNDUNAR: soldado, guardia
40. LIBANÓ, LIBANAÓ: escribano
41. LILILÓ: tonto, alelado
42. MANGAR: pedir
43. MANGUE: me, mi
44. MANRÓ: pan
45. MARAR, MARELAR: matar
46. MENDA: yo, mi persona
47. MENGUE: diablo

48. MERAR: morir. MULÉ: muerte (*dar mulé*)
49. NAJARSE: marcharse, huir, escapar (*salir de naja*)
50. NICABAR: robar
51. PAÑÍ: agua
52. PAPIRO, PAPIRES: papel, documentos
53. PARNÉ: dinero
54. PENAR: decir
55. PINCHARAR: conocer, percibir
56. PINREL: pie. LOS PINRELES: los pies
57. PIRAR: ir, escapar
58. PIRÍ: olla, puchero, comida
59. PUCHAR: contar, decir
60. SANDUNGA: garbo, gracia, salero
61. SINAR, SINELAR: ser, estar
62. TERELAR: tener

*Probable origen caló*

63. CLISOS: ojos
64. GARLOCHÍ: corazón
65. GUIYAR: ir. (*guiyárselas:* irse)

*Posibles neologismos gitanos, préstamos léxicos de la germanía*

66. AFANAR: ganarse la vida, trabajar
67. (H)ABIYAR, ((H)ABIYELAR: tener, poseer
68. CARCOS, CALCORROS: zapatos
69. FILA: cara
70. (J)ALARES: calzones
71. PIÑO(S): diente(s)
72. SONANTA: guitarra
73. SORNA: oro
74. TRALLA: cadena
75. TRENA: cárcel

Ofrezco a continuación algunos ejemplos significativos de estos 75 términos y expresiones. Las letras de los cantes donde aparecen, manifiestan algún aspecto importante de la historia y cultura gitano-andaluza:

2. SACAIS'ojos' ---> el tema del amor:

Por tu personita
de tanto llorá,
los míos *sacais,* compañera mía,
se van a secá (PCF. pág.113, copla 7)

3. ANAQUERAR, NAQUERAR 'hablar'---> la familia, la madre

Delante e mi mare
no me yores más
porque me *anaqueran* mu chunguitamente
cuando tú te vas (CCF. pág. 119 copla 51)

11. CALÉ, CALORRÓ 'gitano' ---> orgullo racial

Soy jaray en el vestir
*calorró* de nasimiento;
yo no quiero ser jarai,
siendo *calé,* estoy contento (ACF. pág. 117)

23. CHINORRÉ 'niño gitano' ---> condena a trabajos en minas

A la boca e la mina
s'asomao un *chinorré,*
l'ha dicao tan profunda,
s'ha encomendao a un Dibé (CCF. pág. 152, copla 10)

25. DEBEL, UN DEBEL, UN DIBÉ 'Dios' ---> Ducas, sufrimientos

Con ducas m'acuesto
con más m'alevanto;
cómo consiente *un Dibé* der sielo
que yo pene tanto (CCF. pág. 116, copla 34)

27. DIÑAR 'dar' ---> oficios gitanos: esquilador

Préndame usté ar jarriero,
que l'he esquilao los mulos
y no me *diña* er dinero (CPE (IV) pág. 536, copla 8162)

29. JERES, ERAY 'hombre no gitano, guardia' ---> Persecución

Los *jeres* por las ventanas
con faroles y velón,
si ar caso él no se entregara
tirarle, que era caló (CCF. pág. 155, copla 23)

31. ESTARIBEL 'cárcel' ---> condena a muerte

Al reo con sus chineles
le sacan del *estaribel*
y le alumbran con las velas
de la gracia Undebel (FR. pág. 270)

34. JACHARES 'celos, penas' ---> amor, celos

No tengas *jachares*
ni pases fatigas;
que a naide quiero, compañera el arma,
mientras tú me vivas (CPE(II) pág. 269, copla 2399)

45. MARAR 'matar' ---> persecución, muerte

Día e Santiago,
ar ponerse er só,
como *mararon* a mi bata y bato.
¡Miren qué doló! (CCF. pág. 191, copla 16)

49. NAJAR(SE) 'escapar' ---> cárcel injusta

Una noche oscura
pensé yo *najarme,*
porque estaba sin delito alguno
metío en la cárse (PCF. pág. 133)

53. PARNÉ 'dinero' ---> el dinero, rico/pobre

Er dinero es mu bonito:
a to'r que tiene parné
le yaman er señorito (CPE (IV) pág. 202, copla 6645)

Esta breve selección de cantes confirma de forma evidente cómo el léxico gitano es parte constitutiva imprescindible del lenguaje flamenco. En efecto, el análisis filológico (histórico-etimológico) y estadístico (25) del léxico flamenco nos da los siguientes resultados:

- el 67'80 % es español-andaluz
- el 28'30 % es romanó-caló
- el 3'90 % es del argot delincuencial y de la germanía.

El lenguaje del hampa, por tanto, apenas ha influido en el lenguaje del cante. La presencia del léxico caló, aunque cuantitativamente sea menor que la del español-andaluz, cualitativamente, sin embargo, es de una extraordinaria importancia para la capacidad expresiva y para la calidad poética de las letras de los cantes flamencos.

*El léxico caló en el Vocabulario Andaluz*

1. (H)ABIYAR, 418.
2. ACHARES, ACHARAR, ACHARARSE, *Dar achares,* 18.
3. ANDOBA, 45.
4. ARATE, ARATOSO, 53 Y 583.
5. BAES, 76, BATES, 83.
6. BARBI, BARBIÁN, 80.
7. (Baró), BARÉ, BARÍ, BARIL, 80.
8. BATA, 82 y BATO, 83.
9. BUJÍO, 102. ?
10. BU, 101, BULO, BULERÍA, 102.
11. BUREL, 103.
12. BUREO, 103 ?
13. BUTEN (*de buten*), 104.
14. CALA, 113.
15. (Caló), CALÉ, 115, (Calí) CAÑÍ, 128; CALORRÉ, CALORRÍ, 117.
16. CAMELAR, 118 Y 119. (No consta CAMELO)
17. CANGUELO, 124.
18. CASTAR, 142, CATE, 143-144, CATEAR, 144, CATUTE, 144.
19. CLISOS, 154.
20. CURDA, 185, CURDELA, 186, CURDETA, CURDÓN, 186.
21. CHACHI, 189, CHACHIPÉ, 189. CHIPÉN, CHIPENDI, 201.
22. CHALAR, CHALADO, CHALADURA, CHALÁRSELAS, 190.
23. CHAMULLAR, 191.
24. CHANAR, 191, CHANELAR, 192.
25. CHAVAL, CHAVALADA, CHAVALERÍA, CHAVEA, CHAVÓ, 196.
26. CHÍNDIGO, CHINDO, 200.
27. CHINGAR, 200.
28. CHIRLATA, 203.
29. CHIVATO, CHIVARSE, CHIVATAR, 205.
30. CHULÉ, 209.
31. CHUMASCA, 210.
32. CHUNGAMENTE, CHUNGO, CHUNGÓN, CHUNGUEO, 210.
33. CHUPENDO, CHUPIR, 210.
34. DEBLA, 214 (No consta *DEBEL, DIBÉ*)

35. DIQUELAR, 228 (No consta DICAR).
36. DUCAS, 231.
37. ENDIÑAR, 243 (No consta DIÑAR)
38. ESPARRABAR, 261.
39. FUNGUELAR, 285.
40. GACHÁ, 287, GACHÉ, 287-288, GACHÍ, 288, GACHÓ, 288. GACHÓN, GACHONA, GACHORRÍ, 288.
41. GALIPA, 289.
42. GILAR, gilí, 299. *De Gilena,* 299-300. GUILINDÓN, 309.
43. GUILLA, GUILLADO, GUILLÁRSELAS, GUILLÉN, 309.
44. JALAR, 337.
45. JAMANCIA, 337 (No consta JAMAR).
46. JARA, 339.
47. JINDA, JINDAMA, JINDAMÓN, 344.
48. JONJANA, 346.
49. JUNCAL, 350.
50. LACHA, 353.
51. LILAILA, LILILÓ, 361.
52. LIPENDI, 362.
53. LUMIA, 366. ?
54. MANGANTE, MANGANTÓN, MANGÓN, 380. (No consta MANGAR)
55. MANGUE, 381.
56. MATIPÉ, MATIPÉN, 393.
57. MENDA, 398.
58. MISTÓ, 405.
59. MOLLATE, 409. ?
60. NABATO, 423.
61. NAJA, 423-424, NAJAR, NAJARSE, NAJENCIA, 424.
62. NANAI, 424.
63. PAPIRO, 452,
64. PARIPÉ, 454.
65. PARNÉ, 454-455.
66. PESQUI, PESQUIS, 477.

67. PIRA, PIRANDÓN, PIRARSE, 490.
68. POSTÍN, POSTINEAR, 502. ?
69. RILARSE, 550.
70. TRINCAR, TRINCARSE, 625.

A continuación seleccionamos algunas de estas palabras y expresiones, documentadas en el VA, con las acepciones que Antonio Alcalá Venceslada le atribuye, los comentarios sociolingüísticos que suele hacer entre paréntesis, junto a las citas literarias con las que ejemplifica su uso en Andalucía:

2. ACHARES. Celos, tormento, pena. (En el Dic. como de Germanía; pero en Andalucía lo usan personas cultas).

> "Está así de los *achares* que le da su novia"

3. ANDOBA. Locución del caló, que festiva y familiarmente se emplea mucho en Andalucía y significa este o ese hombre.

> "... ese don Sancho y esa masca-rosarios de doña Sabina no son los padres del *andoba"* (S. González Anaya, *Nido real de gavilanes,* pág. 262).

7. BARÉ, BARÍ. Bueno, excelente

> "... el cuerpo me estaba pidiendo toros, y aburrido de esta Sebiya tan *barí* y tan pajolera, me dije:..." (José López Pinillos, "Las Águilas", Madrid, 1911 pág. 66).

BARÉ. Mantoncillo de talle, de espuma o de seda. Puede llamarse así, de *baré* o *barí,* excelente o bueno, o porque costara un duro, que en caló se llama *baré.*

> "Ya no llevan las mujeres los mantones de *baré".*

13. BUTEN (de). De primera, de lo mejor.

(Proviene, según Belmonte de "gut", "guten", alemán, que significa bueno; Y según D. José Mª Medina, de "butyrum" –leche y miel–, palabra que se usaba para ponderar abundancia y así *de buten* significa abundante).

> "Fué una comida *de buten"* (*Averiguador,* de Sbarbi, 1879, t. I, pág 327 y t. II, pág. 181, respectivamente).

Evidentemente, la etimología que propone con estas citas el *VA* no me parece acertada. *De buten* es una expresión de origen caló (*but* 'muy' y *buter* 'más').

16. CAMELAR. Enamorarse

> "Mira, Frasco, como mi agüela se entere de que mos *camelamos...," (Ramón* A. Urbano, *La castañera,* pág. 26).

21. CHACHI, CHACHIPÉ, CHIPÉN, CHIPENDI. De buten, superior
(Es voz reciente)

"MATRUQUI. Echarán agua de azahar.

GAMERO. ¡Chachipé! Y ¡qué ambiente!, ¡qué oló!..."

> (S. y J. Álvarez Quintero, *Abanicos y panderetas,* Obras completas, t. IV, pág. 331).

Estos ejemplos y citas, seleccionados del *Vocabulario Andaluz* de Antonio Alcalá Venceslada, sirven para confirmar la importante presencia de gitanismos en el habla andaluza. Antonio Alcalá Venceslada no recoge, tenemos que precisarlo, muchas otras palabras de origen gitano, que son usuales en Andalucía. A continuación ofrecemos algunos ejemplos de gitanismos, que no constan (y deberían constar a nuestro entender) en el *Vocabulario Andaluz:*

- ACAIS, SACAIS.
- ARAQUERAR, ANAQUERAR, *NAQUERAR.*
- BARANDA.
- BENGUE(S), MENGUE(S).
- CAMELO.
- CURRAR, CURRELAR, CURRELO, CURRANTE.
- CHORAR, CHORIZO.
- DEBEL, *Un Dibé.*
- DIÑAR.
- FETÉN.
- GARLOCHÍ.
- JIÑAR.
- MANGAR.
- MOLAR.
- MUI.
- PAÑÍ.
- PINREL.

– PUCHAR.
– QUER (QUELI).
– SANDUNGA.

**Conclusiones**

1. Los gitanos *han aportado* al habla y cultura andaluza un importante caudal de términos y expresiones que constituyen en la actualidad una parte viva del tesoro léxico andaluz y son un aspecto muy valioso del patrimonio lingüístico y cultural de Andalucía. El origen y etimología de estos gitanismos incorporados a las hablas andaluzas y a la lengua española deben ser mejor y más rigurosamente investigados y divulgados. En cuanto a su adscripción a diferentes tipos de lenguaje (popular, familiar, vulgar, germanía), creemos que deben clasificarse de forma más coherente y exacta. Como son términos usados por personas cultas y no cultas en diferentes situaciones sociolingüísticas, preferentemente en el lenguaje coloquial, se debe eliminar su pertenencia a la *germanía* y considerarlos propios de un registro *coloquial.*
2. Si los gitanos han enriquecido a la lengua y cultura española, por coherencia, debemos abandonar definitivamente el tópico de que se trata de un pueblo vago y maleante que no ha aportado nada a la sociedad en la que vive.

**Notas**

(1) En AA. VV. (1779), *Romances de germanía.* Madrid, págs. 204 y 216. Cfr. también los comentarios de Rafael Salillas (1898), en *El delincuente español. Hampa (Antropología picaresca).* Madrid, Librería de Victoriano Suárez, págs. 9 y ss.

(2) Ídem, págs. 203 y 222.

(3) Miguel de Cervantes (1613), *La gitanilla,* pág. 14, en *Obras completas.* Recopilación, estudio preliminar, preámbulo y notas por Ángel Balbuena Prat (1986). Madrid, Ed. Aguilar. *La gitanilla* está en el tomo II, págs. 14-49.

(4) Sebastián de Covarrubias (1611), *Tesoro de la lengua castellana o española.* Madrid, Ed. Turner, 1977, págs. 642-643.

(5) Real Academia Española (Tomo III, año 1732), *Diccionario de Autoridades.* Edición Facsímil. Madrid, Ed. Gredos, 1984.

(6) Julio Casares (1969) *Introducción a la lexicografía moderna.* Madrid, CSIC, págs. 273-274.

(7) Así lo denunciamos en las Jornadas, organizadas por el Instituto Romanó, sobre "Juventud Gitana y los Medios de Comunicación" (Córdoba, 9 al 11 de mayo de

1997) y proponíamos acciones para modificar esta situación en la ponencia: "El uso de la lengua en los medios de comunicación", publicada en la revista *I Tchatchipén,* núm. 19, julio-septiembre de 1997, págs. 4-12. Cfr. también el artículo de Sebastián Porras Soto: "Medios de Comunicación de Masas y Gitanos" en *I Tchatchipén,* núm. 15, julio-septiembre de 1996, págs. 21-24.

(8) B. Leblon, *El cante flamenco. Entre las músicas gitanas y las tradiciones andaluzas.* Madrid, Ed. Cinterco, 1991, págs. 121 y 169.

(9) J.P. Clébert, *Los gitanos.* Barcelona, Aymá, 1965.

(10) C. Clavería, *Estudios sobre los gitanismos del español.* RFE, Anejo LIII, Madrid, CSIC, 1951, pág. 130.

(11) C. Clavería, "El argot", en *Enciclopedia Lingüística Hispánica,* II, Madrid, CSIC, 1967, (págs. 349-363), pág. 361.

(12) Ídem, págs. 360-361.

(13) C. Clavería, *Estudios...,* op. cit. págs. 50-51.

(14) Cfr. R. Salillas, *El delincuente español. El lenguaje.* Madrid, Librería de Victoriano Suárez, 1886, y *El delincuente español. Hampa.* Madrid, Lib. de V. Suárez, 1898.

(15) J. Casares, *Introducción a la lexicografía moderna.* Madrid, CSIC, 1969, págs. 272-273. Cfr. también, en C. Clavería, "El argot"... pág. 350.

(16) R. Salillas, *El delincuente español.* El lenguaje, pág. 9.

(17) L. Besses, *Diccionario de argot español o lenguaje jergal gitano, delincuente, profesional y popular.* Barcelona, 1905?-1906?, Sucesores de Manuel Soler, S.A.

(18) J. García Ramos, *El lenguaje de los maleantes españoles.* Madrid, 1985, Ed. de la Dirección General de la Policía, pág. 18.

(19) J.L. Alonso Hernández, "Conservación de términos germanescos en caló" en *Revista de Folklore,* núm. 78, Valladolid, 1987, Ed. Obra Cultural de la Caja de Ahorros Popular, págs. 183-193.

(20) Cfr. J.L. Alonso Hernández, *El lenguaje de los maleantes españoles en los siglos XVI y XVII. La Germanía.* Salamanca, Pub. Universidad de Salamanca, 1979 y *Léxico del marginalismo del Siglo de Oro.* Salamanca, Pub. Univ. de Salamanca, 1977.

(21) M. Ropero (1978), *El léxico caló en el lenguaje del cante flamenco.* Sevilla, Pub. Universidad de Sevilla, 1978.

(22) V. León, *Diccionario del argot español.* Madrid, Alianza Editorial, 1988, pág. 13.

(23) C. Clavería, "Argot", op. cit. pág. 350 y J. Casares, *Introducción a la lexicografía moderna,* op. cit., págs. 273-274.

(24) A. Alcalá Venceslada, *Vocabulario Andaluz.* Madrid, Publícalo la Real Academia Española, 1951 (La primera edición es de 1934).

(25) Los estudios estadísticos han sido realizados por el Dr. Fco. Javier Pérez Santamaría, Profesor Titular de Estadística Aplicada a las Ciencias Humanas de la Facultad de Psicología de la Universidad de Sevilla.

Demófilo. Revista de cultura tradicional de Andalucía, núm. 30 (1999)

# LA ESTRUCTURA DE LA POBLACIÓN GITANA ANDALUZA: NOTAS INTRODUCTORIAS

Elisa MARTÍN CARRASCO-MUÑOZ
Universidad de Granada

**Resumen**

*En este artículo se analizan aspectos básicos de la estructura demográfica de la población gitana a partir de los datos obtenidos en los padrones de 22 municipios andaluces donde residían unos 6.000 gitanos. Esta población parece sostener, respecto a los hechos demográficos, una frecuencia y un calendario distinto a los de la mayoría; se trata de una población más joven con mucho peso en los escalones correspondientes a la infancia y la adolescencia y muy pocos efectivos entre los ancianos. Su edad de entrada al matrimonio parece ser más temprana, lo que suele conllevar unos índices de fecundidad mayores y, en ausencia de mortalidad castastrófica, un mayor crecimiento demográfico. El fenómeno de la sobrerrepresentación masculina se reitera en los gitanos de la zona estudiada, aún cuando, dado el carácter y entorno europeo de esta minoría, debería ser al contrario, y este fenómeno parece motivado por una menor esperanza de vida en las mujeres gitanas. Todas estas diferencias tienen consecuencias que se reflejan en la estructura social y la orientación cultural de la minoría y provocan muchos contrastes con la mayoría.*

* * *

## Introducción

En este artículo analizaremos algunos aspectos de la estructura demográfica de la población gitana a partir de la reconstrucción de su presencia en 22 municipios andaluces. En un reciente estudio sobre esta minoría se perfilaba un régimen demográfico que difería del que mantenía la población andaluza y la española en su conjunto. La población gitana parece sostener respecto a los hechos demográficos una frecuencia y un calendario distinto: "se casan, tienen hijos, enferman y mueren a unas edades y un ritmo diferentes al de los otros andaluces" (Gamella, 1996). Por ejemplo, su edad de entrada al matrimonio parece ser más temprana, lo que suele conllevar unos índices de fecundidad mayores y, en ausencia de mortalidad castastrófica, un mayor crecimiento demográfico. En términos generales, los gitanos parecen haber tenido también una menor esperanza de vida, lo que produce una menor presencia de ancianos en sus grupos y comunidades. Estas diferencias tienen consecuencias que se reflejan en la estructura social de la minoría y provocan muchos contrastes con la mayoría.

Las causas recientes o antiguas de esos comportamientos demográficos son complejas y no han recibido aún la atención necesaria. No vamos a analizar ahora qué aspectos de tales conductas son consecuencia de tradiciones diferentes y cuáles resultado de condiciones socioeconómicas que los gitanos comparten hasta cierto punto con otros grupos o clases desfavorecidas. Aquí nos centraremos en algo que resulta previo, esto es, el conocimiento básico de la estructura de la población estudiada. Nos limitaremos, por tanto, a un primer análisis de los datos sobre sexo y edad obtenidos sobre los gitanos residentes en una serie de municipios andaluces en 1991 (1). Ello nos permitirá conocer la distribución de la población gitana por sexo y edades y analizar sus posibles diferencias con la población andaluza. Una distribución marcadamente diferente tiene implicaciones sociales de importancia; no es lo mismo planificar los recursos para una población con gran peso de adultos y ancianos, que para una población más joven; la primera demanda más pensiones y recursos sanitarios y asistenciales para la tercera edad; la segunda, escolarización y atención sanitaria orientada a la infancia, así como formación profesional y empleo orientadas a la adolescencia.

Los datos que presentamos forman parte de un estudio más extenso en el que tratamos de reconstruir la historia demográfica reciente de los gitanos de una zona de Andalucía, lo que esperamos nos ayude a conocer mejor los aspectos demográficos diferenciales de este grupo de andaluces así como los factores causantes de dichas diferencias.

## Metodología

Este artículo ha sido realizado a partir del análisis transversal de los datos sobre los gitanos residentes en 22 municipios de las provincias de Granada y Almería que fueron seleccionados por la significación de su población gitana (ver Gamella, 1996). Este tipo de análisis permite una primera aproximación a las características básicas de una población. La utilización de un solo censo para análisis directos o inferidos es un recurso bastante común en el estudio de grupos diferenciados, especialmente cuando se trata de poblaciones "aisladas" geográfica o socialmente (Kalibova, 1989; Srb, 1988; Felt y otros, 1990; Laing, 1980; Robinson, 1986; Eaton y Mayer, 1953; Peter, 1980).

Por otra parte, debemos resaltar que en el caso de España no se hace constar la pertenencia a grupos étnico-raciales o nacionales como sucede en algunos países (2), por lo que es muy difícil identificar en un censo general a los individuos pertenecientes a uno de estos subgrupos. Es decir, no existen estadísticas vitales diferenciadas por grupo étnico. Por ello, nosotros hemos constatado la necesidad de trabajar a nivel local para poder conocer las peculiaridades de cualquier subgrupo de población gitana. En consecuencia, hemos explotado los padrones y registros de cada municipio y cada barrio ayudándonos de informantes "clave", que conocían de primera mano la filiación étnica de los individuos residentes allí.

El establecimiento de la submuestra se realizó a partir de los padrones municipales de 1991. Las hojas padronales, confeccionadas por domicilio, recogen datos sobre la unidad familiar, constando la fecha y lugar de nacimiento, sexo y nivel de escolarización de cada individuo que reside en dicho domicilio, así como la filiación con el cabeza de familia; en caso de existir más de una unidad familiar en el mismo domicilio, es decir, si existe algún hijo casado conviviendo con los padres y hermanos, suele constar en hoja aparte. Por tanto los datos que se obtienen de este tipo de fuente permiten distintos análisis: los más elementales, aquellos que se refieren a la estructura de la población y su distribución por sexo y edades; como también puede inferirse la edad de la madre en el nacimiento de cada hijo, es posible realizar análisis de fecundidad, sobre todo si los hijos no han alcanzado aún la edad de matrimonio o de abandono de hogar, lo que en España suele coincidir (Reher, 1998) y puede calcularse la edad de la primera maternidad; también puede analizarse la composición y estructura de los hogares, etc. Como hemos indicado, aquí nos limitaremos a un primer análisis de los datos referentes a la edad y el sexo de la población gitana que supone un total de unas 6.000 personas.

Una vez identificado el "universo poblacional" cruzamos los datos con los obtenidos en otras fuentes como padrones de propietarios, relaciones de habitantes, registro civil y parroquial, archivos provinciales, etc. Los datos obtenidos en los registros civiles y parroquiales sirvieron para confirmar, rectificar o añadir diversos datos como las fechas de nacimiento o defunción, etc. Toda la información fue codificada usando la fecha exacta de nacimiento y el código Soundex (3), para mantener en todo el proceso el anonimato y la confidencialidad de los individuos, evitando al tiempo las repeticiones y errores.

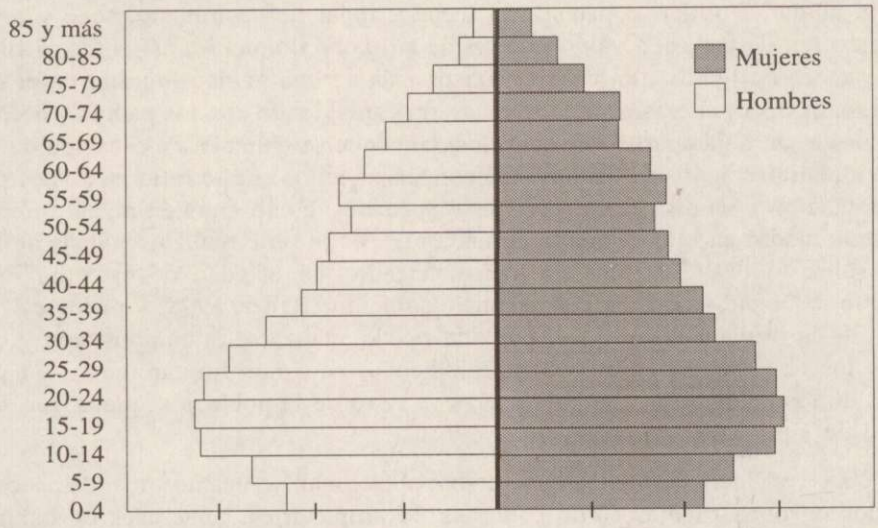
Veamos algunas de las características demográficas más importantes de los gitanos andaluces que se derivan del análisis de nuestros datos.

**Resultados**

Analizaremos primero los sucesos y procesos de la historia reciente que han afectado a toda la población andaluza y, por tanto, también a los gitanos y gitanas de esta región, como la Guerra Civil, la dura posguerra o las últimas epidemias.

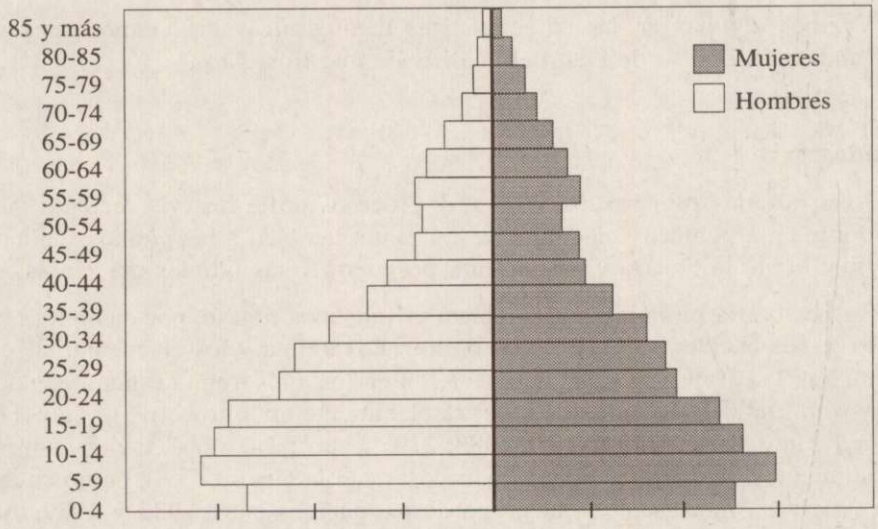
Respecto a la pirámide de la población andaluza, nótese, por ejemplo, el idéntico peso de los nacidos en las décadas de los años treinta y los cincuenta; si se tiene en cuenta que los grupos de edad que nacieron en los años treinta están afectados por una mayor mortalidad, la pirámide muestra claramente el "retroceso" de la población española durante ese periodo (Nadal, 1988: 219). Este "paso atrás" se debe sobre todo a los nacimientos que dejaron de producirse durante la Guerra Civil, como se aprecia claramente en el "mordisco" en el grupo de los nacidos entre 1935 y 1939. Así, en 1939, la tasa de natalidad era de 16,4; mientras en 1935 había sido de 25,7; estos niveles no se recuperarán hasta la segunda mitad de los años cincuenta, cuando co-

**Gráfico 1. Pirámide de distribución de la población de Andalucía, 1991**




Fuente: Elaboración propia a partir de los datos del IEA (Instituto de Estadística de Andalucía).

**Gráfico 2. Pirámide de distribución de la población gitana de 22 municipios andaluces, 1991 (N: 6.012)**




Fuente: Elaboración propia a partir de los datos de nuestro estudio.

mienza el "despegue" de la natalidad que representa el inicio del "baby boom" español. Las tasas de natalidad se mantendrán elevadas hasta principios de los años setenta; a partir de entonces, la caída de la fecundidad fue "demoledora" (Reher, 1996: 249) hasta llegarse en nuestros días a uno de los niveles de natalidad más bajos del mundo (Naciones Unidas, 1995: 30). Algunos autores estiman que el grupo de edad nacido en torno a 1952 es el primero que contribuirá a la disminución de la natalidad y a la caída en las tasas de crecimiento de la población española una vez llegue a la edad reproductiva (Fernández Cordón, 1995).

Si analizamos ahora la pirámide correspondiente a la población gitana (gráfico 2), observamos cómo, a grandes rasgos, estos hechos quedan también reflejados en su distribución por edades. Así, la falta de efectivos en el grupo nacido entre 1936 y 1939 es también aquí notoria; sin embargo, este hecho es mucho más acusado en la población femenina, algo que requiere una explicación. Este tipo de desviación, es decir, la marcada infrarrepresentación de uno de los dos sexos en algunas cohortes suele considerarse muestra de procesos migratorios, pero suele ser la población masculina la afectada. En nuestro caso también podría deberse a un caso de subregistro de las mujeres del grupo considerado (Shryock y Siegel, 1976), aunque creemos que la forma en que realizamos la toma de datos garantiza la práctica total inclusión de las mujeres gitanas de la zona estudiada. Más adelante volveremos sobre este punto.

Otro aspecto significativo en la distribución de la población gitana aparece en las cohortes de los mayores de 50 años y sobre todo en las que sobrepasan los 60 años. Estos grupos de edad son mucho menos numerosos en la pirámide de población gitana que en la andaluza. Esto parece indicar una mortalidad relativa más elevada y una edad de muerte más temprana en la minoría. Y recordemos que una caída de la mortalidad implica necesariamente un envejecimiento paulatino de la población (Fernández Cordón, 1995). Por lo tanto, parece que en la población gitana se ha mantenido alta la mortalidad, pues faltan efectivos en los últimos escalones de la pirámide. Sobre todo aquellos nacidos antes de la Guerra Civil han muerto antes de lo que les correspondería si compartieran las condiciones de vida imperantes en la sociedad andaluza, o sea, han muerto antes de realizar el potencial demográfico de la sociedad en la que viven.

En suma, la población andaluza se encuentra en un proceso de envejecimiento similar al de la población española en su conjunto y a la de otros países europeos de nuestro entorno; por el contrario, la población gitana es una población joven con mucho peso en los escalones correspondientes a la infancia y la adolescencia y muy pocos efectivos de población de tercera edad. Se trata, por tanto, de una población cuyas prioridades y demandas se centran en los problemas de la infancia y la adolescencia (escolarización, formación profesional, nueva vivienda y empleo, etc.) y en la cual, dada la desigual distribución de las tareas en el cuidado y atención a los hijos, las mujeres tienen una carga proporcionalmente mayor que en el caso de las no gitanas.

**Análisis de los grupos de edad**

Pasemos ahora a comentar el peso relativo de cada grupo de edad en la distribución de la población gitana de forma más detallada. Nos basaremos en divisiones por quinquenios y decenios, que corresponden a diversos momentos en el ciclo vital. Esta distribución influye en los problemas, expectativas y oportunidades que confronta la minoría gitana y que derivan de esta composición demográfica.

En 1991 el grupo de 0 a 4 años suponía más del 11 por ciento de la población gitana, mientras en la población andaluza rondaba el 6 por ciento. Es decir, el peso de los niños pequeños, necesitados de atención y supervisión directa es el doble para los gitanos que para el resto de la población andaluza. Es probable que este porcentaje sea aún mayor pues debe tenerse en cuenta que el grupo de 0 a 4 años presenta siempre un elevado índice de subregistro, más notorio cuanto menor sea la muestra y especialmente significativo en el caso de los gitanos (Shyrock y Siegel, 1976). Pese a ello el menor peso de este grupo con respecto al de 5 a 9 años parece indicar que se ha iniciado ya un descenso de la natalidad en la minoría.

El grupo entre los 5 y los 14 años es el sector más numeroso de la población gitana y el que compensa la falta proporcional de ancianos y jubilados. Los miembros de este grupo suponen uno de cada cuatro gitanos, ligeramente superior al 25 por ciento de la minoría, y unos diez puntos porcentuales por encima de la población andaluza considerada globalmente.

Los adolescentes y jóvenes, de 15 a 24 años suponen el segundo sector más importante de la minoría, alrededor del 20 por ciento de todos los gitanos. También se trata del sector con mayor necesidad de programas específicos urgentes.

En el grupo de 25 a 44 años es quizás donde las diferencias entre la población andaluza y la población gitana parecen ser menores: los andaluces con esas edades suponen un 27,2 por ciento del total de la población y representan porcentajes parecidos en la población gitana, en la que este grupo alcanza un 25,2 por ciento del total estudiado.

Por el contrario, la proporción de los gitanos que cuentan hoy entre 45 y 64 años supone la mitad de la del total andaluz (11,8 por ciento en nuestra muestra frente a un 20,2 por ciento en la población andaluza considerada globalmente). Esos gitanos nacieron entre 1930 y 1950, es decir, en el difícil período de la Guerra Civil y la posguerra, y sufrieron miserias y privaciones que probablemente sesgaron muchas vidas infantiles.

Los gitanos y gitanas mayores de 65 años suponen entre la mitad y un tercio de lo que suponen en el total de la población andaluza. Junto a ellos los ancianos mayores de 74 años son también una generación con pocos efectivos entre los gitanos; representan entre un tercio y un cuarto del peso que tienen esos ancianos y ancianas en la población andaluza total (un 1,5 por ciento para los gitanos frente a casi un 5 por

ciento para todos los andaluces). Cabe deducir, por tanto, la proporción de aquellos gitanos que superan los 65 años es bastante inferior al que se da en la población andaluza general, por lo que los recursos directos empleados en este sector de la minoría, contrariamente a lo que piensan muchos, son también proporcionalmente menores.

**Tabla 1. Distribución por edades de la población gitana de 22 municipios andaluces en 1991. Porcentajes (N: 6.012)**

| *Grupos de edad* | *Hombres* | *Mujeres* | *Total* | *Hombres %* | *Mujeres %* | *Total %* |
|---|---|---|---|---|---|---|
| 0-4 | 349 | 339 | 688 | 11,3 | 11,6 | 11,4 |
| 5-9 | 410 | 409 | 819 | 13,3 | 14,0 | 13,6 |
| 10-14 | 383 | 363 | 746 | 12,4 | 12,4 | 12,4 |
| 15-19 | 359 | 323 | 682 | 11,6 | 11,0 | 11,3 |
| 20-24 | 301 | 267 | 568 | 9,8 | 9,1 | 9,4 |
| 25-29 | 272 | 253 | 525 | 8,8 | 8,6 | 8,7 |
| 30-34 | 227 | 205 | 432 | 7,4 | 7,0 | 7,2 |
| 35-39 | 179 | 150 | 329 | 5,8 | 5,1 | 5,5 |
| 40-44 | 124 | 107 | 231 | 4,0 | 3,7 | 3,8 |
| 45-49 | 99 | 103 | 202 | 3,2 | 3,5 | 3,4 |
| 50-54 | 90 | 64 | 154 | 2,9 | 2,2 | 2,6 |
| 55-59 | 93 | 94 | 187 | 3,0 | 3,2 | 3,1 |
| 60-64 | 79 | 83 | 162 | 2,6 | 2,8 | 2,7 |
| 65-69 | 50 | 70 | 120 | 1,6 | 2,4 | 2,0 |
| 70-74 | 32 | 46 | 78 | 1,0 | 1,6 | 1,3 |
| 75-79 | 18 | 28 | 46 | 0,6 | 1,0 | 0,8 |
| 80-84 | 14 | 18 | 32 | 0,5 | 0,6 | 0,5 |
| 85 y más | 6 | 5 | 11 | 0,2 | 0,2 | 0,2 |
| Total | 3.085 | 2.927 | 6.012 | 100 | 100 | 100 |

**Tabla 2. Distribución por edades de la población andaluza y la población gitana de 22 municipios andaluces en 1991. Porcentajes (N:6.012)**

| | *Andaluces* | | *Gitanos* | |
|---|---|---|---|---|
| *Grupos de Edad* | *%* | *%Acum.* | *%* | *% Acum.* |
| 0-4 años | 6,5 | 6,5 | 11,4 | 11,4 |
| 5-9 años | 7,5 | 14,0 | 13,6 | 25,0 |
| 10-14 años | 8,9 | 22,9 | 12,4 | 37,4 |
| 15-19 años | 9,1 | 32,0 | 11,3 | 48,8 |
| 20-24 años | 8,9 | 40,9 | 9,4 | 58,2 |
| 25-29 años | 8,3 | 49,2 | 8,7 | 67,0 |
| 30-34 años | 7,3 | 56,5 | 7,2 | 74,1 |
| 35-39 años | 6,1 | 62,6 | 5,5 | 79,6 |
| 40-44 años | 5,5 | 68,1 | 3,8 | 83,5 |
| 45-49 años | 5,2 | 73,3 | 3,4 | 86,8 |
| 50-54 años | 4,8 | 78,1 | 2,6 | 89,4 |
| 55-59 años | 5,3 | 83,4 | 3,1 | 92,5 |
| 60-64 años | 4,9 | 88,3 | 2,7 | 95,2 |
| 65-69 años | 4,1 | 92,4 | 2,0 | 97,2 |
| 70-74 años | 3,0 | 95,4 | 1,3 | 98,5 |
| 75-79 años | 2,3 | 97,7 | 0,8 | 99,2 |
| 80-84 años | 1,5 | 99,2 | 0,5 | 99,8 |
| 85 años y más | 0,9 | 100 | 0,2 | 100 |

Si agregamos los datos en relación a las edades en que se pasa de una población activa a una población dependiente (tabla 3) veremos como la población gitana potencialmente "activa" (15 a 65 años) presenta menos diferencias relativas de peso en términos absolutos (65,3 frente a 57,8 por ciento), aunque su composición es bastante diferente a la del total regional, puesto que en Andalucía los menores de treinta y cinco años representan el 56,5 por ciento mientras que en la población estudiada suponen el 74,1 por ciento. Esto indica que, si dejamos de lado las condiciones del empleo en Andalucía (baja tasa de ocupación y alto nivel de desempleo), la población gitana "en edad de trabajar", algo inferior a la andaluza, ha de sostener sobre todo a niños y niñas, mientras el resto de la población ha de sostener proporcionalmente más ancianos. Es obvio por tanto que, al menos durante unas décadas, las prioridades demográficas de la mayoría y la minoría diferirán considerablemente.

**Tabla 3. Porcentajes de población por grupos de edad en la población andaluza (1991) y la población gitana de 22 municipios andaluces (1991)**

| | *Población Andaluza, 1991* | | |
|---|---|---|---|
| *Grupos de edad* | *Hombres* | *Mujeres* | *Total* |
| 0-14 años | 23,8 | 21,9 | 22,9 |
| 15-64 años | 66,2 | 64,5 | 65,3 |
| Más de 65 años | 9,9 | 13,6 | 11,8 |
| Total | 100 | 100 | 100 |

| | *Población Gitana, 1991* | | |
|---|---|---|---|
| *Grupos de edad* | *Hombres* | *Mujeres* | *Total* |
| 0-14 años | 37,0 | 38,0 | 37,5 |
| 15-64 años | 59,1 | 56,3 | 57,8 |
| Más de 65 años | 3,9 | 5,7 | 4,8 |
| Total | 100 | 100 | 100 |

Fuente: Para la población andaluza, elaboración propia a partir de los datos del I.E.A. 1996. Para la población gitana, datos propios.

**Distribución por sexos**

Uno de los hallazgos más elementales y, sin embargo, chocantes, en relación con la estructura demográfica de los gitanos andaluces es el de que parece haber más hombres que mujeres en sus grupos y poblaciones. En casi todos los casos en que contamos con datos de cierto rigor, los hombres suponen más del 50 por ciento de la población gitana. Esta situación contrasta con la que se da en la población española considerada globalmente, así como en la andaluza (4) y en la de todos los países industrializados, y podría ser un índice grave de la inferior situación de la mujer gitana que influyera en algo tan esencial como su esperanza de vida (Gamella, 1996).

En los grupos gitanos sobre los que tenemos información detallada, el porcentaje de mujeres en la población total oscila entre el 46 y el 49 por ciento. La tabla 4 muestra los resultados respecto a este punto en estudios sobre poblaciones gitanas de diversas regiones de España. Casi todos concuerdan en esta "anomalía" demográfica.

A las mismas conclusiones llega el estudio de Gamella para algunos asentamientos andaluces cuyos datos aparecen en la tabla 5, donde se aprecia como el porcentaje de mujeres gitanas es inferior al de los varones en todos los casos. Este hecho no parece circunscribirse sólo a los gitanos españoles: en el estudio citado sobre los gitanos de lo que fue Checoslovaquia, Kalibova encontraba cifras similares: en 1980 en la población gitana considerada, las mujeres suponían el 49,2 por ciento, dándose, por tanto, una tasa de masculinidad del 103,4 (Kalibova, 1989).

**Tabla 4. Proporción de hombres y mujeres en diversos estudios sobre población gitana (España, 1980-1990)**

| *Área* | *Año* | *Muestra N:* | *Hombres %* | *Mujeres %* |
|---|---|---|---|---|
| 1. Murcia | 1980 | 1883 | 53,0 | 47,0 |
| 2. Galicia | 1983 | 2339 | 49,8 | 50,2 |
| 3. León capital | 1984 | 556 | 51,0 | 49,0 |
| 4. Andalucía | 1984 | 4.760 | 50,3 | 49,7 |
| 5. Andalucía Oriental | 1984 | 562 | 53,2 | 46,8 |
| 6. Gran Bilbao | 1986 | 613 | 50,9 | 49,1 |
| 7. Donostialdea | 1986 | 628 | 46,8 | 53,2 |
| 8. Extremadura | 1986 | 316 | 51,6 | 48,4 |
| 9. Granada | 1986 | 605 | 52,3 | 47,7 |
| 10. Plasencia | 1989 | 331 | 51,9 | 48,1 |
| 11. Cantabria | 1990 | 2.460 | 50,9 | 49,1 |
| España | 1986 | 38,8 | 49,0 | 51,0 |

Fuente: EIDS 1984: 24; PASS 1985:31-77; Ardévol 1986 a: PASS 1987 a: 36; 1987 b: 34; Fernández Rez. et al. 1991: 28. Gamella 1996: 72.

**Tabla 5. Proporción de hombres y mujeres en la población gitana. Asentamientos escogidos (1989-1995)**

| *Asentamiento* | *Total N* | *Mujeres N* | *Mujeres %* | *Mujeres / 100 Hombres* |
|---|---|---|---|---|
| Linares (Jaén) | 1.077 | 528 | 49,0 | 96 |
| Veredas (Córdoba) | 266 | 124 | 46,6 | 87 |
| Bª Palmeras (Córdoba) | 437 | 212 | 48,5 | 94 |
| Cinco Municipios (Provincia de Córdoba) | 1.222 | 584 | 47,8 | 92 |
| Iznalloz (Granada) | 1.041 | 492 | 47,3 | 90 |
| Fuente Piña (Huelva) | 153 | 75 | 49,0 | 96 |
| Bª Torrejón (Huelva) | 571 | 267 | 46,8 | 88 |
| Bº La Magdalena (Jaén) | 507 | 251 | 49,5 | 98 |
| Total | 4.596 | 2.192 | 47,7 | 91 |

Fuente: Gamella, 1996: 73.

En la reconstrucción demográfica que hemos realizado en 22 municipios andaluces de nuevo parece darse esa situación de sobrerrepresentación masculina: entre los casi seis mil gitanos que viven allí también son mayoría los hombres sobre las mujeres, excepto en las últimas cohortes, es decir, pasados los 65 años, cuando la situación se invierte y el número de mujeres, como parece ser la norma en las sociedades occidentales, supera al de los hombres (tabla 6).

**Tabla 6. Relación de masculinidad en la distribución de la población gitana estudiada, 1991 (N: 6.012)**

| *Edades* | *Hombres* | *Mujeres* | *Relación Masculinidad* |
|---|---|---|---|
| 0-4 | 349 | 339 | 103 |
| 5-9 | 410 | 409 | 100 |
| 10-14 | 383 | 363 | 106 |
| 15-19 | 359 | 323 | 111 |
| 20-24 | 301 | 267 | 113 |
| 25-29 | 272 | 253 | 108 |
| 30-34 | 227 | 205 | 111 |
| 35-39 | 179 | 150 | 119 |
| 40-44 | 124 | 107 | 116 |
| 45-49 | 99 | 103 | 96 |
| 50-54 | 90 | 64 | 141 |
| 55-59 | 93 | 94 | 99 |
| 60-64 | 79 | 83 | 95 |
| 65-69 | 50 | 70 | 71 |
| 70-74 | 32 | 46 | 70 |
| 75-79 | 18 | 28 | 64 |
| 80-84 | 14 | 18 | 78 |
| 85 y más | 6 | 5 | 120 |
| Total | 3.085 | 2.927 | 105 |

En la tabla 7 se aprecian las divergencias y convergencias entre los índices de masculinidad de las poblaciones gitana y andaluza consideradas en conjunto. En la población andaluza los hombres dejan de ser mayoría a partir de los cuarenta años, mientras en la población gitana analizada esta situación de predominio masculino se mantiene hasta los 60 años. Este hecho es especialmente significativo si se tiene en cuenta que la esperanza de vida para las mujeres andaluzas es de 80,36, siete años más que para los varones (IEA, 1994).

**Tabla 7. Relación de masculinidad por grupos de edad. Población gitana y andaluza, 1991**

| *Grupos de edad* | *Andaluces* | *Gitanos* |
|---|---|---|
| 0-39 años | 105 | 107 |
| 40-64 años | 95 | 107 |
| 65 años y más | 70 | 71 |

Ya hemos indicado que esta situación de sobrerrepresentación masculina parece darse entre otros grupos de gitanos europeos; también aparece en otros grupos "aislados" por motivos no tanto étnicos o raciales sino religiosos, como es el caso de los huteritas, un grupo anabaptista que emigró desde Europa a Estados Unidos a mediados del siglo XIX y que ha mantenido unas pautas culturales y sociales diferenciadas (5), de las cuales comparten con los gitanos la estima por una larga progenie. En 1953, Eaton y Meyer realizaron un detallado análisis demográfico entre varias poblaciones huteritas de Norteamérica. Uno de sus hallazgos más importantes consistió en constatar que se trataba de una sociedad occidental que "se reproducía a sí misma a un ritmo cercano al máximo teórico de fecundidad humana en todos los grupos de edad, excepto para los 15-19 años" (Ibid.: 207). Pues bien, entre los huteritas mayores de 40 años también había un exceso de hombres (Ibid.: 217). Esta situación continuaba hasta los 60 años y a partir de entonces las mujeres supervivientes vivían más que los hombres (Ibid.: 240).

En nuestro caso, nuestros datos indican que el fenómeno se reitera en los gitanos de la zona estudiada: también allí hay menos mujeres gitanas que hombres, cuando, dado el carácter y entorno europeo de esta minoría, debería ser al contrario. Así, por ejemplo, en Europa Oriental hay 168 mujeres por cada 100 hombres, mientras en Asia Oriental hay 109 mujeres por cada 100 hombres; en Oceanía y Asia meridional, sin embargo, hay 98 mujeres por cada 100 hombres, lo que parece deberse a unas tasas de mortalidad a largo plazo más altas para las mujeres (Naciones Unidas, 1995: 2.) En India la falta de mujeres ha provocado un estudio a nivel nacional para averiguar la causa de esta situación que alcanzó su nivel más bajo en 1991, con sólo 927 mujeres por cada 1.000 hombres (Kumar y otros, 1997). En las naciones islámicas el fenómeno se repite (Weeks, 1988).

En el caso de los gitanos españoles este efecto podría derivarse del reducido tamaño de las muestras utilizadas en cada estudio o de falta de fiabilidad en las respuestas por parte de los encuestados, aunque la reiteración del hecho parece indicar que se trata de una tendencia común a los grupos y poblaciones gitanas de todo el país, así como de otros países europeos.

Como apuntamos antes, hemos considerado también que la diferencia entre los sexos pudiera deberse a un sistemático proceso de subregistro femenino (que dejaran de anotarse o recogerse en Ayuntamientos, Registros Civiles y censos realizados por expertos más niñas y mujeres que varones). Sin embargo, aunque tal explicación podría ser apropiada en algunos contextos, no parece ser el caso en los estudios analizados, que provenían de censos de viviendas en las que no interesaba a las familias gitanas infravalorar el número de residentes y no declarar a las mujeres. Tampoco nos parece que se haya dado subregistro en nuestros propios datos, donde hemos repasado familia a familia y vivienda a vivienda las personas registradas.

Parece probado que en las poblaciones occidentales de hoy el exceso de mujeres, sobre todo a edad avanzada, se debe a un aumento de la mortalidad masculina. Coale y Demeny, en su intensivo trabajo sobre la mortalidad en los dos últimos siglos, donde recogían datos de diversas poblaciones de todo el mundo, encontraron que los patrones de mortalidad masculina habían variado con el paso del tiempo incrementándose a partir de los 50 años (1966: 14). Pero sin duda un factor importante en el comportamiento diferencial de los sexos en cuanto a la esperanza de vida es la caída de la sobremortalidad femenina relacionada con el ciclo reproductor, que ha descendido con la puesta en práctica de modernas técnicas de obstetricia y cuidado pre y postpuerperal; es decir, en ausencia de estas prácticas, la mortalidad femenina tiende a aumentar. Pues bien, entre la población que hemos estudiado, muchas mujeres nos confirmaron que la norma, hasta fecha muy reciente, han sido los embarazos sin control médico y la práctica de partos en el propio domicilio muchas veces sin ayuda de ningún tipo, y otras con ayuda de comadronas locales cuyos conocimientos y recursos resultaban a menudo dramáticamente insuficientes. Estas mismas prácticas se encontraron entre las mujeres huteritas y se citaban como una posible causa del exceso de hombres, puesto que "el efecto acumulado de numerosos embarazos sin atención médica bien puede acortar la vida de las mujeres, las cuales, en general, sobreviven a los hombres en poblaciones menos fecundas" (Eaton y Meyer, 1953: 218). Esto, naturalmente, es sólo una hipótesis que conviene seguir explorando.

**Discusión de resultados**

Para concluir, conviene repetir que la población gitana es una población joven. En la zona estudiada en 1991 la población gitana menor de veinte años representa casi el 50 por ciento del total mientras que sólo el 13,2 por ciento superaba los cincuenta años; las tres cuartas partes de la población era menor de treinta y cinco años. Por el contrario, en Andalucía en su conjunto un tercio era menor de veinte años y lo que es más significativo, los mayores de cincuenta años representan el 26,8 por ciento de la población. Es decir, la proporción de niños y jóvenes entre los gitanos es mucho más elevada, siendo sin embargo mucho menor la presencia de mayores.

El peso de las cohortes infantiles y juveniles se deja sentir en todos los asentamientos sobre los que tenemos datos precisos. Destaca la importancia del grupo

infantil que, entre los gitanos, casi duplica en importancia al que encontramos en la población andaluza considerada en su conjunto. Así, los niños andaluces suponen en torno a un 22 por ciento de la población total, mientras entre los gitanos suponían cerca del 40 por ciento en el mismo momento. Estos valores se aproximan a los de los países en desarrollo, donde la población menor de 15 años suele representar entre un 30 y un 45 por ciento del total; en los países desarrollados, ese sector de población supone alrededor del 20 por ciento o menos (Naciones Unidas, 1995:3).

El otro dato significativo, que como ya hemos visto está en marcado contraste con la distribución de la población andaluza y los demás países de la Unión Europea, es el escaso peso de los mayores sobre el total de la población. Se trata de unos valores que se asemejan más a los que encontramos en la mayoría de los países en desarrollo, donde la población mayor de 60 años oscila alrededor del 10 por ciento en Asia Oriental, y en torno al 5 por ciento en África subsahariana y Oceanía (Naciones Unidas, 1995: 2). Sin embargo, dentro de otros grupos de gitanos europeos parecen darse situaciones similares: para las poblaciones gitanas de la antigua Checoslovaquia los gitanos mayores de 65 años se hallaban en torno al 4 por ciento mientras esas cohortes suponían el 15 por ciento de la población checa (Kalibova, 1994; Rychtarikova y Dzurova, 1992); en Hungría las cifras son similares: la población mayor de 60 años suponía el 5,6 por ciento de la población gitana en 1960 (6) mientras que en la población húngara este mismo grupo suponía el 15,3 por ciento (Istvan, 1987).

Respecto a la relación entre los sexos, si los indicadores de población que manejamos son correctos y no un artefacto de la recogida de datos o el tamaño muestral, esa "supremacía demográfica masculina" requiere una explicación. Ese fenómeno reiterado parece indicar una menor esperanza de vida por parte de las mujeres gitanas y, por su importancia, es un fenómeno al que debe prestarse más atención y estudiarse con detalle y rigor. Recordemos que la proporción entre los sexos al nacer es biológicamente estable: cuando se considera un número amplio de nacimientos se observa que nacen entre 93 y 96 niñas por cada 100 niños. Toda desviación de esta relación indica una injerencia social selectiva contraria al bienestar y a los derechos fundamentales de las mujeres (Naciones Unidas, 1995: 2). Pero nuestro estudio no nos permite todavía concluir nada definitivo a este respecto. Aquí sólo planteamos una primera aproximación aportando datos que suponen un inicio en el estudio de la demografía de esta importante minoría étnica. La situación es compleja y no es posible establecer las causas de tal fenómeno con los datos disponibles. Sería necesario realizar un análisis detallado de la mortalidad diferencial por sexo y grupos de edad, sobre todo en los primeros años de vida, para eliminar así los posibles efectos de fenómenos migratorios. De todas formas, entre los grupos de gitanos estudiados no parecen existir diferencias de sexo en la mortalidad infantil, es decir, la falta de mujeres no parece deberse a una mayor mortalidad infantil femenina como sucede en algunos países asiáticos (Kumar y otros, 1997; Weeks, J.R., 1988) especialmente en China, donde la política de un solo hijo por familia y el deseo de hijos varones ha producido un claro incremento del infanticidio femenino, no sólo de las recién nacidas, sino incluso antes del nacimiento (Tuljapurkar, S, 1995).

En suma, la postulada diferencia en la esperanza de vida de las mujeres gitanas podría venir dada por sus pautas de embarazo y crianza de los hijos, sumadas a la mayor prevalencia de pobreza y carencias nutricionales. Diversos estudios han confirmado que las mujeres que tienen frecuentes partos y dan el pecho a sus hijos manteniendo dietas insuficientes tienen altos niveles de morbilidad y mortalidad (Trussell y Pebly, 1984; Jelliffe y Jellife, 1978).

Por último, tratándose de una población joven y con una fecundidad elevada (7) es de esperar que crecerá más deprisa que la población en general y que su peso en la población total aumentará en las próximas décadas. Es decir, es muy probable que la presencia gitana en Andalucía se haga aún más visible en las próximas décadas y sus problemas se tornen más relevantes. Conviene tener en cuenta los aspectos demográficos en la planificación de intervenciones y recursos, así como en la comprensión de los elementos de la diferencia étnica y su mantenimiento.

**Notas**

(1) Hemos seleccionado esta fecha para poder establecer comparaciones con el censo general de la población andaluza realizado en ese año.

(2) Tal es el caso, por ejemplo, de Estados Unidos o Australia; es también la norma en diversos países de Europa del Este.

(3) Este sistema es el empleado en los programas de genealogías y se utiliza por ejemplo en los archivos del registro civil de Estados Unidos. Tras eliminar las vocales asigna a cada consonante un código preestablecido y produce una nueva entrada que es la que se utiliza con posterioridad.

(4) A nivel estatal, en 1994 el 49,02 por ciento de los españoles eran varones y el 50,98 por ciento mujeres. Hay casi 800.000 mujeres más que hombres en la población española. Entre los andaluces los hombres representaban en 1991 el 49,23 por ciento de la población total, y su número es inferior en 109.000 personas al de las mujeres.

(5) Existe una amplia bibliografía sobre el tema; ver por ejemplo: Hostetler, J.A., 1996; Smucker, D.E. y Donovan E., 1991

(6) La estructura de la población gitana de Hungría no parece haber variado mucho en los últimos cien años: en 1893 el porcentaje de mayores de 60 años era de 5,4. Las proporciones para los otros grupos de edad tampoco parecen haber variado entre ambas fechas, lo que no deja de ser significativo (véase Istvan, 1987).

(7) La fecundidad no ha sido tratada en este artículo; por su importancia estamos preparando un artículo separado que aparecerá en breve.

**Bibliografía**

Ardévol, E.: "Vigencias y cambio en la cultura de los gitanos." Pp. 61-109 en *Entre la marginación y el racismo. Reflexiones sobre la vida de los gitanos*, Teresa San Román. Alianza, Madrid, 1986.

Coale, Ansley, J. y Demeny, P.: *Regional Model Life Tables and Stable Populations*. Princeton University Press, Princeton, NJ, 1966.

Eaton, J. W. y Mayer. A. J.: "The social biology of a very high fertility among the Hutterites. The demography of a unique population." *Human Biology* 25:206-264. 1953.

EDIS: *Necesidades sociales de Andalucía. Los gitanos andaluces.* No publicado. Consejería de Asuntos Sociales, Junta de Andalucía, Sevilla, 1984.

Felt, Judy Clark, Jeanne Clare Ridley, Gordon Allen y Calvin Redekop: "High Fertility of Old Colony Mennonites in Mexico." *Human Biology* 62:689-700. 1990.

Fernández Rodríguez, C. y otros: *Gitanos en Cantabria*. Proyecto Regional de Desarrollo Gitano, Diputación Regional de Cantabria, Santander, 1991.

Fernández Cordon, J.A.: "La reproducción de las generaciones españolas." *IV Congreso de la Asociación de Demografía Histórica*, Bilbao, 1995.

Gamella, J.F.: *La población gitana en Andalucía. Un estudio exploratorio de sus condiciones de vida*. Consejería de Trabajo y Asuntos Sociales, Junta de Andalucía, Sevilla, 1996.

Hostetler, John Andrew y Gertrude Enders Huntington: *The Hutterites in North America*. Harcourt Brace College Publishers, Fort Worth, 1996.

IEA (Instituto de Estadística de Andalucía): *Andalucía. Datos Básicos*. IEA, Sevilla. 1997.

—— *Anuario Estadístico de Andalucía*. IEA, Sevilla, 1996.

—— *Proyecciones de la población de Andalucía 1991-2022*. IEA, Sevilla, 1994.

Istvan, Hooz.: "A Cigany népesség számának alakulása (Changes in the Gypsy population)." *Statisztikai szemle* 65: 220-233, 1987.

Jelliffe, D. B. y E. F. Jelliffe: "The Volume and Composition of Human Milk in Poorly Nourished Comunities: A Review". *American Journal of Clinical Nutrition* 31: 492-515, 1978.

Kalibova, Kveta: "Charakteristika úmrtnostnich poméru romske populace v CSSR (A mortality characteristics of the Gypsy population in Czechoslovakia)." *Demografie* 31: 239-50, 1989.

—— "Les Tsiganes en République Tcheque et en République Slovaque." *Espace, Population, Societes* 3:359-362, 1994.

Kumar, N. y otros: "Where angels fear to tread? Mapping women and men in India". *Environment and Planning A.* 29, 21: 2.207-18. 1997.

Laing, L. M.: "Declining fertility in a religious isolate: The Hutterites population of Alberta, Canada 1951-1971." *Human Biology* 52:288-310, 1980.

Naciones Unidas: *Situación de la mujer en el mundo, 1995. Tendencias y estadísticas.* Naciones Unidas, Nueva York, 1995.

Nadal Oller, Jordi: *La población española (siglos XVI a XX).* Ariel, Barcelona, 1988.

PASS: *Asentamientos gitanos en Andalucía Oriental. Estudio previo y posibles programas de intervención.* Secretariado General Gitano, Madrid, 1985.

——— *Gitanos y drogas.* Secretariado Nacional Gitano, Madrid, 1987.

——— *La Comunidad Gitana de Donostialdea.* Secretariado General Gitano. Madrid, 1987.

Peter, K. A.: "The decline of Hutterite population growth." *Canadian Ethnic Studies*, 1980.

Reher, David Sven: *La familia en España: Pasado y Presente.* Alianza Editorial, Madrid, 1996.

Reher, David Sven: "Family ties in Western Europe: persistent contrasts. Differences among Western European family systems." *Population and Development Review* 24: 203-235, 1998.

Robinson, Warren C.: "Another Look at the Hutterites and Natural Fertility." *Social Biology* 33:65-77, 1986.

Rychtarikova, Jitka y Dagmar Dzurova: "Les Disparités Géographiques de la mortalité en Tchécoslovaquie." *Population* 3:617-644, 1992.

Shryock, Henry S. y Jacob S. Siegel: *The Methods and Materials of Demography.* Academic Press, New York, 1976.

Smucker, Donovan E. y Donovan Ebersole: *The sociology of Mennonites, Hutterites & Amish: a bibliography with annotations, volume II, 1977-1990.* Waterloo, Ont.: Wilfrid Laurier University Press, 1991.

Srb, Vladimir: "Zmeny v reprodukci Ceskoslovenskych Romu 1970-1980 (Changes of reproduction of the Czechoslovak Romes, 1970-1980)." *Demografie* 30:305-309.

Tuljapurkai, Surupad: "High sex ratio in China's future." *Science* 267:874-77, 1995.

Trussell, J. y A. Pebly: "The Potential Impact of Changes in Fertility on Infant, Child, and Maternal Mortality." *Studies in Family Planning* 15: 267-280, 1984.

Weeks, John R.: "The demography of Islamics nations." *Population Bulletin* 43:1-55. 1988.

Demófilo. Revista de cultura tradicional de Andalucía, núm. 30 (1999)

# CONFLICTO ÉTNICO Y MINORÍA GITANA EN LA ANDALUCÍA POSTFRANQUISTA (*)

Manuel A. RÍO RUIZ
Universidad de Jaén

**Resumen**

*En la Andalucía posfranquista, los conflictos con los gitanos remiten principalmente a un tipo de acción colectiva competitiva ligada a disputas por el control étnico del espacio residencial, de la escuela y, en menor medida, de ciertas fuentes de ingresos como los subsidios públicos. No obstante, los nuevos litigios relacionados con la competencia por recursos no agotan la variedad de motivaciones del conflicto. Algunos elementos de activación del conflicto, como los sucesos violentos que protagonizan miembros de la minoría y que son la base de los enfrentamientos violentos, mantienen significativas recurrencias con otras épocas. En las últimas décadas además, la problematización social y periodística de nuevas formas de inseguridad ciudadana, especialmente el tráfico de drogas ilegales, se ha convertido en un poderoso activo para la estigmatización y la protesta contra la presencia gitana en muchos barrios y comunidades andaluzas. En este artículo ofrecemos un análisis basado en fuentes etnohistóricas sobre la diversidad de factores de intensificación del conflicto con los gitanos en la Andalucía de las últimas décadas, un periodo en el que se han producido notables transformaciones en los modelos de convivencia entre payos y gitanos.*

* * *

## Introducción

Los gitanos, nuestra más numerosa, señera e históricamente despreciada minoría, continúan siendo hoy, y a gran distancia de otras comunidades étnicas, los principales blancos de los prejuicios, la discriminación y, en ocasiones, la violencia de la población mayoritaria andaluza. Aunque los conflictos étnicos, tanto si implican a gitanos como a otras minorías, no han alcanzado aquí los niveles de organización, extensión y violencia de otros países (Leman, 1994), en esta tierra, en la que se estima viven cerca de la mitad de los gitanos españoles (Gamella, 1996) se han producido algunos de los casos de enfrentamiento con esta minoría más dramáticos, llamativos y, en algunos casos publicitados, de la España reciente.

(*) Agradezco a Juan Gamella sus comentarios y aportaciones a este trabajo.

Así, los sucesos tristemente famosos de las vecinas localidades de Martos (1986) y Mancha Real (1991), ambas en Jaén, en los que a raíz de sendas reyertas entre payos y gitanos, un grupo de vecinos, jaleados por millares de manifestantes, arrasaron e incendiaron las viviendas de la minoría local, forzando a sus moradores a un exilio que aún perdura, revelan una de las dimensiones más radicales del etnicismo: la expulsión de una minoría del espacio común en el transcurso de movilizaciones en las que, aunque se produce una participación diferenciada, se manifiesta una identidad entre las formas de acción a las que recurren los activistas más violentos y el contenido de las exigencias y aspiraciones del resto de los manifestantes (Wieviorka, 1992, Leman, 1994, Gamella y Río, 1996, Río y Gamella, 1997).

Enfrentamientos de esa intensidad y consecuencias representan, no obstante, sólo una faceta dentro de la diversidad de formas y motivaciones en las que se inscriben las rivalidades que, traspasando el umbral de la movilización social, implican a sectores de las poblaciones mayoritarias con individuos y grupos de la minoría (1). En este artículo tratamos de ofrecer un retrato a partir de fuentes etnohistóricas (prensa nacional y local fundamentalmente) sobre la diversidad de factores de intensificación del conflicto con los gitanos en la Andalucía de las últimas décadas, un periodo marcado tanto por una notable problematización periodística del racismo o etnicismo, especialmente visible desde la segunda mitad de los ochenta, así como por notables transformaciones en los modelos de relaciones entre payos y gitanos, las cuales han afectado también tanto a las motivaciones de las acciones antigitanas como los procesos de representación pública y de litigación que se producen en torno a los conflictos con la minoría.

## Marco de análisis: los gitanos, el conflicto étnico y la acción colectiva en la Andalucía postfranquista

Este trabajo se ocupa de una de las manifestaciones menos estudiadas del etnicismo antigitano: las movilizaciones con una base distintivamente racial o étnica "encaminadas a neutralizar, injuriar y, en algunos casos, atacar a miembros y grupos de la minoría o a sus propiedades" (Williams, 1994: 57). El análisis de los procesos de movilización social en torno a divisorias étnicas y raciales, tema recurrente en la literatura sustantiva sobre la etnicidad y el conflicto étnico en otros contextos (Olzak, 1992; 1996, McPhail, 1994, Williams, 1994, Myers, 1997), apenas ha conformado un campo de interés diferenciado para los investigadores españoles, más afanados en "contar" prejuicios que en analizar en qué condiciones esos prejuicios, inscritos en los marcos de significados culturales compartidos por las poblaciones hacia los gitanos, funcionan como señales efectivas para la movilización social siguiendo divisorias étnicas (2).

La acción colectiva étnica engloba repertorios de movilización que, como los estallidos violentos, suponen algún tipo de confrontación directa entre dos o más poblaciones diferenciadas étnica o racialmente (enfrentamientos étnicos), así como otros tipos de acción colectiva, mucho más variadas y flexibles en los medios de acción

utilizados, en las que los miembros de un grupo expresan un desafío o reclamación, acudiendo a la mediación de las autoridades (casi siempre locales) para que se impliquen en el conflicto y atiendan a sus exigencias y aspiraciones de nutralización o exclusión de los grupos rivales (protestas étnicas) (3). Diferentes razones sustentan la atención prioritaria que aquí prestamos a las acciones colectivas de esta naturaleza frente a otras manifestaciones del etnicismo como son los prejuicios, las prácticas cotidianas de discriminación y otros incidentes a pequeña escala que pudiendo tener una motivación étnica, e implicando a gitanos, no traspasan el umbral de la movilización social.

En primer lugar, allá donde se producen, las confrontaciones colectivas afectan notablemente a la convivencia étnica. Se presta poca atención al gran poder del conflicto, especialmente los enfrentamientos desatados a raíz de sucesos puntuales de violencia, para tensar la convivencia entre payos y gitanos en enclaves en los que junto a los tradicionales desafectos entre ambos grupos también podían existir vías de relación fluida entre las dos comunidades. Con frecuencia, el propio conflicto contribuye a exacerbar identidades antagónicas que como ocurre con la solidaridad paya frente a los gitanos son, en muchos sentidos, reactivas, creadas a la contra y cimentadas sobre la recreación, bajo atribuciones raciales, de los agravios específicos del propio conflicto (Smith, 1991, Gamella y Río, 1996, Gamella y Sánchez-Muros, 1996).

Una segunda razón, de índole más práctica, estriba en que mientras que suele resultar difícil determinar las motivaciones de las prácticas cotidianas de discriminación, así como la forma en las que ese tipo de acciones interpersonales son mantenidas y contestadas en la interacción étnica diaria (Essed, 1991), resulta más factible descifrar la motivación y características de los eventos colectivos, pues dado que exigen de una mínima definición común por parte de los protagonistas, constituyen la manifestación más visible del racismo o etnicismo en una sociedad (4). Excepto para los gitanos y gitanas que lo viven y sufren en sus encuentros y transacciones cotidianas con la población mayoritaria, las manifestaciones del etnicismo en la interacción étnica diaria constituye un fenómeno difícil de observar. Tanto la prensa como otras fuentes secundarias (especialmente las estadísticas oficiales), suelen ignorar –o al menos infrarrepresentar– las fricciones raciales a pequeña escala como los abusos y actos de discriminación interpersonal. Por ejemplo la prensa, principal fuente de ilustración de los argumentos esbozados en este trabajo, suele despreciar esos tipos de incidentes y afrentas menores, privilegiando por el contrario la cobertura de eventos más visibles y dramáticos cuyo impacto sobre la opinión pública es mucho mayor (Gans, 1979, Olzak, 1989) (5).

## Los efectos de la desegregación sobre los motivos y modelos de legitimación de las acciones antigitanas

Los cambios más importantes que se aprecian en las formas de convivencia entre payos y gitanos en la Andalucía reciente son en muchos sentidos un producto de las fracturas en el sistema de segregación étnica que con respecto a los gitanos ha

prevalecido durante siglos en muchos puntos de Andalucía. "En muchas comunidades andaluzas entre gitanos y gachés predominaba una coexistencia real sin convivencia. Los gitanos vivían en un mundo en muchos sentidos paralelo al de la comunidad paya, en barrios o zonas propias, ocupándose de ciertas tareas, sin acudir a la escuela y al margen de muchos servicios y recursos de consumo colectivo" (Gamella, 1996:389). La segregación, al otorgar a la minoría espacios, roles y estatus diferenciados que sólo abandonaban en condiciones restrictivas, limitaba las oportunidades vitales de la minoría y sus descendientes: era, en suma, el principal activo para la reproducción a bajo coste y durante generaciones de las desigualdades entre las dos comunidades (6).

Sin embargo, en la medida y forma en que limitaba el contacto entre las dos poblaciones en todos los ámbitos de la vida pública y de las relaciones sociales (residencia, trabajo, escuela y otros ámbitos de consumo y sociabilidad colectiva), la segregación minimizaba el abanico de situaciones de discriminación, actuando, por paradójico que resulte, como parachoques de las confrontaciones abiertas entre payos y gitanos y reduciendo posibles situaciones de competencia étnica.

Ya Barth, desde una visión reactiva de la etnicidad, subrayó que el solapamiento entre los nichos ecológicos que ocupan los grupos étnicos activa las lealtades y divisorias étnicas, así como los procesos de conflicto basados en la competencia intergrupal (1969:16 y ss). Más recientemente, autores afines a las teorías de la competencia y de la movilización por recursos, cuestionando las corrientes que han contemplado a la desigualdad étnica institucionalizada por la segregación como causa del conflicto étnico (7), han mostrado que mientras que la segregación limita la competencia, la desintegración de los sistemas de dominación étnica basados en la segregación y el incremento del contacto interracial, en la medida en que produce variaciones en los niveles de competencia entre los grupos, eleva los niveles de conflicto y acción colectiva étnica (Nielsen, 1985, Olzak y Nagel, 1986, Olzak, 1992, Olzak y otros, 1994, 1996) (8). Los cambios de un sistema de desigualdad étnica apoyado en la segregación (en muchos casos defendida por la acción del Estado) hacia un sistema de provisión universalista de bienes y servicios pueden promover o intensificar, por contraintuitivo que resulte, la competencia y, en determinadas condiciones, el conflicto étnico (Nielsen, 1985, Roosens, 1989).

En lo que concierne a payos y gitanos en la Andalucía postfranquista, el proceso de desegregación, cada vez más acentuado y visible en muchas comunidades andaluzas (Gamella 1996), ha supuesto notables cambios en la estructura de oportunidades políticas en las que se inscriben las acciones colectivas contra la minoría, favoreciendo una diversificación en los motivos de los conflictos y en las formas de acción empleadas por la población civil en la gestión de las tensiones con la minoría (9).

*Cambios en las motivaciones de las acciones antigitanas*

En el franquismo, los conflictos concernían sobre todo a represalias populares ante sucesos violentos protagonizados por gitanos (10), a los intentos de control de

ciertas formas de delincuencia en el mundo rural con las que se asociaba a la minoría (11), así como a un rechazo genérico al asentamiento de individuos de esta etnia en ciertas zonas y municipios. En la Andalucía postfranquista, los conflictos son mucho más variados en sus motivaciones: conciernen de forma creciente a la competencia por recursos estatales, así como, sobre todo, a las disputas por el control étnico del territorio urbano y de las escuelas públicas locales (Gamella, Río y Sánchez Muros, 1995).

Sin embargo, los conflictos con los gitanos representan mucho más que simples luchas de intereses: "las condiciones materiales que estimulan las rivalidades étnicas adquieren con frecuencia un tinte de ultraje moral" (Williams, 1994: 59). Las dimensiones morales del conflicto con los gitanos son especialmente perceptibles en lo que concierne a los enfrentamientos violentos (12). Pero, incluso aquellas acciones antigitanas (casi siempre protestas) que manifiestan una discriminación basada en la competencia por recursos como el territorio urbano, la vivienda, la escuela o el trabajo, no pueden ser reducidas al interés económico. La discriminación hacia los gitanos se sostiene y se ejerce no sólo por las utilidades en juego de quienes discriminan, sino también por los marcos de significados culturalmente compartidos por las poblaciones contra la minoría (13). Esos marcos de significados, asentados en intensos y extendidos prejuicios, legitiman, dotando a los conflictos de una significación moral equivalente al valor material de lo que con frecuencia se juega, la discriminación hacia los gitanos.

*Cambios en los modelos de legitimación de las acciones antigitanas*

Al mismo tiempo que ha promovido una diversificación en los motivos de los conflictos, el cambio en la naturaleza del Estado y la fractura de la segregación como modelo dominante de relaciones con la minoría ha provocado notables cambios tanto en: 1) el propio estatus legal de los gitanos y gitanas dentro de un sistema de provisión pública e igualitaria de recursos (14), así como en 2) los procesos a través de los que las acciones contra la minoría se presentan, litigan y legitiman en la escena pública (Gamella, Río y Sánchez-Muros 1995).

El Estado franquista reconocía a los gitanos como una categoría penal antes que como un colectivo con plenos derechos. La regulación política y la gestión autoritaria de las relaciones étnicas funcionaba como un sistema de garantías y derechos no escritos para las poblaciones civiles que, no deseando tener gitanos cerca, disfrutaban de las "bondades de la segregación" sin grandes esfuerzos por mantenerla. Las acciones de exclusión de la minoría, en muchos casos abanderadas por el poder local, apenas si trascendían a la opinión pública (15). Esos sucesos concitaban, la mayoría de las veces, más connivencia que rechazo entre los poderes del Estado y la sociedad civil franquista. Cuando se producían, las acciones etnicistas eran resueltas en el plano local, sin publicidad ni juicios paralelos en los medios de comunicación, con un bajo coste moral y penal para sus ejecutores o promotores, y sin ningún tipo de respuesta organizada por parte de la minoría en defensa de sus derechos violados (Gamella y Río 1996, Río y Gamella 1997).

En el contexto actual, sin embargo, los conflictos anidan en un complejo sistema social y político en el que las reacciones de los poderes del estado (justicia, partidos, autoridades locales y gubernativas) y de la sociedad civil (medios de comunicación, ONGs, asociaciones gitanas, etc.) ante sucesos con signos etnicistas son, con sus luces y sus sombras, más activas y comprometidas. Asistimos a una problematización periodística y social del racismo. La sensibilidad de los medios de comunicación hacia eventos de esta naturaleza, especialmente cuando se trata de casos dramáticos e impactantes como los episodios violentos, es mucho mayor. Al mismo tiempo, los conflictos son campos de juego para aquellos actores extra-locales que, formando contramovimientos, tratan de denunciar, frenar o reconvertir, atribuyendo incluso motivaciones al conflicto en función de sus intereses como organización, la acción de las poblaciones insurgentes (Tarrow, 1997) (16).

Los cambios en los patrones de represión y contestación extracomunitaria de las acciones etnicistas, a la vez que elevan los costes para ejercer la discriminación de forma abierta, modifican los modelos de legitimación a los que recurren los grupos involucrados en acciones de esta naturaleza. Así, el rechazo a los gitanos se presenta con gran frecuencia reciclado en un rechazo a males sociales con intensas significaciones morales como son la droga y las nuevas formas de delincuencia que se enconaron a finales de los setenta y con cuyas secuelas se asocia sin grandes distingos a la presencia gitana (Gamella, Río y Quesada, 1995). La difusión de los problemas relacionados con la inseguridad ciudadana y los gitanos, a veces un motivo de conflicto por sí mismo, dota de significaciones morales y convierten en una lucha simbólica (una lucha sobre ideales de vida en común enfrentados) a las aspiraciones de las poblaciones de controlar y capitalizar, deshaciéndose o evitando a la minoría, determinados recursos de gran valor como son el territorio urbano, la vivienda o la escuela.

En los procesos de construcción del sentido que los grupos que se movilizan contra gitanos dan a sus acciones prima una lógica diferencialista (Balibar y Wallerstein, 1990). Así, los ciudadanos más activos contra la minoría enfatizan en la irreductibilidad de las diferencias étnicas y culturales, en los "perjuicios inevitables" que para el orden moral y paz social de las comunidades (para la propia identidad del grupo) genera la cercanía y contacto con la minoría, así como en la bonanza de determinadas formas de segregación de antaño (17). Por regla general, los grupos que se movilizan contra gitanos no tratan tanto de negarles sus derechos a determinados recursos y servicios (racismo de inferiorización) como de evitar que los ejerzan y disfruten junto a ellos (racismo diferencialista). Esa ambigüedad, que sintoniza con las actitudes que manifiestan muchos andaluces cuando hablan de los gitanos, se manifiesta también en los procesos de representación pública y de configuración de motivaciones que se dan en torno a los conflictos con la minoría gitana.

**Nuevos campos de competencia y conflicto étnico: el control étnico del territorio urbano, de la escuela y de las fuentes de ingresos**

El acceso a una vivienda, la "elección" de una zona de residencia hipoteca y ata de por vida a un territorio a muchas familias. De la misma manera, en la capitalización del paso de sus hijos por el sistema educativo reglado, gran parte de las poblaciones de orígenes populares depositan sus desvelos, esfuerzos y aspiraciones promocionistas. Para muchas de esas familias, la presencia y contacto con la minoría se vive y juzga con frecuencia como la amenaza de una subcultura marginal que para ellas representa y les devuelve a todo aquello de lo que pretenden distanciarse. Por regla general, son los segmentos menos distantes física y socialmente a los millares de familias gitanas andaluzas envueltas en la cultura de la pobreza, precisamente aquellos grupos con menos opciones de evitarles, los más refractarios a la convivencia con los gitanos y los más proclives a movilizarse (18).

*El control étnico del espacio residencial*

El rechazo a los gitanos como nuevos vecinos no es nuevo, pero mientras que en el franquismo las movilizaciones protagonizadas por poblaciones civiles contra el asentamiento de gitanos constituían un fenómeno poco significativo, en las últimas décadas este tipo de conflictos constituyen el principal motivo de movilización antigitana.

En el franquismo el control de los movimientos y procesos de asentamiento de la minoría era ejercido a través de la acción del Estado. Hoy, sin embargo, gran parte de los esfuerzos de las administraciones en materia de promoción social de la población gitana están dirigidos a facilitar la integración residencial de la minoría a través de políticas públicas de realojamiento y de erradicación del guetos chabolistas (19). Esas políticas públicas concitan con frecuencia un activo rechazo por parte de amplios sectores de las poblaciones mayoritarias, que se movilizan para frenarlas y asumen así el trabajo de "limpieza étnica del territorio urbano" que antes podían desarrollar las autoridades franquistas, especialmente el poder local.

La mayor parte de las movilizaciones relacionadas con la protección del espacio residencial son acciones, en muchos sentidos, profilácticas. Se trata de movilizaciones, casi siempre protestas, en las que los vecinos tratan de evitar, implicando en sus exigencias y malestar a las autoridades locales, los perjuicios que, según tratan de difundir, generan las políticas públicas de realojamiento e integración residencial de familias gitanas en "sus" barrios o municipios. Uno de esos casos ocurrió en 1992 en un barrio obrero de Sevilla cercano a un poblado chabolista...

> *Unos 500 vecinos de Torreblanca impiden al alcalde de Sevilla inaugurar las obras de unas casas para gitanos.*
>
> ...Los vecinos se oponen al traslado de las [treinta] familias gitanas de unos barracones a unos terrenos lindantes con un colegio público y un centro de

> formación profesional, porque según ellos no quieren tener un foco de delincuencia y venta de drogas a la puerta de sus casas... Frases como "queremos zonas verdes no otras 3.000 Viviendas" [un barrio marginal de Sevilla] o "que metan a esas familias en cada bloque de Los Remedios" [una zona acomodada de Sevilla] fueron repetidas a lo largo de la mañana... En conferencia de prensa, el alcalde acusó a militantes del P.S.O.E. [miembros de la asociación de vecinos] de haber manipulado, con megafonía incluida, a los vecinos haciéndoles creer que las viviendas eran para todos los chabolistas de Sevilla [*El País*, 30-12-92].

Los conflictos relacionados con el control étnico del espacio residencial son, aparte de los más frecuentes, los de mayor capacidad de convocatoria ciudadana, así como los que, después de los enfrentamientos violentos, mayor número de reacciones (locales y extracomunitarias) provocan (20). Son acciones cargadas de referencias tópicas y sobredimensionadas sobre los males y agravios que para la paz social y orden moral de las comunidades conlleva tener gitanos cerca. Muestran, no obstante, un intento de control étnico del territorio urbano difícilmente desligable de los esfuerzos por mantener el valor de la vivienda: defendiendo la zona de residencia de los anticipados males sociales que –según esgrimen las poblaciones– traen los gitanos, se defiende el valor de la propia vivienda y del entorno en el que se desarrolla la vida de la comunidad.

*El control étnico de la escuela*

El sistema escolar no sólo reproduce desigualdades, también conforma un marco privilegiado para la socialización interétnica y la promoción social de las minorías. Sin embargo, la escuela es también un escenario permeable a las luchas simbólicas y materiales que promueven y exacerban el etnicismo y la competencia étnica.

En lo que concierne a payos y gitanos, las políticas y programas oficiales de incorporación de niños gitanos a los centros públicos de enseñanza (21) chocan frecuentemente con los "ideales educativos" de muchas familias que juzgan y viven el acceso y presencia de escolares gitanos en las escuelas públicas locales como un lastre y una fuente de perjuicios para sus propósitos de maximizar ese recurso, crecientemente valorado por las poblaciones de orígenes populares (Martín Criado y otros, 1998), que es el capital escolar.

El valor del rendimiento educativo, las restricciones que sobre ese valor impone a juicio de los padres la presencia de escolares gitanos en las aulas, así como el miedo por la integridad física de sus hijos, son con frecuencia el banderín de enganche en estos sucesos de discriminación escolar (22). También se dan casos en los que grupos de padres (fundamentalmente madres) tratan de neutralizar, bloqueando la entrada de sus hijos a las aulas, la escolarización de niños gitanos procedentes de enclaves marginales cercanos al colegio donde van a ser matriculados. Un significativo ejemplo de

este tipo de acciones escolares ocurrió en Campanillas, una barriada obrera del extraradio de Málaga que colinda con el poblado gitano de "Los Asperones", un enclave degradado que desde hace años constituye uno de los principales puntos de "trapicheo de droga" de la ciudad.

En el otoño de 1989, los habitantes del barrio, que desde años atrás se venían manifestando por la desaparición del poblado gitano cercano, impidieron durante semanas la asistencia de sus hijos a las aulas. Alegaron la masificación del centro, la falta de condiciones para albergar a más alumnos, así como el agravio al que se les sometía con respecto a otros colegios de zonas cercanas (residenciales de clase media de las afueras de Málaga) que no se habían visto afectados por los planes de las autoridades educativas...

> *Paralizado un colegio de Málaga para impedir que asistan a clase 14 niños de un poblado marginal*
>
> "Los ochocientos alumnos del colegio malagueño José Calderón Pua, llevan diez días sin asistir a clase al impedírselo sus padres, para tratar de evitar así la escolarización en el centro de 14 niños gitanos, de entre cuatro y doce años de edad, vecinos del poblado marginal de Los Asperones... Durante estos diez días los padres han mantenido las puertas del colegio cerradas con cadenas, se concentraron junto a ellas y cortaron la carretera para mostrar su disconformidad con la escolarización de los niños... Ni el acuerdo municipal para desmantelar el poblado de Los Asperones, algo que los vecinos de Campanillas vienen demandando desde hace años, ha disuadido a los padres... Las madres alegaron que no era un problema racial, sino de saturación del centro [en el que ya había matriculados 53 niños del mismo poblado]... La imposibilidad de encontrar una solución al conflicto ha creado una situación muy tensa. El lunes por la mañana un grupo de madres de los niños marginados, con palos en las manos, fue al colegio para defender a sus hijos. La policía evitó un enfrentamiento" (*El País*, 5-10-89) (23).

*El control étnico de los mercados de trabajo y de los subsidios*

La lucha por el control étnico de determinados nichos laborales, así como las confrontaciones por el valor del salario, constituye una constante histórica del conflicto étnico en el sistema mundial capitalista (Bonacich, 1972, Balibar, y Wallerstein, 1990, Olzak, 1992, Olzak y otros, 1994). El mercado de trabajo puede constituir un marco privilegiado para la promoción social de las minorías, pero también puede, por el contrario, contribuir a elevar la competencia y la conflictividad entre los grupos.

A diferencia de otras minorías, los gitanos han sido un grupo refractario a la proletarización. En cierto modo, su valor del trabajo, chocante con el "ethos laboral" dominante, así como su tradicional especialización y cualificación en oficios no sujetos

a la disciplina del trabajo asalariado, constituye tanto una de sus señas de identidad más marcadas (Kaprow, 1982) como uno de los motivos de desprecio hacia esta minoría más arraigados entre los poderes del Estado y la población civil (24). La competencia por el trabajo no ha constituido así un factor de peso en el conflicto con los gitanos. Incluso en aquellos sectores en los que los gitanos andaluces han participado, en mayor proporción y con más frecuencia de lo que se cree, como la agricultura temporera, la acentuada segregación étnica de esos mercados, en los que los jornaleros gitanos tenían con frecuencia condiciones salariales y obligaciones diferenciadas del resto de jornaleros payos, minimizaba posibles situaciones de competencia entre los dos grupos.

Hoy los gitanos asalariados en el mercado formal siguen siendo una minoría (25). La competencia por fuentes de ingresos es un fenómeno poco significativo a nivel de movilización social y se circunscribe a los sectores más precarios y peor remunerados de los mercados informales de trabajo (San Román, 1997: 175 y ss.) (26). Sin embargo, como muestran algunos sucesos, el propio proceso de desegregación de las relaciones étnicas (27), así como el acceso de los gitanos de muchas comunidades andaluzas a determinados subsidios y recursos estatales, está generando nuevos frentes de competencia por fuentes de ingresos entre payos y gitanos.

Es justamente en torno a los subsidios, a los que se accede por carecer de empleo estable, donde hoy se manifiestan las más acentuadas rivalidades. De hecho, en Andalucía, una región donde se dan importantes asentamientos de población gitana en zonas rurales (Gamella, 1996), la competencia por los apreciados jornales que dan derecho a percibir el subsidio de paro agrario ha degenerado en conflictos como el ocurrido en 1993 en Tiena (Granada). Los protagonistas fueron un grupo de jornaleros payos del pueblo y otro menor de jornaleros gitanos de otro pueblo cercano a los que se les reprochaba su condición de "forasteros", trabajar por jornales inferiores a los estipulados, así como de "robarles", al acceder a trabajar en condiciones más atrayentes para los patronos, las firmas y jornales necesarios para cobrar el subsidio agrario. El caso fue presentado así por la prensa local granadina:

> *Jornaleros y sindicalistas de Tiena impiden a diecisiete gitanos de Atarfe trabajar en la aceituna.*
>
> Un grupo de ciento cincuenta trabajadores de la localidad granadina de Tiena, encabezado por sindicalistas de CCOO y UGT presionó ayer, y logró su objetivo, para que un contingente de diecisiete gitanos de Atarfe no trabajasen en las tareas de recogida de la aceituna... Según manifestaron los propietarios de las fincas, los jornaleros les plantearon tal disyuntiva: o les daban empleo para todos, o sólo para una parte siempre que los atarfeños se marcharan. Ante tal actitud los jornaleros [gitanos] optaron por abandonar el lugar, pese a que ello comportaba perder un buen número de jornales... "Los de Atarfe [según uno de los propietarios] no se han ido porque sí. Les han echado porque no quieren estar trabajando con gitanos... En la finca han trabajado otros años jornaleros

de otros pueblos y nunca ha existido ningún tipo de problemas" (*Ideal de Granada,* 18-12-93).

Esta noticia y las declaraciones de los patronos motivaron la réplica de los sindicalistas que abanderaron la protesta. Para éstos, las acusaciones de racistas vertidas por los propietarios buscaban encubrir un conflicto que era estrictamente laboral. En opinión del alcalde, líder sindical del pueblo, empleando a gitanos de otros pueblos los patronos buscaban boicotear la acción sindical y conseguir mayores beneficios en la recogida de la aceituna:

"Les proporcionan las firmas para que puedan cobrar el P.E.R. a cambio de que acepten contratos en condiciones más desfavorables, incluido el destajo, para lo cual se utilizan familias completas, incluidos niños, que debido a su situación económica y la falta de trabajo se ven obligados a aceptar esas condiciones laborales" (*Ideal de Granada,* 19-12-93).

El caso de Tiena revela elementos de gran interés: segmentación étnica encubierta de los mercados locales de trabajo y de la estructura salarial (Solé, 1992), escasez de peonadas contributivas y, quizás, elementos de racismo hacia los gitanos por parte de los obreros payos. Pero, este suceso también muestra como los mercados de trabajo en los que la mano de obra es poco cualificada y fácilmente prescindible (como el temporero), son un campo abonado para las estrategias de segmentación étnica del empleo. Aquí, la segmentación aumenta el margen de maniobra de los patronos (ayudados, según parece, de las firmas necesarias para cobrar el subsidio agrario como activo de presión sobre el salario), mina la acción sindical unitaria e incentiva la competencia entre los jornaleros, en este caso payos y gitanos de diferentes pueblos (28).

**Nuevas fuentes de inseguridad y conflicto étnico**

Uno de los prejuicios más extendidos y constantes históricamente en el imaginario colectivo hacia los gitanos es la percepción de la minoría como representantes de una amenaza tanto para la propiedad como para la integridad física de los ciudadanos (Gamella y Sánchez Muros, 1998). Ese rechazo presenta hoy elementos novedosos, y si cabe más acentuados, debido a la problematización social y periodística de nuevas formas de delincuencia, hasta hace poco casi desconocidas, para las poblaciones, como son los robos con coacción y el tráfico de drogas, fenómenos con los que sin grandes distingos se asocia a la presencia gitana.

Los casos en los que los vecinos demandan mayor seguridad ciudadana frente a acciones delictivas atribuidas a gitanos son casi siempre protestas desatadas a raíz de algún suceso puntual (casi siempre algún robo o abuso con coacción o violencia física). En estas acciones, los vecinos lanzan un desafío a las autoridades locales exigiéndoles tanto un mayor control sobre los actos delictivos atribuidos a gitanos como, a veces, la expulsión de éstos...

*Cierre de comercios en Fuente Vaqueros (Granada) por los actos delictivos de una familia gitana.*

...La totalidad de bares y comercios de la localidad granadina de Fuente Vaqueros, de unos 3.700 habitantes, cerró ayer por una serie de robos, agresiones y amenazas imputadas a una familia gitana. Uno de sus miembros... fue detenido por la Guardia Civil, acusado de agredir al dueño de una discoteca que se negó a servir gratuitamente varias consumiciones... En una nota publicada por una denominada comisión de bares y comercios en el que se llamaba al paro laboral se acusa de las tropelías a un reducido grupo de delincuentes locales [sin especificar su ascendencia étnica] y se pide su expulsión del pueblo... Los vecinos culpan a una familia gitana que se instaló hace meses en la localidad... Entre los actos denunciados figuran varios asaltos a la Casa del Pueblo de los que se llevaron dos cajas de güisqui, un vídeo y un televisor... (*El País,* 19-11-86) (29).

De otro lado, las acciones antigitanas que presentan como motivo la inseguridad ciudadana tienen de forma creciente como telón de fondo a la droga. La droga representa una de las causas de pánico moral con mayor capacidad de movilización ciudadana. Aunque los gitanos que participan de ese lucrativo negocio son una minoría (Gamella, 1996:329 y ss.), el binomio gitano-droga constituye una poderosa fuente de estigmatización de la minoría. A ojos de muchos payos, la presencia gitana se asocia de forma irremediable con la presencia de la droga y sus secuelas. Dicha asociación, tan sobredimensionada e injusta como en algunos casos real, dota de significaciones de legitimidad tanto a las aspiraciones vecinales de limpieza étnica del territorio urbano que ocupan o pretenden ocupar gitanos como, en algún caso, las represalias violentas contra familias y/o individuos de esta etnia a los que se identifica como traficantes...

*La lucha contra la droga provoca graves enfrentamientos entre vecinos y policías.*

El barrio cordobés de Las Moreras, uno de los principales focos de venta de droga en la ciudad, vive sus horas más críticas después de los violentos incidentes registrados durante la madrugada de ayer en la zona entre vecinos que habían formado patrullas callejeras para vigilar a los que identifican como traficantes y fuerzas antidisturbios. La protesta vecinal obedece al deseo de que se erradique el narcotráfico en este barrio... con un alto índice de parados. La violencia se inició el pasado lunes cuando la policía salvaba a una familia de etnia gitana, supuestamente dedicada a la venta de droga, de ser linchada por el vecindario... Se da la circunstancia que dos de los vecinos [payos] detenidos durante estos incidentes han sido detenidos varias veces por narcotráfico (*El País,* 5-3-94).

**Un motivo tradicional de movilización y violencia antigitana: sucesos críticos bajo atribuciones raciales**

"Muchos estallidos hostiles se han originado en el informe cierto o falso de que los miembros de un grupo han realizado un acto que concuerda con su carácter amenazante" (Smelser, 1989: 246). En este sentido, la mayor parte de los analistas de los conflictos raciales han subrayado el decisivo papel que juegan los sucesos críticos de violencia étnica interpersonal tanto en las respuestas violentas de poblaciones civiles como en los procesos de extensión de la violencia que, siguiendo marcas étnicas, distinguen a los disturbios (Lieberson y Silverman, 1965, Spilerman, 1970, Myers, 1997).

Las confrontaciones violentas con la minoría gitana en Andalucía no han alcanzado aquí la frecuencia de otras zonas con significativa presencia de esta etnia (30). Sin embargo, aquellos casos que derivaron en ataques contra familias o comunidades gitanas (o sus propiedades) han estado precedidos, salvo excepciones, de algún tipo de suceso y provocación violenta protagonizado o atribuido a miembros de la minoría (31).

Las acciones antigitanas que, al hilo de actos puntuales de violencia, se han producido en la Andalucía reciente mantienen además significativas recurrencias con la época franquista, residiendo la principal fuente de diferencias en los procesos de contestación extra-local que hoy generan ese tipo de eventos violentos (Gamella y Río, 1996) (32). Se trata casi siempre de disturbios de base comunitaria, de carácter reactivo, con un bajo nivel de organización, en los que la relación entre atacantes, víctimas y autoridades es directa-local, y en los que, aunque se produce una participación diferenciada, se manifiesta una identidad entre las formas de acción a las que recurren los activistas más violentos y el contenido de las exigencias y deseos del resto de la multitud, quien grita y apoya la expulsión de los gitanos, velando después para que la identidad de los ejecutores no llegue a manos de la justicia. Ese modelo de movilización popular desatada a raíz de un suceso crítico violento o provocación previa de uno de los grupos es la forma más recurrente en los episodios de violencia étnica (Smelser, 1989: 247 y ss).

Episodios como los que han sacudido la convivencia entre payos y gitanos en la provincia de Jaén en las últimas décadas con casos de expulsión violenta de la minoría que han convertido una manifestación extrema del etnicismo antigitano, infrecuente en la España reciente, en una especie de tradición provincial, en nada digna de conservarse, constituye una muestra de gestión de las tensiones étnicas (Río y Gamella, 1997) (33).

En Torredonjimeno (Jaén, febrero de 1984) un joven gitano, que sufría trastornos mentales, apaleó, causando lesiones muy graves, a un anciano tras negarle éste tabaco. Al día siguiente, una manifestación espontánea procedente del barrio del herido, pero a la que se fueron sumando vecinos de otros puntos, recorrió el pueblo. En un momento de la marcha la protesta vecinal derivó en una violenta algarada callejera:

grupos de vecinos marcharon hasta las inmediaciones de la vivienda del agresor, detenido desde el día anterior en Martos. En el interior de la vivienda se refugiaban cinco niños, sus madres y una anciana...

> ...Entonces, yo y ésta y las nenas nos subimos a la cámara, nos asomamos por el balcón, sin abrir las ventanas ni ná, y había millones y millones de personas. Nosotros asustaícos, to el mundo: «¡Criminales, criminales!»... Al minuto vimos toas las llamas encendías, toas las llamas ardiendo... Yo, cuando vinieron a por mí, me sacaron muerta de allí... [L. F., ex-vecina gitana de Torredonjimeno] (34).

Dos años después, en el ya citado Martos (Jaén, julio de 1986), la agresión inopinada de otro joven gitano a otro payo motivó una vertiginosa reacción vecinal. Apenas una hora después de la agresión, más de 2.000 manifestantes se habían concentrado en las inmediaciones del barrio gitano, una zona degradada de las afueras del pueblo que solos no gustaban de frecuentar...

> ...Recuerdo la sensación de que allí había na más que hombres. Yo, después, recordando el otro día, cuando lo comentamos, pensaba que era como las películas del oeste, en la que las mujeres y los niños se meten en la casa, una cosa así... Había mucha gente arriba, gente con palos encendíos, como con antorchas y sacaban cosas de las casas, hasta un burro que mataron a palos porque era un burro gitano y la gente era como en el circo romano: pedían más, más... La gente abajo jaleando. Había una afinidad curiosa con la gente que había subido. De hecho los jaleaban, hacían palmas, una cosa un poco fuerte. Aparte: que si hubiese alguien con el más mínimo resquicio de estar en contra, no se le hubiese ocurrío rechistar. No se trata de valentía ni ná, sino simplemente de supervivencia. La gente estaba pasá... [Andrés, vecino de Martos, 29 años].

La motivación racial de las agresiones que provocaron estos estallidos es débil o inexistente. Las respuestas vecinales reúnen, sin embargo, inequívocos y aterradores signos de racismo. El potencial movilizador de los sucesos críticos estriba precisamente en la evaluación de los mismos bajo atribuciones raciales: en su sintonía con los prejuicios y resentimientos más intensos que recaen sobre los gitanos y que les asocia al uso gratuito de las formas más letales de violencia interpersonal. Especialmente las muertes de payos a manos de gitanos, semantizadas y evaluadas de forma recurrente como "muertes de vecinos queridos a manos de miembros de un grupo que la esgrime como presentación en sociedad", tienen un inmenso poder para desencadenar emociones y respuestas violentas contra los gitanos. En estos casos, los entierros de las víctimas constituyen escenarios propicios para que estalle la violencia. Como ocurrió en el tristemente famoso Mancha Real (Jaén, mayo de 1991) tras el funeral de un vecino payo muerto a manos de un gitano:

> ...Cuando la cabeza de la manifestación [que salió del cementerio] llegó a la calle Tosquilla, donde sucedieron los luctuosos hechos del día anterior y donde se encontraban la mayoría de las viviendas gitanas, comenzó la violencia: per-

> sonas armadas con objetos contundentes, amparándose en el anonimato que les proporcionaba el elevado número de participantes, desplazaron a los guardias civiles que custodiaban las casas y comenzaron a forzar las puertas de las viviendas, a entrar en ellas y destrozar todos sus elementos, incluso tiraron tabiques y arrancaron marcos de las puertas. Mientras, el acusado B.C. incitaba al pueblo y concretamente al grupo que destrozaba las casas diciéndoles: "Vamos el pueblo" y señalando las casas que eran de gitanos (35).

**Conclusiones**

En contraste con las tesis que contemplan la segregación de las minorías como principal causa del conflicto étnico, mucho de lo ocurrido en el campo de los conflictos con la minoría gitana en la Andalucía reciente muestra, sin embargo, como la desegregación, al intensificar el contacto entre las dos poblaciones, activa y exacerba nuevos antagonismos y rivalidades entre los grupos (36).

Mientras que la segregación, modelo históricamente prevaleciente de dominación étnica en Andalucía con los gitanos (Gamella y otros, 1996), mitiga un elemento central del conflicto étnico como es la competencia por recursos, los procesos de desegregación, especialmente "cuando están precedidos de altos niveles de segregación entre los grupos" (Olzak y otros, 1996: 592), eleva y modifica la naturaleza de las tensiones y de la competencia étnica, así como de las acciones colectivas encaminadas a neutralizar, injuriar y, en lo que constituye un fenómeno menos frecuente en Andalucía con los gitanos, atacar a determinados grupos y minorías. En suma: los cambios en los modelos de dominación étnica o racial, ligados a procesos de cambio social y político más amplios, alteran la estructura de motivaciones del conflicto étnico.

Así, el conflicto con los gitanos en la Andalucía postfranquista es fundamental, aunque no exclusivamente, un tipo de acción competitiva: una compleja mezcla de desigualdades de clase, de luchas por el control étnico de recursos, así como de nuevas oportunidades políticas derivadas de los cambios en la naturaleza del Estado y del consiguiente proceso de desegregación de las relaciones étnicas en el que hoy vivimos. Las acciones antigitanas remiten, de una forma cada vez más acentuada, "a una lucha sobre el acceso y el control de barrios decentes y sobre el acceso y control de las escuelas públicas locales" (Wilson, 1978: 116). Sin embargo, la lucha por el valor del salario y por el control étnico de determinados enclaves laborales, un motivo central de confrontación étnica en otros contextos, es aquí un fenómeno todavía incipiente y que se manifiesta, de forma más significativa en el mundo rural, en una competencia por las prestaciones y subsidios que se derivan de la falta de empleo estable.

No obstante, los nuevos conflictos relacionados con la competencia por recursos no agotan la variedad de motivaciones del conflicto con los gitanos. Algunos elementos de activación del conflicto, como los sucesos violentos que protagonizan miembros de la minoría y que son la base de los enfrentamientos violentos, mantienen una

significativa recurrencia con otras épocas. En las últimas décadas, además, la problematización social y periodística de nuevas clases de inseguridad ciudadana, especialmente el tráfico de drogas, se ha convertido en un poderoso activo para la estigmatización, movilización y justificación contra la presencia de minorías en muchos pueblos y barrios.

De otro lado, competencia étnica no es aquí un término equivalente a interés económico. La dicotomía tan al uso en ciencias sociales entre "conflictos realistas": luchas por valores materiales y "conflictos no realistas": luchas por valores y significados culturales (Coser, 1961), no resulta una línea fructífera para el análisis del conflicto étnico. El campo del interés (las luchas de base material por el control de determinados recursos frente a otros grupos ) y el campo del desinterés (las luchas por imposición de valores que son fuente de división entre dos o más grupos) no deben disociarse: "la discriminación [étnica] se sostiene y ejerce no sólo por las utilidades en juego para quienes discriminan, sino también por las normas culturales que legitiman esa discriminación" (Coser, 1961: 128).

Así, el conflicto con los gitanos en la Andalucía reciente es tanto una confrontación cargada de significaciones morales como una confrontación por el control de recursos muy valorados por las poblaciones, especialmente las de orígenes populares. Cualquier forma de competencia étnica adquiere una textura moral, siendo, con frecuencia, la intensidad de esas confrontaciones con significaciones morales equivalente al valor material de los recursos en juego. Las luchas entre los grupos étnicos por las posiciones y la apropiación de diversas especies de capital son también luchas simbólicas en las que se reconstruye la identidad de un grupo y se trazan divisiones con otros grupos. En este punto nuestras explicaciones divergen de las teorías objetivistas del conflicto étnico como son las corrientes hermanas de la competencia y la movilización por recursos.

**Notas**

(1) A nivel de discursos, la expulsión de los gitanos frente a los agravios que, a juicio de las poblaciones mayoritarias, genera la presencia de la minoría resulta una "opción" barajada con frecuencia (Calvo Buezas, 1990). Muchas movilizaciones antigitanas, especialmente aquellas cuyo detonante es un suceso violento protagonizado por miembros de la minoría, la reivindican. Menos frecuente resulta, sin embargo, que dicha alternativa, sujeta por lo general a una cada vez más activa y comprometida contestación por parte de los poderes del Estado, de la sociedad civil, así como las propias "organizaciones indígenas", llegue a materializarse y consolidarse, al menos con un nivel de cohesión y respaldo popular tan extendido y sostenido en el tiempo como el que se dio en los citados casos de Martos y Mancha Real.

(2) Al reducir el estudio del racismo al estudio del prejuicio étnico el fenómeno se sitúa en sus manifestaciones individuales: como conjunto de creencias que po-

tencian actitudes negativas frente a un grupo o minoría, pudiendo determinar prácticas de discriminación y racialización de diversa índole. El espinoso tema de la relación entre prejuicio y conducta (¿votan a partidos de extrema derecha todos los que mantienen actitudes negativas hacia los inmigrantes?) sólo es una de las lagunas de este tipo de estudios. La mayor proviene de aislar los procesos de activación de los llamados "sentimientos racistas" de las luchas materiales y al mismo tiempo simbólicas vigentes en una sociedad, así como de los procesos de cambio que se producen en los sistemas de dominación étnica o racial. Cambios que afectan a la naturaleza y motivaciones del conflicto étnico.

(3) El tipo de eventos que nos interesa son aquellos de naturaleza disruptiva a manos de grupos de población escasamente organizados y sin control sobre los medios de coerción: acciones colectivas populares (Tilly, 1990). Ese tipo de acciones se diferencian de otras formas de acción colectiva étnica de carácter rutinario como son aquellas movilizaciones promovidas y encauzadas a través de líderes y organizaciones estables (partidos, asociaciones, grupos de interés...) que tratan de hacer valer sus intereses y reivindicaciones frente a otros grupos a través de actos concertados y ante los canales burocráticos de expresión de intereses. Aunque algunas organizaciones como el asociacionismo gitano o el asociacionismo vecinal, desde posiciones diferentes juegan un papel cada vez más activo en el conflicto con los gitanos, éste es un fenómeno escasamente organizado. Olzak, una autora que aplica al conflicto étnico la definición ya clásica de Tilly sobre la acción colectiva popular (Tilly, 1978, 1990), incluye bajo el rango de acciones colectivas de base étnica: "cualquier disputa intergrupal en la que varios individuos alineados en torno a divisorias étnicas y raciales actúan en concierto, articulando (o materializando) reclamaciones que de hacerse efectivas lesionarían los intereses, aspiraciones y derechos del otro grupo o población implicada en la disputa" (Olzak, 1992: 232-233).

(4) Esto no significa que resulte sencillo determinar de forma unívoca las motivaciones de las acciones colectivas de base étnica. De hecho, uno de los rasgos más significativos de las acciones etnicistas que saltan, o tienen probabilidades de saltar, a la luz pública son los fenómenos de reflexividad que se producen en torno a ellos (Giddens, 1989). Así, el sentido que los grupos implicados dan a sus acciones contra la minoría varía y trata de adaptarse a las respuestas preferidas y predecibles de los actores de la sociedad más amplia como los medios de comunicación, quienes además no sostienen un espejo frente a los eventos que describen y publican, pudiendo llegar a atribuir motivaciones a los conflictos que publican en función de las preferencias, que ellos mismos han conformado, de sus consumidores (Gans, 1979).

(5) "La prensa es el único recurso realista que permite recopilar eventos dispersos en el tiempo y en el espacio" (Olzak, 1989:549). Recurrir a la prensa como principal fuente de referencia a eventos supone, sin embargo, riesgos metodo-

lógicos que afectan tanto a la validez externa como a la calidad de la información obtenida. Brevemente expuesto, el principal problema se plantea en el intento de establecer la representatividad o incidencia de un fenómeno –la variación real– a partir de muestras de la prensa. Esta opción, especialmente comprometida si dentro del periodo estudiado se han producido cambios en los sistemas de registro, cobertura y clasificación de las noticias, así como en la sensibilidad de los medios hacia estos eventos, no es, sin embargo, el objeto de nuestro trabajo. Aquí utilizamos la prensa como una fuente de información que "nos proporciona un retrato excepcionalmente amplio y rico de las formas, motivaciones, problemas y participantes de la acción colectiva popular" (Tilly, 1990:170), no como un instrumento de medida o determinación de la frecuencia de los conflictos con los gitanos, de su distribución geográfica o de su evolución en el periodo postfranquista. En suma: las afirmaciones que puedan aparecer en este trabajo no se orientan por criterios sociométricos. Se apoyan en un análisis de más de sesenta casos de conflicto con los gitanos en Andalucía registrados tanto en la prensa nacional –*El País* entre 1976 y 1997– como local. Algunos de esos casos han sido además analizados a través de métodos etnográficos (Gamella y Río 1996, Río y Gamella 1997, Río 1998).

(6) La manifestación más visible de la segregación es la separación espacial. Sin embargo, esa división cultural, étnica o racial del espacio urbano, por lo general, se profundiza y complementa con una separación y distribución desigual de los recursos y oportunidades en otros ámbitos de la vida social, especialmente aquellos que son centrales para la promoción de las minorías como el mercado de trabajo o el sistema educativo. Para un análisis extenso de los elementos que han configurado el sistema de segregación predominante entre payos y gitanos en Andalucía (Gamella y otros, 1996: cap. 10).

(7) A este enfoque responde, por ejemplo, la tesis de la división cultural del trabajo de Hechter (1975): "...cuando los individuos son confinados en diferentes clases de oficios y otros roles diferenciados sobre la base de sus rasgos culturales o marcas étnicas, aumenta la solidaridad étnica y el conflicto" (Hechter, 1975, citado por Nielsen, 1980:133).

(8) Desde este enfoque, el caso de Estados Unidos y los afroamericanos es el mejor estudiado. La segregación había sido el modelo dominante de relaciones raciales en Estados Unidos hasta los años sesenta. El giro en el marco legal de relaciones raciales, incentivado tanto por las demandas organizadas de la población negra como por la necesidad de abaratar el mercado de trabajo (Wilson, 1978) "coincidió" con la mayor oleada de confrontaciones raciales en la historia reciente norteamericana (Olzak, Shanahan y West 1994, Olzak, Shanahan y MCeneaney 1996, Myers 1997).

(9) La formulación seminal del concepto de estructura de oportunidad política corresponde a Tilly (1978). Al hablar de cambios en la estructura de oportunida-

des políticas en las que se inscriben los conflictos entre payos y gitanos nos referimos a: "los cambios en el entorno político que afectan a la naturaleza de las motivaciones y reivindicaciones de las luchas populares [en este caso luchas étnicas], produciendo también cambios en los repertorios de acción colectiva utilizados por las poblaciones en sus esfuerzos por neutralizar a sus rivales" (Tilly, 1978: 124).

(10) Represalias que solían derivar en la expulsión de la minoría, siendo con frecuencia abanderadas por el poder local. Todavía hoy la principal fuente de discriminación oficial hacia los gitanos reside en el poder local.

(11) Como los robos de cosechas y ganado de los que selectivamente, cuando los había cerca, se acusaba a los gitanos.

(12) A diferencia de lo que ha venido ocurriendo en otros países como Estados Unidos, donde la violencia ha sido un medio recurrente de neutralización y control de las minorías étnicas en sus intentos por residir en zonas blancas, trabajar o educarse en condiciones de igualdad (Lieberson y Silverman, 1965, Olzak, 1992, Myers, 1997), aquí las acciones violentas contra la minoría o sus propiedades rara vez son consecuencia de luchas por esos tipos de capital. La mayor parte de las respuestas violentas a manos de poblaciones civiles tienen como detonante un suceso crítico violento protagonizado por gitanos (Gamella y Río, 1996, Río y Gamella, 1997). Esos sucesos violentos, evaluados en sintonía con los prejuicios más marcados hacia los gitanos (amenaza para la integridad física, uso gratuito de las formas letales de violencia como presentación en sociedad, patrón familista en la resolución de fricciones también con los payos...), pueden derivar en movilizaciones de carácter reactivo en las que priman elementos de depuración y resarcimiento moral de agravios y hechos dramáticos que sacuden, sobre todo cuando tiene a gitanos como causantes, a las bases morales de la comunidad (Thompson, 1988).

(13) Esos marcos de significados culturales compartidos por las poblaciones mayoritarias hacia los gitanos son definidos aquí como: la serie de sobreentendidos cognitivos que en la evaluación de otros grupos configuran el esquema interpretativo de un grupo o población. Esos esquemas, socialmente incorporados a partir del aprendizaje cultural y de la experiencia práctica, ayudan a los grupos que se movilizan a simplificar selectivamente objetos y situaciones, favoreciendo una identificación y definición común de un conflicto, de su naturaleza, de sus causas y de cómo éste debe resolverse (Kim y Bearman, 1997, Cruz, 1997).

(14) La provisión pública e igualitaria de recursos y servicios que resultan esenciales para las poblaciones, incluida la población gitana, nos dice poco, sin embargo, sobre las diferentes condiciones de partida que influyen sobre la capitalización y uso de esos recursos por parte de las poblaciones que los utilizan.

(15) Alcaldes y guardias civiles eran con frecuencia los principales valedores de los deseos vecinales de mantenerse lejos de los gitanos. Escudados en leyes que permitían el control etnicista de los movimientos y actos de la minoría (la "ley de vagos y maleantes" en la post-guerra y la "ley de peligrosidad social" después) las autoridades y poderes franquistas de muchos pueblos andaluces utilizaron la expulsión de la minoría como forma recurrente de gestión de las relaciones étnicas. Un ejemplo vía historia oral: *...es curioso, en mi pueblo* [Puerta del Rey, Jaén] *nunca ha habido gitanos. Es curioso, ha habido pueblos de la provincia de Jaén donde nunca ha habido gitanos. Allí lo que yo recuerdo de pequeño es que cuando llegaba una familia gitana, había un guardia civil que era un hombre que se llevaba muy mal con éstos, con los gitanos. Entonces los llamaba al cuartel y les decía: "¿usted adónde va?" A Puerta del Rey, decía: ¿cómo? Es decir, en el cuartel les hacían el pasaporte y les decían: "un billete, que no queremos problemas aquí, largo". Eso era yo chico. No se permitía que se llegaran a asentar allí ninguna de las familias* [C.C., 40 años, Martos, Jaén, 1994].

(16) Esto es muy visible en lo que concierne a las asociaciones gitanas: un actor cada vez reconocido e influyente en los procesos de litigación de los conflictos que basa gran parte de su estrategia reivindicativa y publicitaria ( y de su crédito como organización) en la denuncia de casos en los que se viola los derechos y oportunidades de la minoría.

(17) El testimonio de un informante de un pueblo de la vega granadina, escenario de marcadas tensiones entre payos y gitanos a raíz de la extensión de nuevas formas de delincuencia como el tráfico de drogas, resulta ilustrativo de un ideal de vida en común muy extendido: "*...Aquí, hasta que no llegó la democracia los gitanos no habían dado problema ninguno. Toa la vida habían estao viviendo aquí, en sus cosas, y nadie ha tenío por qué rechistar y si ha rechistao alguno ese sí que es un racista porque los gitanos no tenían otra culpa que eran pobres y si robaban era para comer. Hombre siempre había alguno que... ¿Pero problemas?... Lo que está pasando en el barrio ese...? Aquí, como siempre se ha dicho: cada uno en su casa y Dios en la de tos...*" (J.P., 59 años, Pinos Puente, Granada, 1995].

(18) Por regla general, pero no siempre. Admitimos que el perfil social de las poblaciones rivales es más variado del que sugerimos y sugieren algunos estudios que sólo nos muestran a payos de escasos recursos, pero envueltos en estrategias promocionistas, movilizándose y tratando de neutralizar a gitanos que, apresados por la pobreza y la marginalidad, conjugan todas las miserias de lo que estos segmentos de población mayoritaria pretenden huir y más rechazan (San Román, 1997: 174-182). Ofrecemos evidencias de la variedad ecológica del conflicto con los gitanos en otros trabajos donde analizamos el caso de Mancha Real: un pueblo con una renta per cápita de las más altas de España, que apenas conoce el paro y en el que, hasta que el conflicto de 1991 segó

bruscamente la convivencia étnica, payos y gitanos configuraban un modelo local ejemplar de relaciones: casados entre sí, viviendo entreverados, trabajando en los mismos oficios, y compartiendo incluso experiencias comunes de migración (Río, 1998: 60 y ss.).

(19) Ya el primer Plan Andaluz para la Comunidad Gitana de 1988 destinaba el 90% de su presupuesto a acciones de erradicación del chabolismo y mejora de las condiciones residenciales de los gitanos andaluces. Dicho plan, concertado con el Ministerio de Obras Públicas y las administraciones locales, incluía también la adjudicación de viviendas a familias gitanas en régimen de alquiler o compra especial (*I Plan Andaluz para la Comunidad Gitana*, Junta de Andalucía, 1988).

(20) Son también los casos con más variedad de repertorios de acción colectiva: manifestaciones, ocupaciones, cortes de tráfico, etc...

(21) Programas que en Andalucía se consolidan en los ochenta con la desaparición de las escuelas puentes para niños gitanos.

(22) Como muestra el caso ocurrido en 1997 en un pueblo granadino, donde : "...*La madre de una menor de ocho años residente en Marchal, un pueblo de 452 habitantes situado al noreste de la provincia de Granada, ha denunciado ante la Guardia Civil a un niño de la comunidad gitana por proferir amenazas contra su hija. Este es el último incidente ocurrido en esta pequeña población, a cuyo colegio de enseñanza básica, desde hace un mes, sólo asisten 17 alumnos, todos ellos gitanos. El resto ha optado por matricularse en los centros de Purullena y Guadix para evitar los amenazas, palizas, insultos y deterioro del material escolar que sufren, aseguran, desde hace cinco o seis años...*" (*El País:* 11-11-97). El caso parece un agregado de acciones individuales, pero fue en realidad una acción concertada por las madres tras varias asambleas y reuniones con las autoridades educativas de la provincia.

(23) El poblado del que procedían los niños gitanos ha condicionado la expansión urbanística de la barriada, "obligándola" a crecer por la vertiente más alejada de la capital y de los residenciales de clase media que existen por la otra vertiente. En este caso, como en otros ocurridos en la Andalucía reciente, el control étnico de la escuela y las acciones de presión que se aplican para tal fin, expresan un rechazo a los escolares gitanos difícilmente disociable del rechazo social más amplio que suele suscitar la cercanía de enclaves gitanos degradados, así como de las aspiraciones de las poblaciones por el control étnico del territorio urbano que ocupan gitanos.

(24) De hecho, muchas de las leyes, políticas y acciones estatales padecidas por los gitanos a lo largo de su historia en España han respondido al intento, o a la frustración, de convertir a los gitanos en productores súbditos del Estado (Gómez Alfaro, 1989).

(25) Se barajan datos para algunos municipios que muestran a un 90% de la población gitana activa en paro (Gamella y otros, 1996). San Román subraya que en las últimas décadas se ha producido incluso un retroceso en la población gitana asalariada con respecto al tardofranquismo (San Román 1997:174 y ss.). Sus datos son en cualquier caso para Cataluña y Madrid.

(26) Pero no siempre: el control del mercado a pequeña escala de droga ha sido a veces un motivo de enfrentamiento entre payos y gitanos dedicados a ese lucrativo negocio. En otros casos: la venta ambulante, una de las ocupaciones en las que con más éxito participa hoy la minoría, ha motivado protestas de los comerciantes locales, que ven en los vendedores gitanos, con o sin papeles, competidores desleales.

(27) Puede que el propio proceso de desegregación más amplio al que hoy asistimos eleve los niveles de competencia también en el mercado de trabajo: donde los patrones de segregación residencial y educativa se resquebrajan, la segmentación sobre marcas étnicas de los mercados de trabajo resulta más dificultosa, pudiendo elevarse así la competencia y las confrontaciones laborales entre dos o más grupos (Olzak, Shanahan y West, 1994:197 y ss.).

(28) Cabe plantearse si, de no haber implicado a jornaleros gitanos, la movilización de Tiena hubiera sido presentada como un acto de discriminación étnica o, por el contrario, como una acción colectiva para evitar precisamente la discriminación laboral de un colectivo. ¿Hablaríamos de un caso de discriminación de corte sexista si los sindicalistas hubieran boicoteado, en vez de la contratación de gitanos, la contratación de mujeres jornaleras mientras no se les equiparara el salario y las condiciones laborales con la de los jornaleros?

(29) Tomar como ejemplo de este tipo de conflictos lo sucedido en un pueblo de 3.700 habitantes, en vez de algún caso en un suburbio de una capital, no es del todo arbitrario. Los acciones motivadas por la inseguridad son, aunque resulte chocante, más frecuentes en localidades rurales y de tamaño medio. Es decir, en enclaves en los que este tipo de problemas son, por lo general, menos acentuados que en las grandes ciudades, pero en los que generan una mayor alarma social, tienen mayor difusión (y por ello mayor trascendencia e impacto), resultando también más fácil atribuir responsabilidades en estos lugares, máxime cuando se trata de miembros de una minoría, "no hijos del pueblo", como en el caso citado, y a la que se atribuye el sambenito de "amantes de lo ajeno".

(30) Los gitanos son blanco de la violencia étnica en toda Europa, pero especialmente en la Europa del Este. Sólo en Rumanía 24 poblados gitanos fueron incendiados entre 1991 y 1993 (*Newsweek*: 1-III-93: 38).

(31) Salvo en lo que concierne a algunos enfrentamientos relacionados con el tráfico de drogas, son excepcionales las confrontaciones violentas entre payos y gitanos con otras motivaciones. Las acciones antigitanas relacionadas con la competen-

cia por recursos como la vivienda o la escuela rara vez superan el nivel de la protesta pacífica o de la acción directa no violenta.

(32) En otros trabajos atendemos en detalle a los distintos patrones de represión y contestación extralocal que se dan entre enfrentamientos violentos del franquismo y del postfranquismo. En 1971, en Torredelcampo (Jaén), los gitanos locales fueron expulsados por la población con la participación activa del alcalde, quien ordenó derribar sus viviendas después de que uno de ellos diera muerte a un payo. La noticia de la muerte apareció publicada entonces en la prensa local (*Diario de Jaén:* 14-11-71), pero nada se publicó sobre la suerte de la comunidad gitana forzada al exilio ni sobre el papel que en la gestión del conflicto jugó la primera autoridad local. Veinte años después (1991), a pocos kilómetros, ocurriría el conflicto de Mancha Real, un caso donde el detonante del conflicto, la respuesta vecinal, así como la implicación del poder local, fue muy similar a la que se dio en Torredelcampo. La diferente estructura de oportunidad política en la que se inscribe la acción de Mancha Real constituye la principal fuente de diferencias con Torredelcampo. Diferencias muy visibles en: 1) la trascendencia informativa de los sucesos, portada durante meses en los noticiarios y fuente inagotable de noticias en todas sus fases, 2) las contestación exterior que recibió la implicación del poder local y de los vecinos (defenestración política, exilio y cárcel), y 3) la respuesta de los propios gitanos, agrupados en torno a las asociaciones gitanas para la defensa y reparación de sus derechos violados.

(33) Son, como apuntamos, frecuentes las movilizaciones vecinales que tras sucesos violentos reinvindican la expulsión de los gitanos, pero no así los casos en los que dicha exigencia se materializa.

(34) Declaraciones al programa *Informe Semanal* (TVE: 20-7-86). Aunque ocupó los noticiarios nacionales en su día. El caso de Torredonjimeno es mucho menos recordado que los otros casos provinciales de Martos y, sobre todo, Mancha Real. Lo ocurrido en este pueblo representa, sin embargo, la acción antigitana documentada más grave de las ocurridas con la minoría gitana en la España postfranquista. En ningún otro caso se ha llegado a atentar directamente contra niños y ancianos indefensos.

(35) Sentencia de la Sala II del Tribunal Supremo (12 de julio de 1994): *La Ley,* noviembre de 1994: 8.

(36) La misma dinámica parece manifestarse en lo que concierne al prejuicio étnico. La idea dominante durante décadas de que el prejuicio constituye una creencia irracional y de que el incremento del contacto interracial, frente al aislamiento intergrupal, mitiga ese tipo de "patología", parece desacreditada por la investigación empírica en este terreno. En ciertas condiciones, especialmente cuando las relaciones entre los grupos no se producen en un plano igualitario, la intensificación del contacto intergrupal, lejos de mitigar, intensifica el prejuicio étnico (Bonilla Silva, 1996: 468 y ss.).

**Bibliografía**

Balibar, E y Wallerstein, I.: *Raza, nación y clase.* IEPALA, Buenos Aires, 1990.

Bonacich, E.: "A Theory of Ethnic Antagonism: Split Labor Market". *American Sociological Review,* 37: 547-559, 1972.

Bonilla-Silva, E.: "Rethinking Racism: Toward a Structural Interpretation". *American Sociological Review,* 62: 465-480, 1996.

Calvo Buezas, T.: *¿España racista? Voces payas sobre los gitanos.* Antrophos, Madrid, 1990.

Coser, L. A.: *Las funciones del conflicto social.* Fondo de Cultura Económica, México, 1961.

Cruz, R.: "La cultura regresa a primer plano", Edt. Pérez Ledesma, M. *Cultura y movilización en la España contemporánea.* Alianza, Madrid, 1997.

Essed, P.: *Understanding Everyday Racism: An Interdisciplinary Approach.* Sage, London, England, 1991.

Gamella, J.F.: "Minoría gitana y conflicto étnico en Andalucía Oriental. Notas introductorias". *III Anuario etnológico de Andalucía. 1993-1994* . Consejería de Cultura, Junta de Andalucía, págs. 301-313, 1995.

—— *La población gitana en Andalucía. Estudio exploratorio de sus condiciones de vida.* Sevilla: Consejería de Asuntos Sociales, Junta de Andalucía, Sevilla, 1996.

Gamella, J.F, Río, M.A y Quesada, A.: Conflicto étnico y minoría gitana en Andalucía Oriental: de la segregación a la expulsión violenta. Comunicación presentada al *V Congreso Nacional de Sociología.* Granada, septiembre de 1997, 1995.

Gamella, J.F, Río, M.A y Sánchez-Muros, P.: *The Growth of Ethnic Conflicts with the Gypsy Minority in Spain (1976-1994).* Comunicación presentada en la II Conference of The Ethnic Studies Network. Elsinore, Dinamarca, 12-13 abril, 1995.

Gamella, J.F. y Río, M. A.: "Una pauta de conflicto étnico en Andalucía Oriental: los casos de Martos, Mancha Real, Martos, Torredonjimeno y Torredelcampo". *IV Anuario de Etnología Andaluza,* págs. 63-89. Junta de Andalucía, 1996.

Gamella, J. F. y Sánchez-Muros, P.: Los crímenes de Loja: visiones payas y gitanas de un enfrentamiento étnico. *Gazeta de Antropología*, 12: 53-65, 1996.

—— *La imagen infantil de los gitanos. Estereotipos y prejuicios en escuelas multiétnicas.* Fundación Bancaixa, Valencia, 1998.

Gans, H. J.: *Deciding What is Notice. A Study of CBS Evenig News, NBC Nightly News, Nesweek and Time.* New York. Vintage Books Edition, New York, 1979.

Giddens, A.: *Las consecuencias de la modernidad.* Alianza, Madrid, 1990.

Gómez Alfaro, A.: *La gran redada de gitanos.* Presencia Gitana, Madrid, 1993.

Hechter, M.: *Internal Colinialism: The Celtic Fringe in British National Development.* U. Calif. Press, Berkeley, 1975.

Junta de Andalucía: *I Plan Andaluz para la Comunidad Gitana.* Consejería de Asuntos Sociales, Sevilla, 1988.

Kaprow, M. L.: Exaltando lo transitorio: gitanos de Zaragoza. *Política y Sociedad,* 12, 1991.

Kim, H. y Bearman, P.: The Structure and Dynamics of Movement Participation. *American Sociological Review,* 62: 70-93, 1997.

Leman, J.: "La etnicidad inducida, el racismo y la violencia de y hacia los inmigrantes en Europa Occidental", en *Etnicidad y Violencia.* Ed. Fernández de Rota, J.A. Universidade da Coruña, 1994.

Lieberson, S. y Silverman, A.: The Precipitants and underlying Conditions of Race Riots. *American Sociological Review*, 30: 887-898, 1965.

Martín Criado E., Fernández Palomares, F. y Gómez Bueno, C.: *Escuela y familias de clase obrera.* Centro de Investigación y Documentación Educativa, Madrid, 1998.

McPhail, C.: The Dark Side of Purposes: Individual and Collective Violence in Riots. *Sociological Quarterly*, 35 (1): 1-32, 1994.

Myers, D. J.: Racial Rioting in the 1960S: "An Event History Analysis of Local Conditions", *American Sociological Review*, 62: 92-114, 1997.

Nielsen, F.: Toward a Theory of Ethnic Solidarity in Modern Societies. *American Sociologica Review*, 50: 133-149, 1985.

Olzak, S.: 1989. "Analysis of Events in the Study of Collective Action". *Annual Review of Sociology*, 15: 119-141, 1989.

Olzak, S. y Nagel, J.: *Competitive Ethnic Relations.* Academic Press, New York, 1986.

Olzak, S.: *The Dynamics of Ethnic Competition and Conflict.* CA: Stanford University Press, Stanford, 1992.

Olzak, S., Shanahan, S. y West, E.: School Desegregation, Interracial Exposure and Antibusing Activity in Contemporary Urban American. *American Journal of Sociology* , 100 (1): 196-241, 1994.

Olzak, S. Shanahan, S. y McEneaney, E.: "Poverty, Segregation and Race Disturbance: 1960 to 1993". *American Sociological Review*, 61: 590-613, 1996.

Río, M. A. y Gamella, J. F.: "Gitanos y castellanos en el occidente jiennense. Reconstrucción etnográfica de un ciclo de enfrentamiento étnico". *El toro de caña:*

*revista de artes y tradiciones populares de la provincia de Jaén*, 1: 537-555, 1997.

Río, M.A.: *Dinámicas del conflicto y la violencia colectiva étnica: reconstrucción etnográfica y análisis sociológico de un ciclo de enfrentamiento con la minoría gitana en la provincia de Jaén*. Trabajo de suficiencia investigadora, no publicado, Universidad de Granada. 1998.

Roosens, E.: *Creathing Etnicity: The Process of Ethnogenesis. Sage,* Calif., 1989.

San Román, R.: *La diferencia inquietante. Viejas y nuevas estrategias culturales de los gitanos.* SXXI, Madrid, 1997.

Smelser, N. J.: (1.ª ed. 1963). *Teoría del comportamiento colectivo.* Fondo de Cultura Económica, México, 1989.

Smith, A. D.: "War and Ethnicity: the Role of Warfare in The Formation, Self-images and Cohesion of Ethnic Comunities". *Ethnic and Racial Studies*, 4 : 375-391, 1981.

Solé, C.: *Discriminación racial en el mercado de trabajo.* Consejo Económico y Social, Madrid, 1996.

Spilerman, S.: The Causes of Racial Disturbances. A Comparison of Alternattive Explications. *American Sociological Review*, 35 (4): 627-649, 1970.

Tarrow, S.: *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política.* Alianza, Madrid, 1997.

Thompson, E. P.: "La economía moral de la multitud" (cap. 3), en *Tradición, revuelta y consciencia de clase.* Crítica, Barcelona, 1988.

Tilly, C.: *From Mobilization to Revolution.* Adison Wesley Press, Londres, 1978.

—— Modelos y realidades de acción colectiva popular. *Zona Abierta*, 54/55: 166-195, 1990.

Wieviorka, M.: *El espacio del racismo.* Paidós, Barcelona, 1992.

Wilson, W. J.: 1978. *The Declining Significance of the Race: Blacks and Changing in American Institutions*. Univ. Chicago Press, Chicago, 1978.

Williams, R.M.: The Sociology of Ethnic Conflicts: Comparative Perspectives, *Annual Review of Sociology*. 20: 49-79.

Demófilo. Revista de cultura tradicional de Andalucía, núm. 30 (1999)

# NUEVOS Y VIEJOS ESTEREOTIPOS SOBRE LOS GITANOS EN LOS DISCURSOS DE LOS ESCOLARES ANDALUCES

S. Patricia SÁNCHEZ-MUROS
Juan F. GAMELLA
Universidad de Granada

**Resumen**

*Hoy viven en Andalucía más de 60.000 niños y niñas gitanos en edad escolar que se están incorporando al sistema público de enseñanza; sólo una mínima fracción de ellos, sin embargo, consigue progresar más allá de la enseñanza primaria. Hay múltiples motivos para ese "fracaso" escolar; uno, poco investigado, es el clima actitudinal que predomina en los colegios a los que se incorporan los niños y niñas gitanos. Aquí presentamos los datos de un estudio realizado en 21 colegios multiétnicos de la ciudad y la provincia de Granada donde analizamos los discursos de 2.549 escolares encontrando cinco conjuntos de rasgos ampliamente compartidos con los que se identifica a los gitanos. Algunos de estos rasgos aparecen ya en documentos del siglo XVI, como los que ven a los gitanos como ladrones o vagos o violentos; otros son de nuevo cuño, como los que asocian a los gitanos con el consumo o la venta de drogas ilegales y otros, también tradicionales, se han transformado para seguir vivos, como los que ven a los gitanos como una "raza" distinta de la mayoría por rasgos físicos hereditarios. La antigua negación a los gitanos del valor de su diferencia, viendo en ellos una versión degradada de un "nosotros" amenazante se ha transformado en una visión de "marginados" y "parásitos" que, curiosamente, convive con una creciente percepción de la heterogeneidad de minoría y un casi unánime reconocimiento de sus derechos ciudadanos, lo que produce entre los escolares muchas "conciencias en conflicto".*

* * *

## Introducción

Hoy viven en Andalucía más de 60.000 niños y niñas gitanos en edad escolar y más de 10.000 en edad preescolar que se están incorporando al sistema público de enseñanza. Estos alumnos suponen el principal desafío a una educación intercultural efectiva, entendiendo por tal un proceso de formación que asuma la diferencia cultural de los alumnos y fomente su mutuo conocimiento y respeto (Gibson, 1984). También esa creciente presencia de escolares gitanos es un desafío para el sistema educativo andaluz si pretendemos que este ámbito contribuya decisivamente a reducir el etnicismo/racismo presente en todos los niveles de la sociedad más amplia (Juliano, 1993); es decir, si no queremos que la escuela reproduzca e incluso amplifique los prejuicios dominantes.

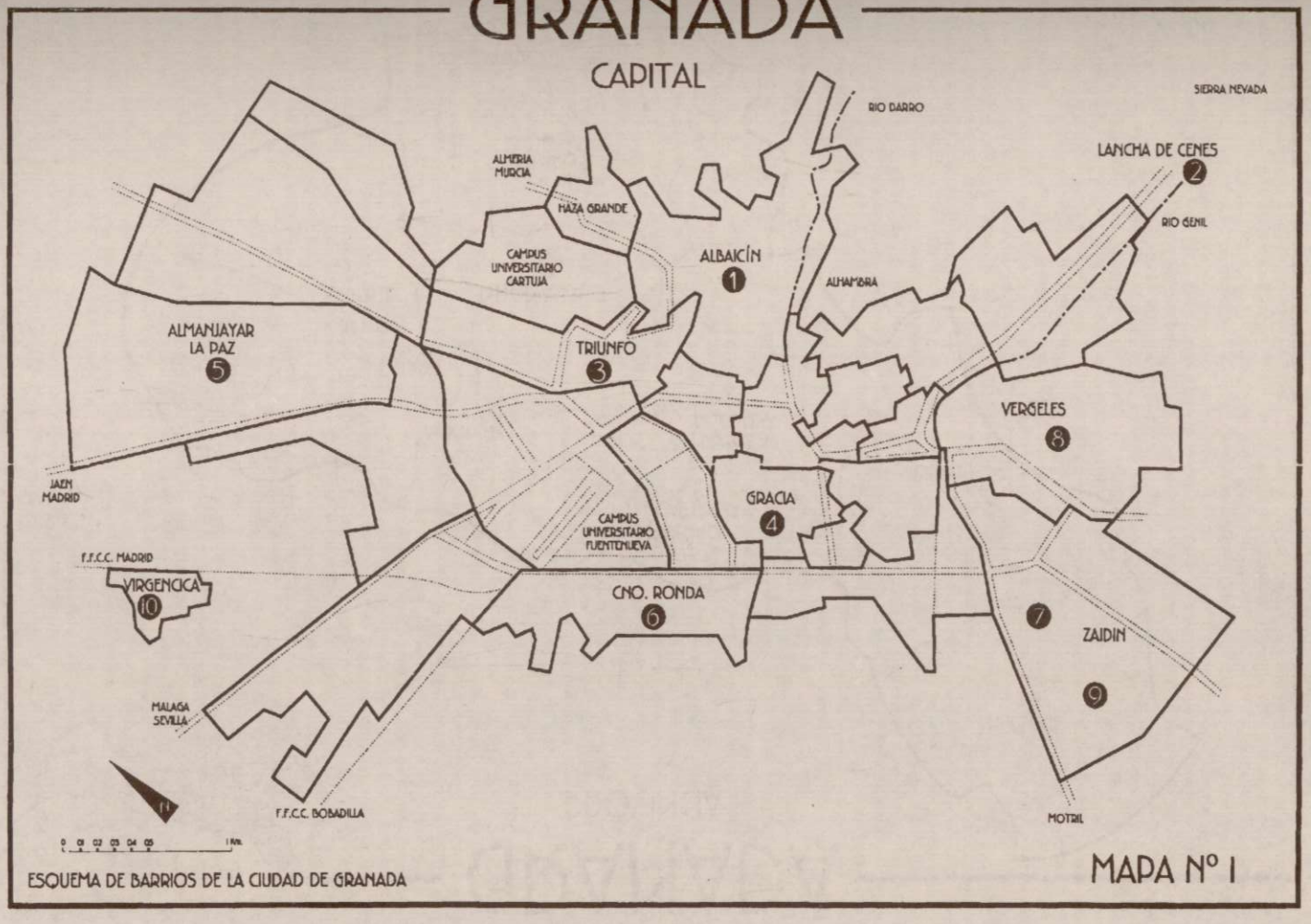
No obstante, a pesar de la creciente escolarización de los niños y niñas gitanas, los resultados de ese "contacto escolar" son todavía, según los parámetros de la instrucción oficial, bastante pobres. De hecho, la creciente escolarización gitana ha llevado consigo la aparición o construcción de un nuevo, y hasta cierto punto predecible, problema social que se define como el masivo abandono y fracaso escolar de la minoría. Sólo una ínfima fracción de los escolares gitanos consigue progresar más allá de la enseñanza primaria. La norma es todavía que los niños y niñas gitanos acudan sólo durante unos pocos años (sobre todo entre los siete y los once) a la escuela y después, la abandonen definitivamente. La escuela sigue siendo para los gitanos un lugar para los "otros", para los payos.

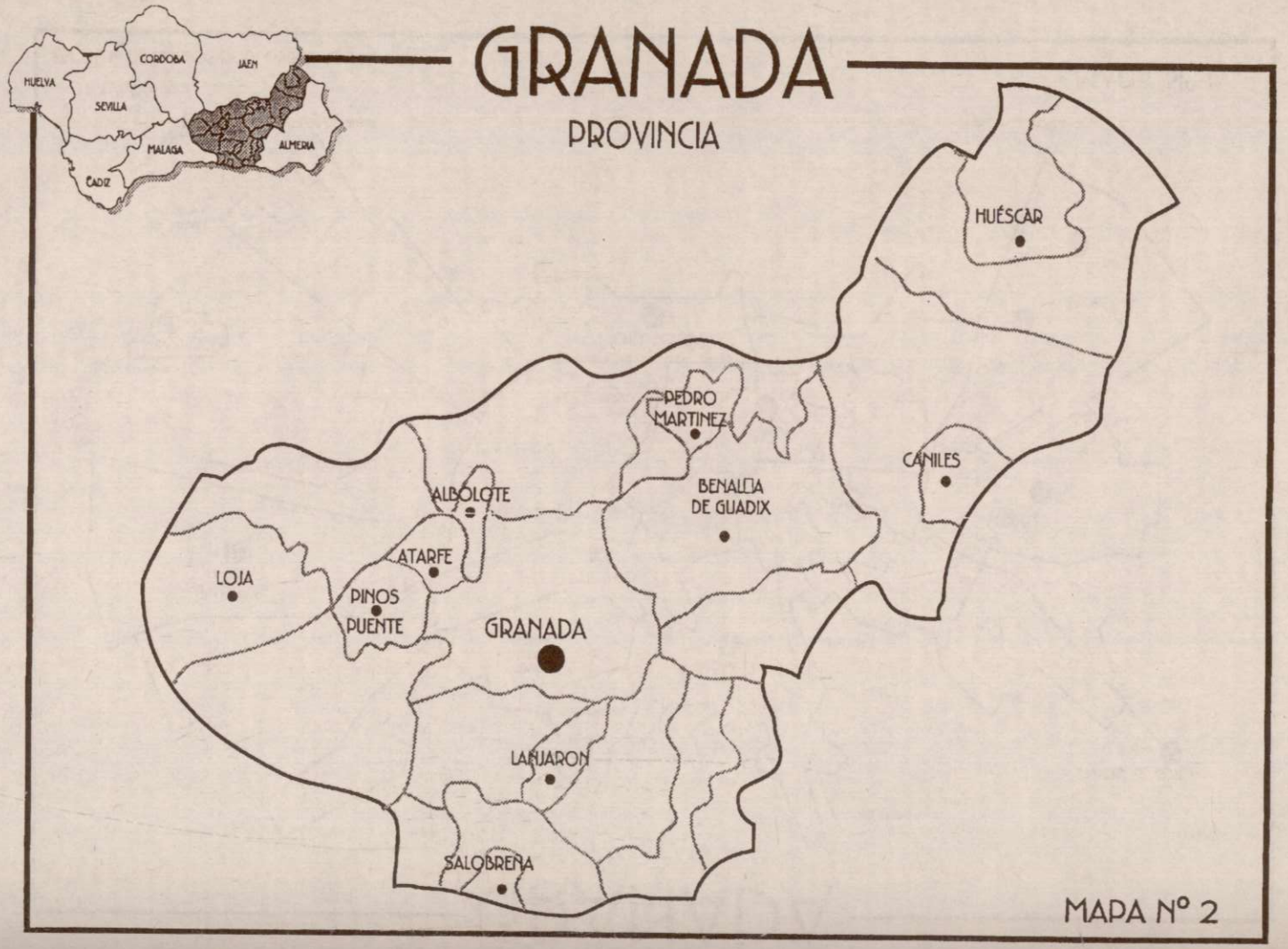
Hay múltiples motivos para ese rechazo a la escuela; pero en éste, como en tantos otros aspectos de su vida diaria, la heterogeneidad de la minoría se está poniendo de manifiesto. Así, junto al hecho esperanzador de que haya decenas de gitanos y gitanas que en los últimos años han cursado y cursan estudios universitarios (derecho, pedagogía, sociología y psicología sobre todo), se aprecia también que una alarmante proporción de jóvenes padres y madres de familia gitanos siguen siendo analfabetos, lo que supone un serio handicap en el mundo altamente informacional en que vivimos.

Es obvio que ni los currículos ni los procesos y rutinas escolares suelen adecuarse a las realidades culturales, residenciales y laborales de la minoría. Pero al explicar las razones del desencuentro entre los gitanos y el sistema escolar, incluso entre los autores más informados y perceptivos sigue predominando una visión estática, extrema y en gran medida mixtificadora de la minoría que resulta poco apropiada para la variedad de situaciones que se viven en Andalucía (ver, por ejemplo, Fernández Enguita, 1996). Así, suelen postularse como causas del rechazo a la enseñanza formal por los gitanos una serie de características pretendidamente calé, como el nomadismo o la itinerancia, la vinculación a "clanes" protectores y exigentes, y otras características que presuponen un "gitano" intemporal, nómada y primitivo.

Sin embargo, existen otro tipo de dificultades a las que no se suele prestar atención. La escuela, ese "lugar común" de la vida social contemporánea, es casi siempre un entorno étnicamente hostil para los niños y niñas gitanos, sobre todo en los aspectos actitudinales. A menudo es duro para un niño o niña gitana acudir a la escuela, donde a la falta de preparación o al retraso relativo al común de sus compañeros, suelen sumarse de forma sinérgica los prejuicios sobre el grupo al que pertenecen.

Además, en la escuela los prejuicios y estereotipos se ven reforzados por las diferencias en competencia y nivel escolar. Sabemos con qué facilidad las carencias y retrasos en el aprendizaje, sobre todo de los "diferentes" se transforman, en la percepción de maestros y compañeros, en déficits morales o intelectuales. También contamos con evidencias en otros contextos de cómo las expectativas de los profesores afectan el rendimiento y la autoestima de los alumnos (el llamado "efecto Pigmalión") y el proceso de logro e integración escolar (Rosenthal, y Jacobson, 1968). Por eso, es importante conocer qué piensan los compañeros de los niños gitanos, a qué actitudes se


GRANADA
CAPITAL
SIERRA NEVADA
RIO DARRO
ALMERIA
MURCIA
LANCHA DE CENES
2
HAZA GRANDE
RIO GENIL
CAMPUS
UNIVERSITARIO
CARTUJA
ALBAICÍN
1
ALHAMBRA
ALMANJAYAR
LA PAZ
5
TRIUNFO
3
VERGELES
8
JAEN
MADRID
GRACIA
4
CAMPUS
UNIVERSITARIO
FUENTENUEVA
F.F.C.C. MADRID
VIRGENCICA
10
CNO. RONDA
6
7
ZAIDIN
9
MALAGA
SEVILLA
F.F.C.C. BOBADILLA
MOTRIL
0 01 02 03 04 05 1 Km
ESQUEMA DE BARRIOS DE LA CIUDAD DE GRANADA
MAPA Nº 1


GRANADA
PROVINCIA
HUELVA
CORDOBA
JAEN
SEVILLA
MALAGA
ALMERIA
CADIZ
HUÉSCAR
PEDRO MARTINEZ
CANILES
BENALUA DE GUADIX
ALBOLOTE
ATARFE
LOJA
PINOS PUENTE
GRANADA
LANJARON
SALOBREÑA
MAPA Nº 2

enfrentan éstos y cómo y en qué medida, sus capacidades se ven afectadas por las actitudes de sus profesores y compañeros, convirtiéndose su abandono de la escuela en una profecía de autocumplimiento (Merton, 1948).

Aquí intentaremos reflejar el clima actitudinal que predomina en los colegios a los que se incorporan los niños y niñas gitanos, reflexionando sobre la pretendida inmutabilidad de los prejuicios y estereotipos sobre los gitanos. Utilizaremos los datos de un estudio realizado en colegios de una provincia donde, como ya se ha dicho, se dan los mayores niveles de concentración de población gitana de la Unión Europea (ver Gamella y Sánchez-Muros, 1998).

## Métodos y fuentes

En nuestro estudio analizamos los discursos de colegiales andaluces recogidos en una intervención que llevamos a cabo en decenas de aulas de enseñanza secundaria en colaboración con el Centro Gitano Andaluz de Granada y cuyo objetivo prioritario era el de reducir los prejuicios hacia la población gitana, aumentando el conocimiento de sus tradiciones y costumbres diferenciales.

De todos los colegios en los que intervenimos seleccionamos 21, diez en la ciudad de Granada, y once en otros tantos municipios de la provincia (ver Mapas 1 y 2). No se trata de una muestra aleatoria de colegios, sino de una muestra heterogénea, atendiendo a criterios como la situación en la estructura urbana, la cercanía a asentamientos gitanos y la proporción de población gitana que convive en esas zonas.

En los colegios seleccionados recogimos las respuestas escritas de 2.604 escolares a un sencillo cuestionario de siete preguntas. Un 2 por ciento de los niños se identificaron como gitanos. Las más de 18.000 respuestas generadas fueron codificadas y tabuladas utilizando un libro de códigos elaborado a partir de las propias categorías encontradas en las expresiones infantiles. (Para más detalle, ver Gamella y Sánchez-Muros 1998).

### *Análisis de datos*

En primer lugar analizamos todas las respuestas infantiles a la primera pregunta del cuestionario ("¿Qué sabes de los gitanos?"), que nos parecía la menos directiva y sesgada de todas, y la más capaz de elucidar una presentación cándida de las ideas y sentimientos del informante respecto a este grupo. En una segunda fase codificamos todas las respuestas. En total, encontramos 42 rasgos o variables cruciales, de las que aquí hemos seleccionado las 29 más frecuentes. La rúbrica P1 incluye sólo las respuestas a la primera pregunta; la rúbrica PT incluye las respuestas del cuestionario en su conjunto, incluida la primera pregunta.

**Resultados: cinco grupos de estereotipos**

En las tablas 1 y 2 presentamos los atributos que aparecen con más frecuencia en el discurso de los escolares andaluces, y que forman cinco conjuntos cruciales: rasgos relacionales, rasgos muy negativos, rasgos desagradables, rasgos positivos y rasgos descriptivos. La importancia de esos cinco conjuntos de rasgos no disminuye cuando se considera el total del cuestionario, aunque entonces se polarizan más las respuestas, aumentando las frecuencias de rasgos positivos, como la alegría o el interés por el trabajo, pero también las de aquéllos más rechazables como el robo, la violencia, o la vagancia, e incluso de los molestos o desagradables, como la suciedad.

*Heterogeneidad, confusamente percibida*

Como se aprecia en las tablas 1 y 2, la primera constatación de nuestro análisis es que los escolares granadinos aprecian que los gitanos y gitanas constituyen un grupo diverso, a pesar de la presión cultural y social por homogeneizarlos y unificar la respuesta hacia ellos, algo que se puede reprochar incluso a la propia pregunta que motiva esas primeras respuestas: "¿Qué sabes de los gitanos?". En los discursos infantiles se aprecia un esfuerzo, que a veces parece emocionalmente costoso, por reflejar la heterogeneidad, confusamente percibida pero innegable, de la minoría. Veamos algunos ejemplos de respuestas infantiles en las que se aprecia este primer grupo de variables relacionales (1):

> 8/177 ¿Qué sabes de los gitanos?
> *Hay muchas clases de gitanos como hay muchas clases de automoviles* y cada cual se dedica a lo que le surga unos trabajan y otros se dedican a la buena vida.
>
> 18/51 ¿Qué sabes de los gitanos?
> A *los que yo conozco son mas bien buenos,* conozco a uno que la nota media que ha sacado en los estudios primarios es *de sobresaliente* y ahora está en el instituto, *pero también conozco a otros que no dan ni golpe* y que se pasan todo el dia sin hacer nada, nada mas que tonteando. (Niño, 12 años, padre jubilado).
>
> 18/23 ¿Qué sabes de los gitanos?
> Que *hay algunos gitanos que vienen a la escuela para perder el tiempo o sin hacer nada. Otros vienen a aprender como nosotros y quizá más.* Algunos gitanos roban bicicletas como a mi primo le robaron una. Algunos gitanos como los de mi barrio son muy educados. (Niño, 11 años, padre obrero).

Cerca de un tercio de todos los escolares (27,2 por ciento; 32,6 por ciento en las zonas rurales) reflejan en su respuesta a la primera pregunta (P1), la más abierta y menos directiva, una imagen heterogénea de la minoría gitana, esto es, un grupo en el que distinguen categorías diversas. Cuando consideramos el total de respuestas (PT), esos porcentajes alcanzan el 39 por ciento. Esta heterogeneidad a menudo se manifiesta de forma dicotómica, dividiendo a los gitanos y gitanas en dos mitades, un recurso mental y emocional sencillo y que encontramos en otras muchas formas de categori-

**Tabla 1: Rasgos dominantes en el discurso infantil atribuidos a los gitanos en respuestas a la pregunta: "¿Qué sabes de los gitanos?" (P1) en escolares de las zonas urbanas y rurales de la provincia de Granada (N: 2.549)**

| | *Urbano* N: 938 | | *Rural* N: 1.611 | | *Total* N: 2.549 | | *Chi-2* | *GL* | *Prob.* |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | *N* | *%* | *N* | *%* | *N* | *%* | | | |
| *Relacionales* | | | | | | | | | |
| 1. Heterogéneos | 167 | 17,8 | 525 | 32,6 | 692 | 27,2 | 87,9 | 2 | <0,001 |
| 2. Dicotómicos | 143 | 15,3 | 474 | 29,4 | 617 | 42,2 | 89,4 | 2 | <0,001 |
| 3. Buenos | 191 | 20,4 | 497 | 30,9 | 688 | 27,0 | 57,3 | 2 | <0,001 |
| 4. Malos | 196 | 20,9 | 443 | 27,5 | 639 | 25,1 | 40,1 | 2 | <0,001 |
| *Muy negativos* | | | | | | | | | |
| 1. Violentos | 144 | 15,4 | 279 | 17,3 | 423 | 16,6 | 31,2 | 2 | <0,001 |
| Destructores | 4 | 0,4 | 15 | 0,9 | 19 | 0,8 | 38,9 | 2 | <0,001 |
| 2. Ladrones | 260 | 27,7 | 242 | 15,0 | 502 | 19,7 | 100,2 | 2 | <0,001 |
| 3. Vagos | 22 | 2,4 | 56 | 3,5 | 78 | 3,1 | 32,7 | 2 | <0,001 |
| 4. Consumen drogas ilegales | 29 | 3,1 | 55 | 3,4 | 84 | 3,3 | 37,0 | 2 | <0,001 |
| 5. Venden drogas | 34 | 3,6 | 24 | 1,5 | 58 | 2,3 | 44,7 | 2 | <0,001 |
| 6. Abusan de drogas lícitas | 4 | 0,4 | 18 | 1,1 | 22 | 0,9 | 40,2 | 2 | <0,001 |
| *Desagradables* | | | | | | | | | |
| 1. Mal educados | 30 | 3,2 | 122 | 7,6 | 152 | 6,0 | 50,2 | 2 | <0,001 |
| 2. Sucios | 43 | 4,6 | 106 | 6,6 | 149 | 5,9 | 33,9 | 2 | <0,001 |
| 3. Desastrados/ Mal vestidos | 17 | 1,8 | 37 | 2,3 | 54 | 2,1 | 31,1 | 2 | <0,001 |
| 4. Pobres | 114 | 12,2 | 122 | 7,8 | 236 | 9,4 | 48,3 | 2 | <0,001 |
| 5. Chabolistas | 70 | 7,5 | 81 | 5,0 | 151 | 5,9 | 38,5 | 2 | <0,001 |
| 6. Mal hablados | 9 | 1,0 | 39 | 2,4 | 48 | 1,9 | 37,4 | 2 | <0,001 |
| *Positivos* | | | | | | | | | |
| 1. Alegres | 31 | 3,3 | 69 | 4,3 | 100 | 3,9 | 31,7 | 2 | <0,001 |
| 2. Trabajadores | 26 | 2,8 | 46 | 2,9 | 72 | 2,8 | 29,6 | 2 | <0,001 |
| 3. Dotados para el arte | 21 | 2,2 | 30 | 1,9 | 51 | 2,0 | 31,3 | 2 | <0,001 |
| *Descriptivos* | | | | | | | | | |
| 1. Origen histórico-geográfico | 15 | 1,6 | 38 | 2,4 | 53 | 2,1 | 30,9 | 2 | <0,001 |
| 2. Raza | 155 | 16,5 | 218 | 13,5 | 373 | 14,6 | 36,2 | 2 | <0,001 |
| Etnia | 1 | 0,1 | 2 | 0,1 | 3 | 0,1 | 29,6 | 2 | <0,001 |
| 3. Rasgos físicos | 42 | 4,5 | 175 | 10,9 | 217 | 8,5 | 60,8 | 2 | <0,001 |
| 4. Costumbres | 62 | 6,6 | 161 | 10,0 | 223 | 8,8 | 36,5 | 2 | <0,001 |
| 5. Ocupación diferente | 40 | 4,3 | 65 | 4,0 | 105 | 4,1 | 30,9 | 2 | <0,001 |
| 6. Habla diferente | 22 | 2,3 | 64 | 4,0 | 86 | 3,4 | 40,0 | 2 | <0,001 |
| 7. Flamenco | 29 | 3,1 | 93 | 5,8 | 122 | 4,8 | 38,0 | 2 | <0,001 |
| 8. Atuendo diferente | 17 | 1,8 | 41 | 2,5 | 58 | 2,3 | 37,9 | 2 | <0,001 |

Notas:

-Test estadístico utilizado en todas las variables: Chi-cuadrado.

-Respecto a los grados de libertad, téngase en cuenta que las no-respuestas, a pesar de ser muy poco frecuentes, figuran como un valor más.

**Tabla 2: Rasgos dominantes en el discurso infantil atribuidos a los gitanos, en respuestas a todas las preguntas del cuestionario (PT), en escolares de las zonas urbanas y rurales de la provincia de Granada (N: 2.549)**

| | *Urbano* *N: 938* | | *Rural* *N: 1.611* | | *Total* *N: 2.549* | | *Chi-2* | *GL* | *Prob.* |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | *N* | *%* | *N* | *%* | *N* | *%* | | | |
| *Relacionales* | | | | | | | | | |
| 1. Heterogéneos | 363 | 38,7 | 630 | 39,1 | 993 | 39,0 | 0,04 | 1 | 0,83 |
| 2. Dicotómicos | 237 | 25,4 | 567 | 35,2 | 804 | 31,5 | 31,6 | – | – |
| 3. Buenos | 300 | 32,0 | 688 | 42,7 | 988 | 38,8 | 29,1 | 1 | <0,001 |
| 4. Malos | 306 | 32,6 | 569 | 35,3 | 875 | 34,3 | 1,9 | 1 | 0,17 |
| *Muy negativos* | | | | | | | | | |
| 1. Violentos | 351 | 37,4 | 769 | 47,7 | 1120 | 43,9 | 25,7 | 1 | <0,001 |
| Destructores | 44 | 4,7 | 66 | 4,1 | 110 | 4,3 | 4,3 | 1 | 0,47 |
| 2. Ladrones | 509 | 54,3 | 469 | 29,1 | 978 | 38,4 | 158 | 1 | <0,001 |
| 3. Vagos | 191 | 20,4 | 182 | 11,3 | 373 | 14,6 | 37,8 | 1 | <0,001 |
| 4. Consumen drogas ilegales | 103 | 11,0 | 106 | 6,6 | 209 | 8,2 | 14,8 | 1 | <0,001 |
| 5. Venden drogas | 115 | 12,3 | 66 | 4,1 | 181 | 7,1 | 57,3 | 1 | <0,001 |
| 6. Abusan de drogas lícitas | 60 | 6,3 | 53 | 3,3 | 113 | 4,4 | 12,9 | 1 | <0,001 |
| *Desagradables* | | | | | | | | | |
| 1. Mal educados | 224 | 23,9 | 352 | 21,9 | 576 | 22,6 | 1,4 | 1 | 0,23 |
| 2. Sucios | 103 | 11,0 | 298 | 18,5 | 401 | 15,7 | 26,4 | 1 | <0,001 |
| 3. Desastrados/ Mal vestidos | 50 | 5,3 | 111 | 6,9 | 161 | 6,3 | 2,5 | 1 | 0,11 |
| 4. Pobres | 198 | 21,1 | 182 | 11,3 | 380 | 14,9 | 43,6 | 1 | <0,001 |
| 5. Chabolistas | 118 | 12,6 | 101 | 6,3 | 219 | 8,6 | 28,9 | 1 | <0,001 |
| 6. Mal hablados | 87 | 9,3 | 192 | 11,9 | 279 | 11,0 | 4,3 | 1 | 0,03 |
| *Positivos* | | | | | | | | | |
| 1. Alegres | 251 | 26,8 | 453 | 28,1 | 704 | 27,6 | 0,6 | 1 | 0,45 |
| 2. Trabajadores | 242 | 25,8 | 140 | 8,7 | 382 | 15,0 | 131,1 | 1 | <0,001 |
| 3. Dotados para el arte | 121 | 12,9 | 145 | 9,0 | 266 | 10,4 | 9,4 | 1 | <0,001 |
| *Descriptivos* | | | | | | | | | |
| 1. Origen histórico-geográfico | 20 | 2,1 | 43 | 2,7 | 63 | 2,5 | 0,7 | 1 | 0,39 |
| 2. Raza | 221 | 23,6 | 358 | 22,2 | 579 | 0,6 | 1,5 | 1 | 0,43 |
| Etnia | 2 | 0,2 | 4 | 0,3 | 6 | 0,2 | 0,03 | 1 | 0,85 |
| 3. Rasgos físicos | 276 | 29,4 | 589 | 36,6 | 865 | 33,9 | 13,6 | 1 | <0,001 |
| 4. Costumbres | 223 | 23,7 | 429 | 26,6 | 652 | 25,6 | 2,6 | 1 | 0,10 |
| 5. Ocupación diferente | 371 | 39,6 | 282 | 17,5 | 653 | 25,6 | 147,4 | 1 | <0,001 |
| 6. Habla diferente | 165 | 17,6 | 326 | 20,2 | 491 | 19,3 | 2,7 | 1 | 0,10 |
| 7. Flamenco | 121 | 12,9 | 145 | 9,0 | 266 | 10,4 | 9,4 | 1 | <0,001 |
| 8. Atuendo diferente | 73 | 7,8 | 173 | 10,7 | 246 | 9,7 | 6,1 | 1 | 0,01 |

Notas:

–En la variable "dicotómicos" no se pudo realizar el test estadístico debido a los diferentes métodos de medición utilizados en colegios urbanos y rurales.

–Hemos respetado el orden de exposición de la tabla 1 en todas las tablas para que sea posible su comparación.

zación. Uno de cada cuatro escolares (24,2%) recurre a la dicotomización para responder a la cuestión: "¿Qué sabes de los gitanos?".

Muchos de los niños y niñas elaboran el contenido o el origen de esa heterogeneidad utilizando los calificativos más genéricos (un 27 por ciento para "buenos" y un 25,1 por ciento en el caso de "malos", por ejemplo) para dotar de sentido a esa dicotomía.

> 12/14 ¿Qué sabes de los gitanos?
> Que se habla muy mal de ellos pero hay gitanos buenos y gitanos malos. (Niño, 14 años, padre albañil).

Esa primera categorización de "buenos" y "malos" se ve casi siempre complementada por distingos respecto al origen de la pretendida maldad o bondad (o "igualdad" o "normalidad") gitana. Por ejemplo, es muy frecuente que la pretendida maldad de un sector de los gitanos se infiera de la asociación con actos ilícitos como el robo o la venta y consumo de drogas ilegales. Veamos algunos ejemplos:

> 14/84 ¿Qué sabes de los gitanos?
> Que algunos gitanos toman drogas otros van por la calle borrachos y otros su tiempo en robar. Las gitanas se quedan embarazadas para pedir por las casas. *Algunos gitanos están buenos y están limpios es decir no cogen drogas ni nada de eso* las mujeres nunca toman droga ni nada de eso. (Niña, 12 años, padre repartidor).

> 11/54 ¿Qué sabes de los gitanos?
> Que son personas como nosotros, aunque unos sean malos y otros buenos, los buenos conviven muy bien con la gente y *los malos están implicados en las drogas,* pero muchos payos también. (Niña, 11 años, padre albañil).

> 13/124 ¿Qué sabes de los gitanos?
> Que *algunos son buena gente, pero otros son unos chorizos,* traficantes y drogadictos. Pero los otros son muy buenos, al menos conmigo. (Niña, 14 años, padre camionero).

Otras veces el criterio de maldad y rechazo gira en torno a la violencia. Esta niña de 14 años repite una frase hecha respecto a los gitanos, pero la complementa con elementos que parecen sacados de su propia experiencia:

> 13/77 ¿Qué sabes de los gitanos?
> Que algunos son buenísimos y otros *si no te la hacen a la entrá te la hacen a la salía.* Por ejemplo te ven por la calle y no te hacen nada, los ves otra vez y te tiran de los pelos o se meten con nosotros... (Niña, 14 años, padre agricultor).

Otros llevan a extremos casi legendarios el temor que le provocan algunos gitanos:

> 13/115 ¿Qué sabes de los gitanos?
> Yo se que todos son personas como nosotros pero hay algunos buenos y otros *con una mirada que te echen te funden.* (Niña, 14 años, padre agricultor).

En otros discursos, la percepción de la diferencia étnica no anula la posibilidad de identificarse con esos compañeros y prójimos "diferentes". Ningún escolar negó la categoría "gitanos" o pidió aclaraciones respecto al cuestionario, pero algunos criticaron y muy lúcidamente, su neutralidad o pertinencia:

> 12/221 ¿Qué sabes de los gitanos?
> Yo creo que algunos son buenos y otros malos como los payos aunque si tuvieramos que... entre el 100% el 25% son malos aunque *si yo fuera gitana no me gustaría que hicieran un cuestionario de mi raza.* (Niña, 13 años, madre limpiadora).

Las posibilidades de dicotomización proviene también de otros ámbitos y normas de la vida social, como el interés o la actitud hacia el trabajo:

> 11/164 ¿Qué sabes de los gitanos?
> Que son iguales que las demas personas sólo cambia su color de piel y su carácter. *Algunos son buenos trabajan, estudian, etc. y otros son malos, roban, no hacen nada, etc.* (Niña, 13 años, padre albañil).

La preponderancia de los atributos relacionales se confirma cuando se consideran las respuestas a todas las preguntas, esto es, el cuestionario completo (ver tabla 2).

El afán por diferenciar a diversos grupos de gitanos y manifestar esa heterogeneidad percibida es mayor en el ámbito rural (32,6%) que en la ciudad (17,8%), aunque las diferencias se disipan cuando se consideran todas las respuestas al cuestionario, es decir, cuando se consigue un discurso más completo de los escolares (tablas 1 y 2).

*Rasgos muy negativos: la raíz del rechazo*

Como hemos visto en los anteriores ejemplos, la heterogeneidad o bipolarización con la que se percibe a los gitanos no anula la abundancia de atribuciones muy negativas que reflejan un cúmulo de prejuicios compartido y permanente. Más aún, parece que las referencias a la diversidad interna de la minoría suponen un descargo de conciencia, o un contrapeso de equilibrio intelectual y moral, para reflejar el hecho obvio de que son muchos los gitanos y gitanas a nuestro alrededor que no merecen los duros atributos que tantos niños parecen tener "en la punta de la lengua" o del lápiz al pensar en "los gitanos".

Los rasgos negativos más frecuentes en el discurso de estos escolares, en relación a los gitanos, son los que se refieren a la violencia contra las personas, el robo en cualquiera de sus formas, el desprecio al trabajo y el carácter destructivo contra objetos y propiedades. Todos estos rasgos reflejan una percepción de gitanos y gitanas como una amenaza potencial contra la propiedad y contra la integridad física. Este conjunto de estereotipos negativos no es nuevo: suele venir caracterizando a los gitanos a ojos de sus vecinos desde hace siglos y estaba ya presente en las descripciones de autoridades y literatos del Siglo de Oro.

Además, en las últimas décadas se ha asociado a los gitanos con el problema social de "la droga", un conjunto de realidades variopintas que suele representar los males reales e imaginarios asociados a la venta y consumo de drogas ilegales sobre todo heroína, cocaína y derivados del cáñamo, pero también el "abuso" o consumo excesivo o ilícito de drogas legales como las anfetaminas, los fármacos y el tabaco o el alcohol.

Veamos algunos ejemplos de esas atribuciones negativas:

*Ladrones*

En los escolares de la ciudad de Granada, un 27,7 por ciento incluye alguna consideración de los gitanos como "ladrones" en su respuesta a la primera pregunta del cuestionario. Entre los escolares de pueblos de la provincia el porcentaje es significativamente menor, pero también alto (15%):

11/78 ¿Qué sabes de los gitanos?
Se que algunos, no todos son malos, *que roban en las casas, quitan relojes a los que ven por las calles bolsos y todo lo demás.* (Niña, 12 años, padre funcionario).

11/115 ¿Qué sabes de los gitanos?
Que son personas humanas. No tenemos porque pensar que es una raza mal. Son personas normales lo mismo que nosotros, lo que ocurre es que tienen otra forma de vida y *desde pequeños están acostumbrados a sobrevivir robando,* etc. (Niña, 12 años, padre representante).

12/244 ¿Qué sabes de los gitanos?
Que son unos cerdos y unos hijos de puta porque *roban a gente indefensa.* (Niño, 15 años, ?).

12/250 ¿Qué sabes de los gitanos?
Unas personas que viven en chozas con coches flipantes, for sierra, porches, deportivos, etc. *Todos roban.* (Niño, 13 años, padre albañil).

13/59 ¿Qué sabes de los gitanos?
Son simpáticos tienen un poco de mala lengua también me he dado cuenta de que *rovan algunos pero es para comer pero que no roven casas porque estamos peor que ellos.* (Niño, 13 años, padre jubilado).

*Violentos*

El segundo atributo estereotípico que aparece con más frecuencia en el discurso infantil sobre la minoría gitana hace referencia a un pretendido carácter agresivo y violento (P1: 16,6%). Este rasgo se presenta con mucha más fuerza cuando se considera el cuestionario íntegro (PT: 43,9%).

12/119 ¿Qué sabes de los gitanos?
Que *son muy violentos y siempre tienes que estar a las buenas sino te amenazan*

*y te maldicen* casi ningún gitano está bien aseado lo que resulta un poco desagradable. (Niño, 11 años, padre albañil).

12/153 ¿Qué sabes de los gitanos?
Son hombres humanos que la mayoría viven mal, algunos son pacíficos y no se meten con nadie, otros *se pelean con otros de razas distinas y le guardan rencor.* (Niño, 12 años, padre carpintero).

12/196 ¿Qué sabes de los gitanos?
Que algunos son malos y otros buenos. Que si van pidiendo dinero luego ellos en vez de ahorrarlos se van al bar a beber, fumar, etc. Que en el colegio si pasan al lado tuyo los gitanillos te tocan el culo y tu *no puedes decirle nada porque llaman a sus hermanos grandes y te pegan.* (Niña, 12 años, padre guardia jurado).

12/349 ¿Qué sabes de los gitanos?
Que son personas con falta de dinero que trafican drogas, roban, atracan *matan incluso a su familia si les hace falta* y quieren que otros se enganchen con ellos a hacer lo mismo. (Niño, 13 años, padre obrero).

El robo y la violencia a menudo se combinan en la imagen infantil de los gitanos, como en la palabras de este niño de 12 años, que añade un toque que resulta cómico a su visión truculenta de esos "asesinos educados":

13/87 ¿Qué sabes de los gitanos?
Algunos son buenos, pero *la mayoría que roban y casi todos asesinan.* Pero son muy educados. (Niño, 12 años, padre camarero).

Algunos escolares, sin embargo, demuestran una aguda percepción de los procesos sociales que contribuyen a perpetuar los estereotipos, mostrando implícitamente el camino para superarlos:

11/127 ¿Qué sabes de los gitanos?
Se poco. Viven en barrios aislados en muchos puebos no son aceptados. *Se les tiene miedo y al rechazarlos se vuelven agresivos con los no gitanos.* (Niño, 13 años, padre maestro).

*Venta de drogas*

Desde hace más de una década, la distribución de drogas ilegales se ha convertido en un tema de intenso rechazo y rencor étnico. La participación de un sector, más pequeño de lo que se cree, de los gitanos en el tráfico y distribución de heroína, cocaína y hachís, ha hecho a la minoría fácil diana de la sobre representación y la acusación generalizada de ser los culpables de todos los males que derivan del uso de drogas.

9/37 ¿Qué sabes de los gitanos?
Son y no son buenas personas, por lo menos los de mi bloque. *Se ve como entran drogadistos a su casa y salen con volsitas.*

8/235 ¿En qué crees que se diferencian gitanos y no-gitanos?
No tienen ninguna diferencia, sino que nosotros somos honrados y *la mayoria de ellos se dedican a estafar a la gente o vender drogas.*

5/30 ¿A qué se dedican?
Algunos a robar, a dar trompos con los coches, *vender droga, atracar y buscar peleas.* Otros se comportan bien trabajan y tienen buena educación.

4/72 ¿Qué no te gusta de tus amigos gitanos?
*Que algunos son Camellos...,* etc. "PERO NO TODOS" (2).

*Consumo de drogas ilegales*

El ámbito del consumo de drogas ilegales está muy presente en los discursos infantiles reflejando una combinación de experiencia y fantasía, de ficción y realidad en la pretendida vinculación de los gitanos con "la droga" (véase tabla 2).

11/11 ¿Qué sabes de los gitanos?
Que *son unos drogadistos y compran droga y van por jiringuillas y se piñan el brazo delante de los niños pequeños* y la dejan tirada la jiringuilla en el suelo y las deberian de recoger y llevarlas a la basura. (Niña, 13 años, padre albañil).

14/41 ¿Qué sabes de los gitanos?
Que algunos gitanos *pega y roban para la droga* y eso no esta bien, si quisieran para comer y no para la droga si, pero como es para la droga no.

La confusión de términos a veces refleja una mezcla de significados que apunta a las múltiples influencias escolares, familiares, televisivas y juveniles que confluyen en los discursos infantiles. Para este niño de 13 años, los gitanos son "portadores", no de un germen infeccioso, sino de "la droga", por lo que no sabemos si actúan en su imaginación de canguros, correos, o vectores infecciosos:

14/81 ¿Qué sabes de los gitanos?
Que son una raza diferente parecida a la negra y tienen muy mala leche y algunos son *los primeros portadores de la droga.* (Niño, 13 años, padre mecánico).

También se les acusa del uso abusivo de drogas ilegales, aunque de consumo más permisivo o más lícito, como "los porros".

4/16 ¿Qué no te gusta de tus amigos gitanos?
Que *se pegan todos los dias una panza de fumar porros y no se cortan delante de nadie* y que a veces roban.

8/42 ¿En tu barrio viven gitanos? ¿Qué hacen?
En mi barrio viven gitanos y lo que hacen es *fumar porros y cigarrillos.*

*Uso excesivo de drogas lícitas*

Otra acusación muy frecuente en los textos de los escolares granadinos es la de consumir drogas legales, sobre todo alcohol y tabaco, de forma abusiva, excesiva o ilícita:

2/1 ¿Qué sabes de los gitanos?
Que roban que se pican y *niños con 7 o incluso con menos fuman.*

3/36 ¿A qué se dedican?
Drogarse robar para *beber y a enborracharse.*

21/187 ¿Qué sabes de los gitanos?
Le gustan mucho el flamenco, bailar sevillanas, viven en barrios todos juntos. Hay gitanos malos y buenos, la mayoria son malos y *se enborrachan mucho.* (Niña, 11 años, padre camarero).

*Rasgos desagradables*

En tercer lugar, en los discursos infantiles abunda otro amplio grupo de atribuciones negativas que asocian a la minoría con hábitos que resultan incómodos para la convivencia y que hacen poco apetecible su presencia, aunque no tan rechazable como en el caso de los atributos anteriores. Estos rasgos molestos o desagradables, se refieren a la suciedad, mala educación y "mal habla" de los gitanos (ver tabla 1 y 2).

*Mal educados*

De estos rasgos, el más frecuente (PT: 22,6%) asocia a los gitanos con conductas o cualidades que se perciben o definen como molestas, desagradables o de mala educación, es decir, poco favorables a la convivencia ciudadana definida según parámetros mayoritarios. Veamos algunos ejemplos:

8/3 ¿Qué sabes de los gitanos?
Que tienen la piel un poco más oscura, que algunos viven en casas viejas, visten mal, *casi ninguno recibe educación, son los que mas se pelean,* algunos roban, etc.

7/18 ¿Qué sabes de los gitanos?
En la forma de ser, la manera de comportarse lo sucios que van, *la poca verguenza que tienen,* pero como le e dicho no todos son iguales.

10/7 ¿Te gustaría o te molestaría tener un compañero gitano en clase?, ¿por qué?
Me molestaria, porque *todos los gitanos son unos mala leche malos poca verguenza.*

*Sucios, desastrados*

El 15,7 por ciento de las respuestas asocian a los gitanos por su pretendida suciedad, falta de higiene, mal olor, etc.

8/162 ¿En qué crees que se diferencian los gitanos de los no gitanos?
Que *los gitanos van siempre sucios,* les da igual ir al colegio y esas cosas y los no gitanos queremos aprender, ser algo de mayores, vamos muy limpios, etc.

10/30 ¿Te gustaría o te molestaría tener un compañero gitano en clase?, ¿por qué?
Segun la clase de gitano que sea porque *antes habia un gitano en clase y me pegaba los piojos* y me quitaba las cosas del colegio ademas no estudiaba era un analfabeto.

3/71 ¿En qué crees que se diferencian los gitanos de los no gitanos?
Que *son más sucios y guarros* que nosotros y estan enganchados a la delincuencia.

2/14 ¿Qué no te gusta de tus amigos gitanos?
A mi no me gustan los gitanos, *son muy guarros y me pegan los piojos.*

*Atributos positivos*

Además de la bondad genérica que se atribuye a algunos gitanos y gitanas en muchos discursos infantiles, abundan en ellos otros rasgos favorables y admirados. Son, por orden de frecuencia, la capacidad de trabajo, la alegría y el gusto por la vida, y la facilidad para la creación y la expresión artística. Veamos algunos ejemplos.

*Alegres*

La alegría, la gracia, la simpatía y el gusto por la vida son destacados por el 27,6 por ciento de los escolares. Algunos añaden otros aspectos positivos como la lealtad o el valor de la amistad que aprecian en algunos compañeros gitanos:

7/65 ¿Tienes amigos gitanos? ¿Qué es lo que más te gusta de ellos?
Si en mi clase; lo que más me gusta de ellos que *siempre estan alegres* y son muy serviciales.

3/72 ¿Tienes amigos gitanos? ¿Qué es lo que más te gusta de ellos?
Si. Que *son muy alegres y siempre están cantando.*

3/67 ¿Tienes amigos gitanos? ¿Qué es lo que más te gusta de ellos?
Lo que más me gusta de ellos es que *son alegres y aunque tengan problemas, no lo demuestran.*

7/60 ¿Tienes amigos gitanos? ¿Qué es lo que más te gusta de ellos?
*La gracia y sus bodas gitanas* cuando le cantan a la novia en la iglesia.

*Trabajadores*

El 15 por ciento de los escolares incluyen este rasgo en alguna de sus respuestas:

4/77 ¿Qué sabes de los gitanos?
Que *son gente que trabajan a destajo* para poder llevar su dinero a casa para sustentar a su familia. La mayoría son buenos.

7/66 ¿Qué sabes de los gitanos?
Se dedican al cante y baile flamenco y *que trabajan para alimentar a sus familias.*

7/71 ¿Qué sabes de los gitanos?
Son gentes que algunos viajan buscando un lugar donde vivir y otros *buscan trabajo para alimentar a su familia.*

2/30 ¿En tu barrio viven gitanos?, ¿qué hacen?
Sí. *Buscarse la vida como todo el mundo, para darles de comer a sus hijos, no como algunos payos* que en vez de buscar la vida para sus hijos se lo gastan en borracheras.

7/68 ¿A qué se dedican?
Pues *se dedican a trabajar para vivir* y ganar dinero.

*Rasgos descriptivos*

Existe, por último, un grupo de rasgos que hemos llamado descriptivos y que aparentemente son neutros. Definen quiénes son los gitanos (una "raza" o "etnia") y cómo reconocerlos (por su aspecto externo o por las costumbres que se les asocia). Corresponden, por tanto, a la "identidad" gitana tal como es descrita y percibida por los escolares en sus rasgos diacríticos. Veamos algunos de estos rasgos:

*Origen*

Sólo 53 escolares (dos de cada cien) incluyeron alguna referencia histórica en sus respuestas a la primera pregunta, número que se incrementó sólo en diez casos cuando se analizó todo el cuestionario.

2/32 ¿Qué sabes de los gitanos?
Viven en grupo y en chabolas. *Vinieron hace unos siglos de la India* y al pasar por Egipto le dieron el nombre de egiptanos.

2/43 ¿Qué sabes de los gitanos?
*Los gitanos vinieron de Egipto* y por eso tienen ese nombre. Al llegar aquí la gente no los aceptaba por ser de *otra raza o color* y nadie les daba trabajo.

*Raza y etnia*

El de "raza", mucho más que el de "etnia", es el término más usado para designar el tipo de grupo o población que constituyen los gitanos. Sin embargo, casi nunca tiene un sentido unívoco o preciso, y designa tanto un grupo diferenciado por rasgos hereditarios como por tradiciones, valores y costumbres.

8/46 ¿Qué sabes de los gitanos?
Que es gente normal y corriente, igual que nosotros, algunos trabajan otros no, unos roban y otros se ganan el pan trabajando. Así que pienso que *son iguales* que nosotros *pero de otra raza.*

10/43 ¿Qué sabes de los gitanos?
*Son una raza de personas que viven en chabolas.* La mayoria son ladrones, matan a la gente, violan, etc, pero hay otros que se comportan bien, como los demás ciudadanos.

*Rasgos físicos*

Un significativo porcentaje de escolares ha descrito rasgos físicos, perceptibles y hereditarios, como aspectos críticos de la diferencia. Los niños coinciden así con la mayoría de los andaluces y los españoles, entre quienes predomina el prejuicio de que los gitanos son distinguibles a simple vista por sus características físicas. El estereotipo físico describe al gitano y la gitana con el cabello negro y largo, la piel "morena aceitunada", los ojos almendrados y muchos rasgos "hindúes". De acuerdo con esto, los rasgos corporales más frecuentemente citados por los niños y niñas conciernen al color de piel y cabello.

20/8 ¿Qué sabes de los gitanos?
Que son unas personas normales como nosotros, *lo unico que cambia es su color de piel* que algunos la tienen más oscura aunque eso no tiene nada que ver. (Niña, 11 años, padre agricultor).

8/255 ¿En qué crees que se diferencian los gitanos de los no gitanos?
En la piel *(color aceitunado)* y en el modo de expresarse.

2/12 ¿Qué sabes de los gitanos?
Son personas iguales que nosotros. Sólo que *un poco más tostados de piel* y son buenas personas.

8/144 ¿Te gustaría o te molestaría tener un gitano como compañero en clase?
No me molesta porque son igual a los demás, y no entiendo a los racistas. Ellos *solo son un poco mas negritos* que nosotros.

Los rasgos físicos que caracterizan a las minorías rara vez se perciben de forma neutra. Tales rasgos suelen asociarse a atributos intelectuales y éticos negativos; así el color de la piel toma un carácter moral, se convierten en estigma, en muestra de cierta degradación:

8/158 ¿Qué sabes de los gitanos?
Que son personas de *carne de color oscuro* que viven marginados y *que muchas veces roban.*

2/2 ¿En qué crees que se diferencian los gitanos de los no gitanos?
Que son *negros, peludos y sucios.*

3/46 ¿En qué crees que se diferencian los gitanos de los no gitanos?
Los gitanos *son personas mal habladas y más marrones...*

Para determinados escolares la apariencia que atribuyen a los gitanos no deriva únicamente de rasgos fisionómicos hereditarios, sino que se funden de forma indisolu-

ble con factores culturales y sociales como la forma de vestir, de presentarse socialmente o de hablar:

> 13/79 ¿Qué sabes de los gitanos?
> Los gitanos no le gustan a nadie. Hay gitanos buenos y gitanos malos, pero *la mayoría son malos. Son feos desde que nacen y el habla no es igual a la nuestra.* (Niño, 14 años, padre albañil).

La diferencia, pues, se afirma primero con un contenido físico innegable aunque no exento de vacilaciones y contradicciones, evidentes en un análisis somero de los discursos. La observación de la identificación de diversos gitanos en entornos habituales, incluida la escuela, indica que los miembros de la minoría son más reconocibles por elementos de su apariencia que no derivan de su herencia genética, pero que se confunden con ella; por ejemplo, su habla y su lenguaje corporal, incluyendo ahí su forma de andar y moverse.

*Costumbres específicas*

Son también muchos los colegiales (652; 25,6%) que se refieren a las "costumbres", "tradiciones", "formas de vivir", "formas de pensar" de los gitanos como criterio diferencial.

> 8/247 ¿Qué sabes de los gitanos?
> Que son personas como nosotros solo que tienen *otros gustos y tradiciones.*

> 7/16 ¿En qué crees que se diferencia el gitano del no gitano?
> Si *cambia algo es en su forma de pensar,* ellos tienen su modo.

> 19/91 ¿En qué crees que se diferencian los gitanos de los no gitanos?
> *En la forma de ser, como se tratan, la manera de verse a si mismos* y sobre todo que como han sido mucho tiempo de verse siempre marginados ya lo han asumido. (Niño, 12 años, padre agricultor).

A veces la distinta "forma de ser" radica en el gusto por vivir aparte, con "los suyos":

> 17/52 ¿Qué sabes de los gitanos?
> Sabemos de los gitanos que viven *juntos todos en distintas casas pero en su barranco* como les decimos no hay ningun payo como ellos suelen decir. (Niño, 15 años, padre agricultor).

Se alude a algunos valores culturales concretos asociados a la minoría gitana como la fidelidad, el arte, la sinceridad, etc.:

> 18/45 ¿En qué crees que se diferencian los gitanos de los no gitanos?
> En que *los gitanos hacen juramentos y los cumplen,* pero los castellanos son mas envusteros algunos. (Niña, 13 años, padre albañil).

> 15/101 ¿Qué sabes de los gitanos?
> Yo casi no se nada de los gitanos, pero si se que *le gustan cantar y que una*

*gitana que lla no es virgen es muy dificil de que se case.* (Niña, 14 años, padre pensionista).

18/49 ¿Tienes amigos/as gitanos?, ¿qué es lo que más te gusta de ellos?
Yo tengo muchos amigos gitanos y lo que me gusta de ellos es que *cuando dan su palabra puedes confiar en ellos totalmente.* Son personas normales y puedes ser amigo de ellos como de otros. (Niña, 12 años, padre ganadero).

*Ocupaciones específicas*

Es muy frecuente asociar en algún momento del cuestionario a los gitanos con profesiones u ocupaciones específicas, casi siempre de bajo nivel socio-económico, lo que simplifica el proceso de adscripción de los sujetos a un estrato social:

17/19 ¿Qué sabes de los gitanos?
Que viven en el barrio bajo y yo creo que son personas iguales que los demas aunque hay algunos que roban otros *se dedican a la venta ambulante y también muchos se van a Francia a la fresa o a las habillas.* (Niño, 12 años, padre agricultor).

Las ocupaciones que se consideran gitanas son elemento de diferencia étnica, pues enfatizan lo que los gitanos hacen para ganarse la vida como algo que les distingue y les separa de "nosotros". Además de la "venta" o algunas ocupaciones comunes como las de albañiles, o tradicionales como el chalaneo de "bestias", llama la atención la ausencia de referencias a ocupaciones tradicionales de los gitanos andaluces, como las de herreros y fabricantes de clavazón, panaderos, chalanes, trasquiladores, etc. En la actualidad, muchos colegiales asocian a los gitanos con ocupaciones agrícolas, sobre todo de "temporás", lo mismo que son destacados y conocidos los profesionales gitanos del cante y baile flamenco.

2/37 ¿A qué se dedican?
*Cultiban comida,* bender objetos.

4/92 ¿A qué se dedican?
*Venden pañuelos en los semáforos.*

8/201 ¿A qué se dedican?
A trabajillos que encuentran. También hay *grandes estrellas de la canción española y del flamenco.*

*Habla diferente*

Los escolares han destacado como rasgo típico gitano una forma de hablar distinta, no juzgada negativamente. Casi 500 escolares (19,3%) lo han destacado como criterio de diferencia. No suelen referirse al lenguaje ancestral de los gitanos, el caló o romanó, sino a diferencias dialectales o de uso en cuanto a vocabulario, sintaxis o entonación, incluso a un diferente lenguaje corporal. Ese hablar lo mismo, "pero de otra manera" es un elemento que sirve con frecuencia para reconocer a los gitanos:

12/95 ¿En qué crees que se diferencian los gitanos de los no gitanos?
Creo que en nada. Bueno sí en el lenguaje *hablan del mismo modo pero utilizan otras palabras que nosotros no entendemos.* (Niña, 11 años, padre: obrero industrial).

19/58 ¿Tienes amigos gitanos?, ¿qué es lo que más te gusta de ellos?
Si. Que *son muy graciosos por que hablan con una manera distinta a la nuestra.* (Niña, 11 años, padre albañil).

4/27 ¿Qué sabes de los gitanos?
Que provienen del norte de la India y hablan el calé. Es una raza con la piel más oscura que la blanca y con *una lengua un poco diferente a la nuestra.* Actualmente muchos de ellos viven en situaciones infrahumanas.

*Cantar, tocar, bailar flamenco*

La especial devoción y dedicación de los gitanos por el flamenco es también frecuente índice de diferencia en los discursos infantiles, en general sin que tenga una valoración negativa, por lo que los datos de esta variable coinciden con la estudiada entre los atributos positivos.

20/127 ¿Qué sabes de los gitanos?
Que es una raza como otra culaquiera que tienen sus culturas, sus artes como otras cualquiera. *Su principal arte: es el flamenco y el cante, que por cierto está muy bien compuesto y cantado,* y su genio y cante, sobre todo. (Niño, 13 años, padre panadero).

7/66 ¿Qué sabes de los gitanos?
*Se dedican al cante y baile flamenco* y que trabajan para alimentar a sus familias.

9/27 ¿Tienes amigos gitanos?, ¿qué es lo que más te gusta de ellos?
Si tengo amigos gitanos y lo que mas me gusta de ellos es lo graciosos que son y que *siempre están cantando flamenco.*

*Atuendo diferente*

La indumentaria de los gitanos es también un rasgo distintivo muy frecuente: aparece en uno de cada diez escolares (9,7%). Ciertos elementos del atuendo de los gitanos se han venido destacando desde hace siglos como elementos de diferencia, incluyéndose a menudo en las pragmáticas y prohibiciones oficiales (ver Torrione 1995). Los colegiales andaluces de hoy siguen distinguiendo a los gitanos por la llamativa forma de vestirse, que constituye un elemento muy visible de la presentación pública que de sí mismos hacen muchos gitanos.

17/43 ¿En qué crees que se diferencian los/as gitanos de los/as no gitanos?
Yo creo que en los gustos, pues los gitanos *visten con muchas flores y cosas rojas.* (Niña, 12 años, padre camionero).

8/107 ¿En qué crees que se diferencian los gitanos de los no gitanos?
En que los gitanos *suelen llevar más joyas muy destartalados,* que hablan un poco peor.

*Ideas de los propios escolares gitanos*

En la mayoría de escuelas estudiadas encontramos niños y niñas que se identificaron como gitanos. Aunque, como era de esperar, estos colegiales tienen una mejor idea de la minoría que sus compañeros payos, coinciden bastante con ellos en los rasgos favorables y desfavorables que destacan, sorprendiendo que la escala de autoevaluación sea semejante e incluso que algunos rasgos negativos aparezcan con más frecuencia en sus respuestas (Gamella y Sánchez Muros, 1998, cap. 10). Estos resultados coinciden con los obtenidos por Baraja en su investigación en escuelas de Madrid (1992). Veamos algunos ejemplos:

9/54 ¿En qué crees que se diferencian los gitanos de los no gitanos?
Se diferencia en que los gitanos suelen ser más malos que los no gitanos *yo soy una gitana y sin embargo no soy tan mala.*

9/1 ¿Qué sabes de los gitanos?
*Mi madre es gitana, es limpia no como otros que son sucios* buscan muchos follones y cuanod (sic.) ven que el follón se pone complicado sacan cuchillos.

Este "doble vínculo" con la aceptación de visiones y demandas contrapuestas que incorpora, provoca tensiones que han de tener consecuencias en la formación y la conducta de muchos de estos niños y niñas.

En suma, cabe decir que los escolares gitanos en cierta manera comparten el estereotipo dominante sobre su propio grupo, así como la valoración asociada a sus rasgos principales, entendiendo, por ejemplo, como muy negativa la participación de algunos gitanos en el comercio de drogas ilegales. Por el contrario, no explican de la misma manera ni el origen ni las consecuencias de esas atribuciones, y, por lo tanto, tienen una postura diferente respecto a la culpa y el remedio de las situaciones negativas que describen.

De sus discursos se deduce también que los niños gitanos han experimentado la discriminación y el rechazo mucho más a menudo que sus compañeros payos. Esa "herida" racial ha dejado huellas en su percepción propia y ajena de sí y de los otros. Es algo que los payos rara vez conocen. Y es de rigor preguntarse hasta qué punto estos niños se ven afectados por el clima actitudinal adverso que predomina en las aulas, desarrollando una visión ambigua de sí y de los suyos y reaccionando con estrategias defensivas que pueden aumentar su rechazo al colegio y su absentismo y fracaso académico.

**Discusión: tradición y cambio en el prejuicio**

Vemos cómo los escolares andaluces sostienen ya en la pubertad marcados pre-

juicios y estereotipos sobre la principal minoría con la que conviven. Esos estereotipos tienen vigencia individual, aunque son ampliamente compartidos; son algo más que ocurrencias o esquemas individuales, las vemos repetirse colegial tras colegial como clichés o viejas monedas que han rodado mucho, pero que, al tiempo, cobran valor y son vividas cada vez que se usan. Esto demuestra, por un lado, la importancia del discurso en la reproducción del prejuicio y, por otro, que los estereotipos son parte de la cultura del grupo, esto es, de la cultura andaluza, un "lugar común" de aportaciones colectivas que configuran ideologías y representaciones compartidas a veces muy tradicionales.

También se aprecia que estos esquemas no son simples acumulaciones de rasgos intelectivos, sino que están cargados de sentimientos. Los prejuicios se manifiestan en un continuo de creencias, emociones y expectativas que van de la desconfianza y el miedo hasta el rechazo total, incluyendo lógicas de expulsión o incluso de exterminio (por fortuna, escasas). Sin embargo, esas actitudes también conviven, a veces en la misma aula e incluso en los mismos sujetos, con otras contrarias o contradictorias, como la que ve a los gitanos como más libres, alegres e incluso sinceros que los payos, y con un reconocimiento muy extendido de que tienen los mismos derechos que los demás. La imagen de la minoría requiere, pues, una presentación multidimensional y un estudio en profundidad que aquí hemos iniciado a partir del análisis de miles de respuestas abiertas codificadas en conjuntos reducidos de rasgos equiparables.

*Viejos y nuevos estereotipos y prejuicios*

Como se habrá observado, algunos de los prejuicios y estereotipos sobre los gitanos son muy antiguos y se encuentran ya entre las acusaciones contra este grupo documentadas desde los siglos XV y XVI (Gómez Alfaro, 1998a, 1993; San Román 1997; Leblon, 1991, 1985, Sánchez Ortega, 1988, 1977a, 1977b).

Por ejemplo, la de "ladrones", es una de las acusaciones más frecuentes que se ha hecho de los gitanos desde el siglo XV. Lo mismo ocurre con la visión de "vagos", o la de "violentos", que complementaban rasgos frecuentes como los de "incivilizados", "salvajes" y "peligrosos" expresados a veces en terribles cualidades que convertían a los gitanos en gente a exterminar, como los de incestuosos, idólatras o caníbales (3).

Este viejo conjunto de estereotipos negaba a los gitanos el valor y hasta la realidad de su diferencia cultural, convirtiendo su lengua en jerigonza de maleantes y sus pautas de matrimonio en incesto. La suya no ha sido así la imagen del "otro" radical, del "noble salvaje" con un fondo de bondad inalterada que tanto debe a las descripciones de algunos de nuestros cronistas de Indias, sino la sombra de un "nosotros" degradado; en suma, la negación de la opción cultural que los gitanos representaban y representan, relegando su diferencia a la desviación o perversión de un orden social que nunca ha sido del todo el suyo. Sorprende que una sociedad que había sido sacudida por el asombro de la "otredad" de los amerindios no pudiera reconocer la diferencia cultural que representaban los gitanos.

De otro lado, hay un cúmulo de estereotipos que han surgido en las últimas décadas. Entre otros destacan aquellos referidos al consumo y distribución de drogas ilegales, un área muy rica en la generación de ideologías populares de rechazo y victimización y de prejuicios antigitanos.

También se aprecia, no obstante, cómo algunos estereotipos cruciales en el pasado ya no aparecen en el discurso o el pensamiento infantil. Por ejemplo, han desaparecido las viejas asociaciones de los gitanos y gitanas con prácticas mágicas o hechiceriles; ya no se considera que las gitanas fueran a menudo brujas o quiromantes como fue común en los siglos XVI y XVII (ver sobre todo Sánchez Ortega, 1988), o que tuvieran especiales poderes sobrenaturales, lo que generaba confusos sentimientos de interés, atracción y miedo que han continuado hasta el siglo pasado (ver por ejemplo Machado Álvarez, 1883/1975). También se han diluido y transformado los estereotipos sobre las diferencias en las prácticas y sistemas nupciales y reproductivos gitanos, así como sobre sus estructuras de parentesco. Ya no se les acusa de incestuosos o heréticos por casarse con parientes cercanos (sin las necesarias "dispensas"); pero se sigue viendo con reparo su mayor fecundidad, sus muchos hijos y la amplitud de sus grupos familiares cooperativos.

Otros estereotipos que permanecen se han transformado, como los que conciernen la representación de la fisonomía y la apariencia de los gitanos, difícil de definir y precisar y que también tiene hondas raíces en la construcción cultural de la realidad gitana andaluza. Se destaca sobre todo en los escritores y viajeros románticos, fuente casi exclusiva de nuestro conocimiento de los gitanos del s. XIX y también muchas de las falsas representaciones colectivas de la minoría (ver la *Carmen* de Merimèe, publicada en 1845, como ejemplo paradigmático). Se sigue pensando que los gitanos son "más oscuros" o "más morenos", con ojos almendrados y pelo negro; y cuando eso no se cumple, se les atribuye un "algo" especial e indefinible, por supuesto esencial y hereditario que permite su reconocimiento. Según este conjunto de estereotipos, los gitanos y gitanas son fáciles de distinguir a simple vista y en cualquier contexto por sus caracteres "raciales", aunque de hecho se les reconozca más por el vestido, el habla, el oficio o el lenguaje corporal y, por supuesto, de forma diferente según el contexto y la persona o personas de que se trate.

Sobre la historia de otros aspectos de la representación social de los gitanos es difícil pronunciarse, pues carecemos de datos fiables sobre el pasado. Así, la heterogeneidad que es hoy elemento crucial de la visión infantil no sabemos si caracterizó antaño la forma en que sus vecinos veían a gitanos y gitanas; los documentos y discursos que tan trabajosamente nos van proporcionando los historiadores indican una gran variedad de relaciones entre calé y gaché en muchos pueblos y villas andaluzas, sin excluir el matrimonio y el parentesco (ver como ejemplo Gómez Alfaro, 1998a, 1993 y su aportación a este volumen).

En cualquier caso, tanto la permanencia como el cambio de los esquemas a través de los que se percibe y concibe a la minoría indican que, como otros aspectos de la cultura, los estereotipos compartidos (los "modelos" culturales o las "representa-

ciones" sociales) tienen cierta inercia que les permite mantener algo de su vigencia incluso cuando no resultan adecuados a la realidad social imperante, pero esto no quiere decir que no cambien, y que no guarden una relación con la estructura social, las relaciones interétnicas y la situación de la minoría en cada caso. De hecho, si los estereotipos tienen la fuerza del sentido común, de lo que "es así y no hay vuelta de hoja", es por su poder "para proporcionar explicaciones convincentes de problemas reales" presentes (Troyna y Hatcher, 1992: 118). Es decir, los estereotipos y prejuicios que distinguimos en los discursos infantiles participan del "sentido común" actual, que es elemento central de la hegemonía cultural dominante y que genera poderosas explicaciones cotidianas del mundo social.

Por eso los estereotipos y prejuicios a través de los que estos niños perciben a la minoría gitana no se basan en la falsedad o el mito, sino en la exageración, la sobrerrepresentación y los errores atribucionales. Así, cada gitano o gitana que realiza alguna acción rechazada o simplemente escandalosa representa a todos los gitanos, mientras los payos, sea cual sea su conducta, sólo se representan a sí mismos en este contexto. Así, aunque los problemas más graves los presenta casi siempre una pequeña porción de gitanos, las situaciones extremas configuran poderosamente las relaciones con la mayoría y la visión que ésta tiene de los gitanos. Además, con frecuencia se pasa a entender las conductas rechazadas como propias del carácter o naturaleza inmutable de los gitanos, sin prestar atención a las circunstancias y situaciones que en otro caso justificarían o explicarían esas conductas.

En ese proceso de representación unos y otros enfatizan la oposición minoría/mayoría hasta hacerla tan radical que convierte en "payos" o "castellanos", irónicamente, a todos los andaluces no gitanos. Y de ahí que los esfuerzos por incrementar la cooperación entre payos o gitanos en ámbitos donde la etnicidad no sea un criterio esencial (trabajo, escuela, deporte, expresión artística, vida religiosa...), podrían redundar en una disminución de los prejuicios.

Por otro lado, la experiencia del prejuicio, la discriminación y el rechazo étnico que los gitanos han sufrido y sufren en numerosas ocasiones ayuda a facilitar las reacciones de desconfianza, rechazo y hasta violencia de algunos de ellos en forma de profecías de autocumplimiento y círculos viciosos que es necesario romper entre todos.

En este sentido, nuestro trabajo revela una gran tensión entre fuerzas de tolerancia y de rechazo que conviven en la conciencia de estos escolares como en la de la mayoría de los ciudadanos y son un tema de nuestro tiempo: el dominio de una ideología democrática e igualitaria junto a poderosos prejuicios étnicos, raciales o nacionalistas. Por eso se puede hablar de los escolares andaluces como de conciencias en conflicto, un conflicto entre arraigados estereotipos y prejuicios negativos e intensas corrientes igualitarias sinceramente sostenidas por los niños y niñas. La coexistencia de sentimientos y deseos de igualdad junto a representaciones prejuiciosas de las principales minorías con las que se tiene contacto es seguramente una novedad histórica, sobre todo por ser la forma dominante de vivirse hoy la diferencia étnica en Andalucía y en España.

**Notas**

(1) Las citas infantiles han sido transcritas de manera literal incluyendo los errores ortográficos y gramaticales. Todas las cursivas que aparecen en las citas son nuestras, para señalar la expresión infantil que ha motivado nuestra codificación positiva de la variable específica.

(2) Con mayúscula en el original.

(3) Es importante destacar que muchas acusaciones contra los gitanos se dan en otros países con una gran constancia a través de los siglos. Ver a este respecto Stewart, 1997; Fonseca, 1995; Helleiner, 1995; Mraoz, 1995; Svensson, 1994; Okely, 1993; Rao Aparna, 1993; Hunnisett y Pennanen, 1991; Williams, 1988 y Daegrange, 1980. La última acusación pública de canibalismo que hemos recogido concierne a un caso ocurrido en Francia en 1926 y publicado en periódicos franceses.

**Bibliografía**

Baraja Miguel, A.: *El proceso de adaptación escolar en contextos interétnicos. Un modelo de intervención para reducir el prejuicio.* Tesis Doctoral. Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1992.

Daegrange, M.: *L'apprentisage d'un staeraeotype: "le" Tzigane.* Pluriel 23:53-73, 1980.

Fernández Enguita, M.: *Escuela y etnicidad.* CIDE (Centro de Investigación y Documentación Educativa), Granada, 1996.

Fonseca, I.: *Bury Me Standing. The Gypsies and Thir Journey.* Alfred A. Knopf, New York, 1995.

Gamella, J. F. y Sánchez-Muros, S. P.: *La imagen infantil de los gitanos. Estereotipos y prejuicios en escuelas multiétnicas.* Bancaixa, Valencia, 1998.

Gibson, M. A.: "Approaches to multicultural education in the United States: Some concepts and assumptions". *Anthropology and Education Quarterly,* 15: 94-119, 1984.

Gómez Alfaro, A.: "Gitanos de Priego de Córdoba: entre el acoso y la supervivencia". *Legajos. Cuadernos de investigación histórica del sur de Córdoba,* 1: 61-72, 1998a.

—— *La gran redada de Gitanos: la prisión general de Gitanos en 1749.* Presencia Gitana, Madrid, 1993.

Helleiner, J.: "Gypsies, celts and tinkers. Colonial antecedents of anti-traveller racism in Ireland". *Ethnic and Racial Studies,* 18: 532-554, 1995.

Hunnisett, S. F. y Pennanen, J.: "Saami, Gypsies, Indians, and immigrants: Finns' attitudes toward minorities and others". *Ethnos,* 56: 210-223, 1991.

Juliano, D.: *Educación Intercultural. Escuela y Minorías Étnicas*. EUDEMA, S.A. (Ediciones de la Universidad Complutense, S.A.), Madrid, 1993.

Leblón, B.: *El Cante Flamenco. Entre las músicas gitanas y las tradiciones andaluzas*. Cinterco, Madrid, 1991.

—— *Les Gitans d'Espagne*. Presses Universitaires de France, Paris, 1985.

Machado y Álvarez, A.: *Cantes flamencos*. Ediciones de Cultura Hispánica, Madrid, 1975.

Merimée, P.: *Carmen*. Dima Ediciones, S.A., Barcelona, 1968.

Merton, R. K.: "The self-fulfilling prophecy". *Antioch Review*, 948: 193-210, 1948.

Mraoz, L.: "On Philistines, gypsies alias walesas: an outline history of Romany studies in Poland". Lud, 79: 241-256, 1995.

Okely, J.: "Constructing Difference: Gypsies as 'Other'". *Anthropological Journal on European Cultures*, 3: 55-73, 1994.

Rao, A.: "Stereotyped minority: 'Zigeuner' in two centuries of German reference literature". *Ethnologia Europea*, 23: 111-124, 1993.

Rosenthal, D. y Jacobson, L.: *Pygmalion in the classroom. Theacher expectations and pupil's intellectual development*. Holt, Rinehart y Winston, New York, 1968.

San Román, T.: *La diferencia inquietante. Viejas y nuevas estrategias culturales de los gitanos*. Siglo XXI, Madrid, 1997.

Sánchez Ortega, M. H.: *Los gitanos españoles. El período Borbónico*. Castellote, Madrid, 1977.

—— *Documentación selecta sobre la situación de los gitanos españoles en el siglo XVIII*. Editora Nacional, Madrid, 1977b.

—— *La Inquisición y los gitanos*. Taurus, Madrid, 1988.

Stewart, M.: *The time of the gypsies*. Westview Press, 1997.

Svensson, B.: "When offenders became delinquents: changes in Swedish Tinker identity". *Journal of Gypsy Lore Society*, 5: 4:55-72, 1994.

Torrione, M.: "El traje antiguo de los gitanos: alteridad y castigo (Iconografía de los siglos XV-XVIII)". *Cuadernos Hispanoamericanos*, 536: 19-42, 1995.

Troyna, B. y Hatcher, R.: *Racism in children's lives. A study of mainly-white primary schools*. Routledge, New York, 1992.

Williams, P.: "Ethnologue face aux racisme: l'exemple tsigane". *Ethnologie francaise*, 18: 173-176, 1988.

Demófilo. Revista de cultura tradicional de Andalucía, núm. 30 (1999)

# SALOMÓN VARGAS, UN LAZO ENTRE DOS MUNDOS

Torcuato PÉREZ DE GUZMÁN
Universidad de Sevilla

**Resumen**

*Los llamados gitanos béticos, en su mayoría, se sedentarizaron muy poco después de su llegada a Andalucía. Desde muy pronto constituyeron la pieza clave de un secular proceso de adaptación a la sociedad anfitriona, con los herreros tradicionalmente asentados en Sevilla como cabeza de puente. Y los Vargas son el paradigma de los veintisiete linajes que constituyeron este "grupo base".*

*Salomón Vargas García (1927-1990), un hombre educado, con don de gentes y espíritu de entrega, fue un adelantado que trabajó hasta su muerte en la tarea de tender lazos entre unos y otros. Este artículo es, simplemente, un pergeño de biografía mínima y un homenaje por quien tanto hizo en pro de la dignidad de su gente y de la convivencia.*

* * *

Se supone que un documento de carácter científico debe tender al ideal de la objetividad. Todos sabemos que nuestros propios sentimientos y convicciones nos condicionan de modo irremediable, aunque en nuestra labor académica nos esforcemos por neutralizarlos lo mejor que podemos. Pero no hay modo de conseguirlo plenamente. Aquí es de aplicación una vieja sentencia extraída del universo simbólico en que vamos a movernos, un dicho que algunos atribuyen a Rafael el Gallo: lo que no puede ser no puede ser y, además, es imposible.

Pues bien, en este caso ni siquiera voy a intentar acercarme a ese inalcanzable ideal. Se me ha pedido que glose la figura de Salomón Vargas (1927-1990), gitano de la más pura cepa y hombre extraordinario que tendió puentes entre el mundo gitano y el de los payos. Y lo hizo sin esforzarse en exceso, simplemente como un ejercicio vital tan natural como el respirar. Salomón fue un gran amigo y no se me debe pedir que escriba sobre él con la forzada frialdad del científico. Aunque los tics de toda una vida profesional enmascaren quizá mi falta de imparcialidad, no hay que llamarse a engaño. El lector ya va avisado.

Lo que sigue es una especie de crónica apoyada en fuentes escritas, pero sobre todo en la memoria colectiva de los gitanos de Triana. Gracias a que Salomón me introdujo en su mundo me ha sido fácil recoger información de un grupo de personas que me

acogen con confianza y respeto: sentimientos que son mutuos y modelan una forma de comportarse que tiene difícil parangón en el mundo de los payos.

Debe tenerse en cuenta que los descendientes de los viejos herreros de Triana conservan de modo oral la historia de sus linajes y sus hechos. En cuanto a estos últimos, es posible reconstituirlos pero habitualmente ocupan un segundo plano, sumergidos bajo una espesa capa de juicios globales y de sentimientos adscritos al papel de cada rama familiar en el devenir del grupo. Se conserva así un enorme caudal de memoria colectiva, una *koiné* de recuerdos que está en la base de la conciencia de identidad social propia y es además necesario para mantener la comprensión del complejo y tupido entramado de parentescos que sustenta la sólida idea del *nosotros*. Existen incluso "hombres-libro" –igual que en muchas otras culturas orales–, conocidos por todos por su afición a coleccionar y retener cuantos datos tengan relación con la vida y la historia de la comunidad.

De ese acervo he extraído el grueso de las páginas que siguen. Quizá debieron ser escritas por alguien menos involucrado que yo, para que estuviesen más próximas a lo que suele denominarse lenguaje académico. En todo caso, no se crea que el afecto por Salomón ha torcido irremediablemente mis reflexiones sobre su vida y obra. Como señalaban los clásicos, la verdad es la verdad, la diga Agamenón o la diga su porquero.

Antes de entrar de lleno en nuestro tema parece conveniente situarlo en su contexto. Me he referido a los antiguos herreros de Triana y a la conciencia que tienen sus descendientes de pertenecer a una comunidad singular y diferenciada. Veamos, a grandes rasgos, cuál fue su origen y evolución, así como el papel desempeñado por los Vargas en el complejo proceso que ha venido desarrollándose hasta nuestros días.

## El contexto

Desde una perspectiva dinámica, el conjunto de la gitanería andaluza es un sistema trabado de subculturas gitanas donde caben todas las gradaciones, desde el *andarríos* apegado a las viejas leyes cíngaras hasta el *casero* más inclinado a los valores de la comunidad anfitriona. Tal diversidad no tiene nada de extraño: es habitual que, cuando dos culturas se cruzan, los mecanismos de acomodación y asimilación respecto a la sociedad anfitriona terminan por astillar al colectivo huésped en infinidad de subgrupos más o menos substantivos y permanentes.

Dentro del espectro andaluz, la figura extrema del *andarríos* parece haberse convertido en residual; incluso habría desaparecido muy pronto de no estar nutriéndose continuamente con nuevos contingentes venidos de Castilla, Extremadura y Portugal. Los gitanos béticos –los que conviven con nosotros desde el siglo XV– se establecieron pronto; unos de forma fija y otros con una vecindad que les servía de punto de apoyo para el seminomadismo. Desde muy temprano, pues, cabe decir que no quedaron andaluces andarríos; los menos integrados eran calificados de *canasteros*, marcando así una sutil diferencia con los errantes extremeños, que luego fueron sustituidos poco a poco por portugueses.

Y aquí está la primera clave del sistema. Desde su aparición en Andalucía los gitanos han semejado una procesión, con la cabecera insertándose profundamente en la sociedad paya y la cola atrayendo a nuevos refuerzos. El papel más estratégico de esa dinámica de absorción estuvo reservado a los herreros tradicionalmente asentados en Sevilla. Es un conjunto de veintisiete linajes, de los que por su peso y permanencia hay doce que pueden llamarse "mayores"; catorce sumando a Vegas y Torres, que no aparecen en el censo que mandó hacer Carlos III en 1783 pero sí en documentos inmediatamente posteriores: los Torres en el padrón de 1794 y los Vega poco después.

Esas catorce líneas genealógicas practicaron una fuerte endogamia de grupo. Por lo que sabemos se han cruzado entre ellos desde muy antiguo formando un compacto entramado de parentesco donde las combinaciones de apellidos y los homónimos se repiten de generación en generación.

En conjunto forman lo que podría ser llamado *grupo base*, que ha presentado tradicionalmente unas características singulares. Prácticamente sin excepción, sus miembros fueron nativos de Sevilla o de su entorno inmediato. Tanto en los varones como en las hembras la proporción de enlaces se mantuvo similar durante mucho tiempo: de cada ocho, seis se casaban dentro del grupo, uno con linajes herreros *menores* y uno con gitanos de otros oficios o lugares. El tamaño medio del hogar era reducido y existía una alta tasa de solteros de edad media y avanzada. En resumen, nos hallamos ante una estructura familiar sorprendentemente *moderna* para la época, de padres maduros con pocos hijos y aun menos colaterales o ascendientes viviendo con ellos como unidad.

Una estructura así es difícilmente compatible con la pervivencia del tradicional sistema político-familiar gitano de linajes independientes; y más si se considera que salvo Garcías y Vargas los *catorce linajes* eran de escasos efectivos humanos tomados aisladamente; aunque lo compensaban con el hecho de estar inextricablemente ligados entre sí por una espesa red de parentescos.

Se comprende que en Triana y Sevilla no pudiera existir la figura del patriarca autónomo. El sistema político-familiar no fue de "monarquías constitucionales" –una por apellido– sino de un senado de ancianos pariguales gobernando una gran familia pluricéntrica. Entre los catorce linajes no hubo *razas contrarias* porque los litigios entre gitanos de diferente apellido, aunque mediasen muertos, se resolvían en el seno del gran *grupo base* sin recurrir a repartos territoriales ni jueces externos. En cuanto a las relaciones con gitanos de otra índole, tampoco fueron problema: la autoridad –y la fuerza– del *grupo base* como conjunto era incontestable en la ciudad y sus alrededores.

Tal ascendiente moral les vino de su privilegiada posición dentro del espectro de las subculturas gitanas. Sus relaciones con los payos –menos vejatorias que las de cualquier otro colectivo calé– y su crucial papel en la economía sevillana les daban un alto prestigio, quizá con un matiz de desprecio por parte de los andarríos por haberse *agachonado* en exceso. Pero lo cierto es que seguían siendo gitanos, y gitanos con consecuencia y orgullo de serlo, siglos después de abandonar el nomadismo. Nada tenían que ver con las escasas familias realmente asimiladas, que ocultaban su origen hasta acabar

por olvidarlo a la vuelta de los años. Eran y son gitanos de una pieza, sin mezcla de sangre –hasta hace muy poco– aunque más sevillanos que casi cualquier payo: muy pocos de éstos pueden vanagloriarse de haber vivido y amado Triana y Sevilla por tantas generaciones.

En síntesis, la cultura del *grupo base,* vista sin prejuicios puristas, es un prodigio de arquitectura social: tiene las modificaciones justas para encajar útilmente en la sociedad anfitriona sin perder su identidad. Es desde luego una subcultura puente pero también estable, con personalidad diferenciada de unos y otros durante siglos. Mantenían y mantienen sus distancias con los andarríos, pero el deber de solidaridad gitana sigue siendo sagrado. Tratan a los payos como prójimos, pero su endogamia ha sido más fuerte que entre los canasteros. En conjunto, pues, alcanzaron un cuasi-milagroso equilibrio entre las dos culturas.

Aunque cada linaje errante piense ser el epítome de la gitanería, la capital reconocida por todos, puristas o asimilados, ha sido siempre Triana, con sus gitanos herreros como aristocracia administradora del imperio moral. La Sevilla propiamente dicha era a sus ojos un arrabal, una zona de expansión. Y los tentáculos invisibles del sistema se han extendido poderosamente por toda la Bética y aun más allá, con Triana como Meca y meollo de una *máquina adaptativa* por donde pasaron incontables familias.

Los años a caballo entre los siglos XVIII y XIX marcan el periodo de máximo esplendor de los gitanos herreros en estado puro. Muy poco después dejan de ser un grupo hermético, a la vez que el maquinismo empieza a amenazar su posición en el sistema económico. De ahí que los hijos de los herreros iniciaran la exploración de nuevas salidas dignas para su status.

Primero fue el mundo de los toros, al que se incorporaron primero como subalternos y luego como novilleros y maestros. El primer caso documentado que conozco es de finales del XVIII, donde aparece en un padrón *Ojos Grandes*, un banderillero perteneciente al linaje fragüero menor de los Santos. Una centuria después tenemos a Juan Antonio García Vargas, *El Terrible*, picador en la cuadrilla de Chicorro. Pero la gran generación nacería en los primeros años de este siglo que se acaba: Cagancho, Los Gitanillos de Triana, Gitanillo Chico, los Gitanillos de Camas...

La decadencia de la fragua encuentra un segundo sustituto digno en el folclore. El mundo del cante, hermético por muchos años, se va abriendo poco a poco hasta que el mítico Silverio Franconetti lo saca de lleno a la luz pública y lo comercializa a través del café-cantante. Y en ese campo encontraron salida muchos gitanos que asimilaron el cante en la intimidad de las fraguas.

De ese modo, el toreo y el cante fueron clareando las filas de los gitanos herreros, no muy prolíficos por otra parte. Por su parte, la herrería se derrumbó definitivamente con la invención de la herradura industrial y la desaparición paulatina de las bestias de labor. Para colmo, la mejora de las comunicaciones secundarias dejó sin nicho socio-ecológico a los andarríos y canasteros que se vieron arrojados de su medio por el

hambre y engrosaron las filas del subproletariado urbano. Del antiguo y ordenado sistema apenas quedó nada.

Pero es en las crisis donde se pone a prueba el temple real de un grupo. La catástrofe gitana de 1940-1965 pudo haber igualado en la miseria vital y económica a todas las víctimas del naufragio. Frente a la proletarización y la explosión demográfica de los recién llegados, los antiguos herreros sevillanos siguieron una dirección radicalmente opuesta. El desarrollo económico payo significó para ellos la ruptura de un sistema tradicional que incluía mecanismos muy efectivos contra el atesoramiento. Aflojadas las honorables aunque engorrosas trabas de antaño, los *catorce linajes* no han cesado de escalar puestos en la estructura social sevillana. Naturalmente, hay de todo como en cualquier gran familia. Pero de todo en sentido literal: desde parientes pobres ayudados por los suyos o por la seguridad social hasta médicos, abogados, altos funcionarios, ingenieros y empresarios.

Claro que hubo que pagar un precio. Su apertura se traduce en una proporción creciente de matrimonios mixtos, que ya sobrepasa ampliamente el treinta por ciento. Eso no importa. Siguen siendo gitanos cabales donde los haya, ejemplos vivos de adaptación sin mengua de la identidad, respetados y útiles en ambas culturas.

**Los Vargas**

Constituyeron el linaje más nutrido en Sevilla según el censo de Carlos III, con 102 miembros registrados. Pero el posterior padrón de 1798 señala la desaparición de muchos de ellos. A consecuencia quizá de esta emigración un Cristóbal Vargas, sevillano, aparece en el siglo XIX en Carmona, donde ya vivían otros miembros de su *rai*.

Cristóbal echa allí raíces y desposa a una Jiménez de nombre María. Ellos son la cabeza de una gran dinastía que sembró de buenos herreros a Sevilla y su tierra, siendo además pionera en la escalada social protagonizada por nuestros gitanos caseros en las últimas generaciones. Bien dotados estaban, porque entre los suyos los Vargas personifican la inteligencia y la bondad.

De los cuatro nietos de Cristóbal, Vicente se quedó en Carmona y su rama dio dos generaciones de hábiles herreros muy vinculados al ejército. El más sobresaliente, José Vargas Rodríguez –Cagancho por su madre–, se hizo famoso al ganar por aclamación el concurso de forja que organizó el Arma de Caballería con motivo de la Exposición Iberoamericana de 1929.

Juan, otro nieto de Cristóbal, tuvo carnicería en Utrera. La inserción de su familia en la sociedad anfitriona fue tal que dos de sus hijos siguieron caminos entonces inexplorados; pues si el varón llegó a juez de primera instancia en Sevilla, una hembra contrajo matrimonio con el hijo de un capitán de la Guardia Civil.

Un tercer nieto –Francisco de nombre– emigró a Trebujena y sus descendientes herreros se extendieron por los poblados de la Marisma hasta Jerez. En la primera gene-

ración, José llegó a jefe de Policía de Las Cabezas de San Juan; a la segunda pertenece Diego, que se retiró del ejército con el grado de comandante de Caballería. La tercera es un amplio muestrario donde predominan los técnicos medios y los especialistas.

Sin embargo, es la cuarta rama la que ha dejado huella más honda en la historia de la fragua sevillana. Su cabeza fue *Opá Javier,* venerado por sus descendientes como un moderno Moisés, héroe del éxodo desde Carmona a la vieja cuna capitalina. Antes de 1870 estaba ya instalado con su gente en el antiguo Perneo de la Carne, por donde se encuentra hoy el Laboratorio Municipal. Pero el lugar, sucio y descampado, no le satisfacía y no paró hasta trasladarse a la Bolera de la calle Parras. El lugar tuvo en la decimoséptima centuria un marcado carácter sedero, pero su entorno se fue degradando luego con la decadencia del gremio. Javier Vargas le dio vida nueva con un centro metalúrgico que en nada envidiaba a los tradicionales de la Puerta Osario o los trianeros Monte Pirolo y Monte Marianillo.

Los gitanos de ahora hablan y no acaban de la inteligencia de *Opá Javier.* Pero no fue el único superdotado de la familia: su hijo Manuel era un genio natural dentro de la fragua que montó en Camas, donde reunió a la élite de los últimos herreros. Todavía rayó a más altura su nieto, también Manuel, seminarista cuya prematura muerte truncó una prometedora carrera eclesiástica.

Y ya pueden decir que la amistad es ciega, pero en verdad cualquier recuento de la saga de los Vargas quedaría cojo si no citáramos a otro nieto de *Opá Javier*: Salomón Vargas García, forjador, figurante de cine, torero y trotamundos, pero por encima de todo un hombre lleno de humanidad, iniciativa y capacidad de organización.

**Gitanillo de Camas**

Nació en 1927 dentro del más acendrado ambiente fragüero. Ya hemos visto que su padre regentaba uno de los dos mayores centros de la herrería gitana del momento. Desaparecido hacía tiempo el Callejón de San Miguel, donde había residido y trabajado el grueso de la aristocracia herrera de Triana, el núcleo de la profesión estaba representado por dos concentraciones fragüeras: el taller de los Vargas en Camas y el emporio de los Vega al final de la Cava de los Gitanos, cerca de la actual calle Salado.

Desde el principio dio muestras Salomón de una extraordinaria alegría de vivir y una despejada inteligencia. Quizá como homenaje a su madre, se consideraba a sí mismo un *Pertolo*, apodo derivado del nombre de su abuela Petronila. Fue un excelente alumno en su escuela de Camas, hasta el punto de que su maestro animó a la familia para que tan avispado discípulo estudiara el bachillerato.

Esto fue posible, pese a lo inusitado del caso entre la gitanería de entonces, porque su hermano mayor Nicolás acababa de retirarse prácticamente de los toros después de unos años de esplendor. Nicolás, el primer *Gitanillo de Camas,* se había presentado en Madrid como novillero a fines de 1932; pero después de dos buenos años su estrella

empezó a apagarse y en 1935 sólo toreó tres corridas. En todo caso, vio en su hermano la posibilidad de continuar aumentando el prestigio familiar y su apoyo fue vital para que, a finales de los años treinta, Salomón recorriera todos los días laborables el camino de Sevilla para asistir a las clases del Instituto San Isidoro.

Sin embargo, la aventura académica no duró más allá de los tres o cuatro años. Salomón, al crecer, se iba convirtiendo en uno de los mozos mejor plantados de los contornos. De hecho, la memoria colectiva de Triana proclama que en aquella época había tres jóvenes sin par por su presencia: nuestro protagonista, Manuel García *Maera* y Vicente Vega *Gitanillo Chico*. Tres promesas de la gitanería que, curiosamente, empezaron buscando su porvenir en los toros; aunque a *Maera* los anales le acreditan una sola corrida en Jaén.

El paso por la enseñanza media fue solamente el primero de los gestos que hacen de Salomón un adelantado en la inserción dentro de la sociedad paya. Una vez acabado el servicio militar en 1948, fue de los primeros de su comunidad que rompió con el hábito de la endogamia, al casarse con Esperanza Broqueta, de una familia trianera no gitana.

Por entonces le corroía ya el gusanillo de la tauromaquia. Quería reverdecer los laureles de su hermano mayor y buscar un atajo hacia la gloria y el bienestar. Tenía el inconveniente de la edad, pues lo normal era emprender el oficio mucho más joven, bregándose en tentaderos y capeas desde los quince años. No se desanimó por ello y, gracias a su capacidad de convencimiento –dominaba como pocos las relaciones interpersonales– consiguió debutar en Las Ventas en agosto de 1950. Dicen las crónicas que cortó una oreja por su valentía, aunque su falta de oficio le deparó un achuchón y heridas leves.

El nuevo *Gitanillo de Camas* –segundo novillero de su nombre– repitió corrida en septiembre, resultando cogido sin importancia en una tarde sin pena ni gloria. Parecía que allí se acababa su carrera taurina, porque el arte y la valentía no bastaban para suplir la escasez de recursos técnicos. En verdad Salomón carecía del sentido de la lidia, y su meta –confesada por él mismo– era sobre todo conseguir un pase perfecto, de esos que hacen que el tiempo se pare ante la belleza imposiblemente eterna del encuentro.

La prolongación de su sueño le vino de la mano de su amigo –y por supuesto pariente– Vicente Vega, quien le ofreció un contrato de tres corridas en América. Y allá se fue Salomón en 1952 y toreó en varias plazas hasta tomar la alternativa en Quito un año después.

La corrida de su doctorado fue prácticamente la penúltima de su carrera. Resultó que su padrino, el muy maduro *Morenito de Valencia*, fue cogido y muerto ante sus ojos. El trágico percance causó en nuestro protagonista un impacto tan fuerte que sólo pudo superarlo su generosidad: se las arregló para sobreponerse y organizar con su amigo Armillita un festejo con que recaudar fondos para el traslado del cadáver a España.

La memoria colectiva recoge una curiosa anécdota sobre los postreros pasos de Salomón como torero. No es posible constatar si es verdadera o falsa, pero ilustra muy bien su enorme capacidad de inventiva. Parece que, después del homenaje póstumo a *Morenito de Valencia*, se encontró junto con Armillita en un puerto mejicano sin más capital –porque dinero no había– que un toro sobrante del festejo. Y no se le ocurrió otra cosa que montar el espectáculo de la lucha entre el toro y un león, relicto de un circo que había quedado tan varado como él en aquel rincón del mundo. La convocatoria fue un éxito rotundo de público, que pagó gustosamente por ver aquel remedo de festejo imperial romano. Pero cuentan que el espectáculo apenas duró unos segundos porque el león cayó empitonado a las primeras de cambio. Los espectadores, decepcionados, reclamaron violentamente su dinero y Salomón se vio obligado a escapar en el primer barco que zarpaba.

Así se encontró inopinadamente en Panamá sin más que lo puesto. No se amilanó por ello y reinició sus actividades con una escuela taurina que no prosperó. Luego vinieron otras actividades –la agricultura, la explotación de canteras, el comercio– donde se ejercitó en el oficio de empresario. Parecía que hubiese encontrado por fin su lugar en el mundo, arropado además por un grupo de amigos sevillanos –Rafael Rioboo, Manuel Las Heras, Manuel Osborne, Lewis Pérez de Guzmán– a quienes las vicisitudes de la vida habían llevado a Centroamérica.

Pero su familia y sus raíces estaban en España. La muerte de su padre en 1959 precipitó el regreso y Salomón volvió a la tierra natal dispuesto a reinsertarse y a ejercitar las habilidades empresariales aprendidas en su aventura americana.

**Salomón el hombre**

Lo conocí en 1979 a través de nuestro común amigo Rafa Rioboo y congeniamos a primera vista. Hacía tiempo que yo era miembro de Presencia Gitana, una asociación interétnica de ámbito estatal que desde sus principios funcionó como una especie de motor intelectual del movimiento en defensa de la igualdad y los derechos de los gitanos.

Por su parte, Salomón había seguido su carrera empresarial con un peculiar estilo donde se combinaba el arrojo, la imaginación económica, el manejo de capital-riesgo, el don de gentes y la rumbosidad característica de su cultura. Fórmula tan extraña sólo podía producir una trayectoria llena de altibajos, de la abundancia a la quiebra en sucesivos vaivenes. Por fortuna estaba su mujer Esperanza con los pies bien asentados en la tierra para sacar adelante la familia en tiempos de adversidad. Se dijo que la pareja era un trasunto de Don Quijote y Sancho Panza, con Salomón en el papel de visionario mientras Esperanza dirigía sus desvelos a los problemas prácticos del día a día.

Pese a la azarosa secuencia de caídas y remontadas, siempre supo conservar nuestro protagonista un delicado equilibrio entre el sentido de sus raíces y su vocación de adelantado en el mundo payo. Todos sus hijos tuvieron carrera: ella de maestra, el mayor de

médico y el tercero de ingeniero, aunque a éste terminó pudiéndole más la veta artística que el manejo de ecuaciones. Al mismo tiempo, respetaba y seguía a su manera las tradiciones de su gente; por ejemplo, raras veces vistió la túnica de la Hermandad de las Angustias, pero siempre procuró que la familia estuviera representada en el desfile procesional. Además, sus hermanos Nicolás y María Jesús –ambos gitanos béticos de una pieza– le servían de anclaje y referencia continua.

Nuestros intereses mutuos tenían que tener irremediablemente un punto de encuentro. Poco después de conocernos decidimos, en una noche de copas y alegría, que había que plasmar en un libro la historia de los gitanos herreros de Triana. Conociendo mi acendrada aversión a la escritura, echó mano de su saber hacer y venció mi resistencia lanzándome un desafío: que yo ni en un año era capaz de darle forma al proyecto por mucho que me lo propusiera. Caí en la trampa como un novato y quise devolverle el reto, contestándole que eso estaba hecho si él asumía ser coautor. No tardó un instante en aceptar con una pícara sonrisa bailándole en los ojos; el compromiso estaba sellado.

No fue un año, sino dieciocho meses de investigación en archivos, de almuerzos semanales con los patriarcas del *grupo base*. En ese tiempo aprendimos a conocernos mejor, a repartirnos las tareas, a concebir inocentes estrategias para romper la reserva de sus pares. Fue una época de recuerdo imborrable. Al fin salió el libro, pero Salomón, a última hora, me dejó el peso de la redacción y se contentó con pergeñar un prólogo ejemplar para disfrute de los buenos lectores.

Una cosa trajo a la otra, y menos de un año después estaba Salomón colaborando intensamente con Presencia Gitana; una colaboración que duró hasta su muerte y que derivaba de su idea de seguir desempeñando, por cauces institucionales, el papel que su gente había representado secularmente como puente entre los payos y los gitanos más discriminados. Pero, en este aspecto, dejemos que den testimonio las palabras de Manuel Martín Ramírez, fautor y motor infatigable de la Asociación:

> "El azar y la necesidad alimentaron aquella intensísima fratría... que duró diez años. Fugaces viajes, devolución de visitas, intercambio de opiniones y papeles, petición de consejos... Ocasiones para que Salomón fuera derramando sabiduría enalmada en los metales de su carácter, de sus talentos y pasiones, hasta la asunción del compromiso de su militancia asociativa".

Quizá la más fecunda ayuda de Salomón se produjo en el medio año que duró la puesta a punto del "Informe sobre la cuestión gitana". En el curso de las maratonianas sesiones de trabajo, y según Martín Ramírez,

> "...brilló su sencillo magisterio, su empatía, su creatividad; la serenidad de sus juicios, el valor de sus convicciones y el coraje racional con que defendía a los suyos... Usaba del fuego de su clara inteligencia para alumbrar remedios y disputaba con el destino para achicar los inacabables males presentes en la crujía que su pueblo viene soportando... Generoso sin límite, apegado lo estrictamente necesario a las cosas, la aristocracia de sus obras presidía todos sus afanes".

No puede hacerse mejor síntesis de la figura de Salomón, que siguió luchando por su gente hasta cuando el corazón, fatigado de tanta intensidad de vivir, empezó a pasarle factura. El desenlace vino en la madrugada del 4 de marzo de 1990. Regresaba de Madrid, donde había asistido a la fiesta anual de su asociación y a la entrega de los Premios Hidalgo a quienes se habían distinguido por su labor en pro de la *integración* –que no asimilación– de gitanos y *gaché*. Su hora le sorprendió en pleno camino, al igual que a tantos hombres señalados.

**Un amigo en el recuerdo**

Han pasado más de siete años y su memoria sigue tan vigente como entonces entre quienes tuvimos el privilegio de tratarle. Con la distancia, simplemente, vemos su figura desde una perspectiva mejor. Cada vez queda más claro que fue un gran hombre, un hombre entrañable con grandes virtudes y también grandes defectos.

La mayoría de estos últimos provinieron de su manera de ver el mundo. Pienso ahora que trasladó a la vida, con todas las consecuencias, su concepto de la tauromaquia. Igual que no quería entender la idea de lidia, tampoco quiso contemplar su trayectoria vital como un todo trabado. La vida para él se componía de momentos; y su empeño era convertir cada uno de ellos en un trasunto de "pase perfecto" para su goce y el de los presentes. Sus pecados fueron pecados de amor.

De ahí su enorme generosidad, el darse completo cada vez que podía. Ejemplos no faltan. Ya hemos visto cómo venció el trauma que le produjo la muerte en el ruedo de su padrino para torear una vez más y lograr enviar su cuerpo a España. Y a fines de los ochenta, para asombro de quienes le creían arruinado, costeó la pintura de la iglesia de San Román para que su Virgen de las Angustias tuviera un marco digno de su coronación. Pero en verdad su generosidad no residía tanto en los grandes gestos como en el quehacer cotidiano. A poco que pudiera, no faltó a ninguna cita cuando Presencia Gitana –o quien fuera– requería su ayuda. Los amigos sabemos bien que su postura perpetua era la de dar, no la de tomar.

No es fácil ser generoso sin despertar la susceptibilidad del beneficiado. Pero Salomón realizaba sus obras, meritorias o reprobables –que eso depende del código que se aplique–, con una extraordinaria sabiduría de la vida salida de su afecto, de su experiencia y del acervo cultural de su gente.

Quizás un ejemplo nimio sirva de ilustración a su saber hacer. Recuerdo que en cierta ocasión, en una de sus épocas de vacas flacas, quedamos a tomar café. Sabiendo su situación quise pagar la cuenta. Pero Salomón me interrumpió diciendo: "El café lo pago yo; ya pagarás tú cuando nos tomemos un whisky". Y lo expresó de tal manera que no se sabía si estaba haciendo una broma, salvando su dignidad o dando una lección de vida.

Anécdotas aparte, su generosidad se derramaba aun cuando tuviese sus dudas respecto a lo útil de la entrega. Así, colaboró en cuerpo y alma en la redacción del "Informe sobre la cuestión gitana" por mucho que su experiencia le dijera que de poco iba a servir porque, como repetía con frecuencia, "no se puede tapar el sol con las manos". Y es que su quijotismo iba acompañado por un agudo sentido de la realidad, aunque nunca dejó que eso lo amilanara. Lo importante, el momento, podía salvarse con un pase excelente aunque luego ardiera el mundo.

Si hubiera que compendiar la figura de Salomón en una sola palabra, habría de ser la de amor. Amor a sí mismo, a su gente, a los seres humanos, a la belleza del gesto; pero sobre todo amor a la vida, un incesante y desesperado amor que se traslucía en cada paso que daba. Dicen en Triana que, pese a lo azaroso y aventurero de su vida, no pasaron de dos las ocasiones en que llegó a las manos. Las situaciones difíciles solía salvarlas con su imponente presencia, cantándole al adversario las verdades mientras lo miraba serenamente a los ojos.

Pensando en la pérdida que representó para sus amigos, me viene a la memoria el proyecto de epitafio poético que escuché hace muchos años en una tertulia literaria. No recuerdo el autor ni tampoco las palabras exactas; pero lo que he conseguido recomponer de sus primeros versos refleja con singular perfección la huella que Salomón dejó en nosotros:

El hombre que aquí yace
nació para llenar
los años de su vida.
Quiso andar sin correr, amando todo,
dejando que su nuca
se arrugara de verdades...

Salomón era demasiado humano para convertirse en leyenda. Pero su huella es imborrable. En su caso se ha realizado el viejo y manido tópico de que pasó de la vida a la historia; y no sólo a la de su pueblo. Gitano ya de la otra orilla, nos falta su persona pero no sus desvelos. Como señala Manuel Martín Ramírez, de su saber hacer y su bonhomía aprendimos a ser más exigentes con nosotros mismos, más responsables y más personas.

Demófilo. Revista de cultura tradicional de Andalucía, núm. 30 (1999)

# PODER, ESTADO Y POLÍTICAS SOCIALES: UNA COMUNIDAD GITANA EN LA CIUDAD DE MÁLAGA

José Luis ANTA FÉLEZ
Universidad de Jaén

**Resumen**

*Tras una introducción, donde se observa como se ha conformado la idea de marginación y persecución del grupo gitano, así como su especial relación con el discurso de alteridad del Estado contemporáneo, se da paso a examinar brevemente la conformación política, económica y social que terminó con la creación de una barriada de realojo para y por los gitanos de la ciudad de Málaga.*

* * *

## Introducción

El aserto de Pierre Bourdieu (1991: 20) de que muy a menudo las buenas intenciones dan lugar a mala sociología es especialmente patente en el caso de los gitanos, donde la práctica, la investigación y la aplicación se dan la mano de forma generalmente acrítica. En el mejor de los casos la tentación es proponer. Yo mismo caí en este juego cuando, al intentar distanciarme de los gitanos que estudié en Málaga, terminé mi trabajo dando algunas propuestas de intervención política, económica y social (Anta, 1994: 127-131). Así pues, podemos afirmar que la mala sociología no es sólo aquella que por alguna causa no aplica controles o falla en el método o toma unos resultados como conclusiones y unas conclusiones como valores. No; la mala sociología es la que está sesgada por un criterio moral determinado "y determinante", que recarga el espectro ideológico sobre la praxis investigadora.

En efecto, este artículo trata sobre la reificación: cómo un cierto sector de la población española y, en concreto, andaluza ("los gitanos") es construido como un tema objetual y, consecuentemente, sobre el que algunos piensan y trabajan. Los gitanos como tema. Y aunque los investigadores sobre el tema son muchos, el perfil de sus trabajos no es tan diverso como parece en un primer momento, lo que permite ciertas aproximaciones muy válidas. Más si el tema lo centramos sobre los gitanos andaluces. Así, pues, podemos observar, de forma introductoria, que los diferentes estudios forman en su temática un arco que tendría un punto en lo "puramente" teórico, donde el grupo gitano es sólo un objeto, y el opuesto en lo eminentemente práctico (aplicado). En cualquier caso, estos dos extremos, por muy alejados que se quieran poner, son parte de un *continuum* investigador, que se relaciona entre sí de diversas maneras, en diferentes

niveles, actitudes e influencias. Quizás este *continuum* está relacionado con el tema, los gitanos, en la medida en que es parte de las observaciones de carácter payo. Sólo los informes de las Asociaciones y Secretariados gitanos se hacen desde dentro. Aunque habría que observar la metodología, la intencionalidad y la ideología para darse cuenta de que queda mucho por hacer en este sentido.

La configuración de este arco es sólo una aproximación superficial, limitada y limitadora, que funcionaliza y operativiza la finalidad de este trabajo. Además de que sitúa en un ámbito determinado ciertos trabajos que o son aparentemente novedosos (el caso del evangelismo gitano o la relación con las drogas) o con un cierto prestigio entre los profesionales (el parentesco o la educación) o abiertamente criticados (como ocurre con el costumbrismo o el hábitat) en proximidades que no pocos estarían dispuestos a admitir. A la par que el arco deja claro que los propios gitanos mantienen estrategias emicológicas según tengan que negociar en uno u otro punto, y aún no se puede dudar que lo hacen constantemente. En cualquier caso, este es otro tema que yo aquí sólo discutiré someramente. En lo que sí quiero incidir ahora es que si no hay "visiones propias" en el arco es porque no disponemos de miradas nativas que nos permitan crear un arco diferente. De hecho, los "trabajos gitanos" son, hoy por hoy, parte de este arco, los cuales objetualizan por igual al grupo gitano (el ejemplo más esclarecedor, tanto por la fecha, como por el contenido, es Ramírez, 1974).

Por otro lado, no es menos obvio que en este *continuum* ambos extremos se tocan, como han puesto de relieve ciertas investigaciones antropológicas en los últimos años (Gamella, 1996; San Román, 1997), que muestran que temas que se encontraban sin integrar se observen desde una posición holística. Pero no sólo ahí se tocan la práctica y lo teórico, sino que desgraciadamente un complejo entramado de realidades se confunden casi a diario, dando lugar a que procesos de marginación convivan, en el ideario colectivo, junto a imágenes tópicas y folcloristas, lo que hace que teoría y práctica se confundan en función de los intereses de terceros. Y junto a estos muchos otros puntos que parten generalmente de ese complejo de realidades (con)fundidas, donde el propio colectivo gitano en su forma de explicar y explicitar el cosmos tiende a objetivarse y, consecuentemente, a plantearse según el código implícito en el *continuum* teoría-práctica.

## ¿Qué estudiamos?

Pero más allá de estos procesos, que se dan también en otros grupos (las segundas generaciones de emigrantes, ciertos grupos "diferentes" como los Chuetas, las "mal" llamadas sectas o los actuales "drogadictos"), es obvio que los gitanos son un grupo complejo, lleno de tópicos cuando se miran desde la distancia, y con múltiples matices en una mirada cercana, en definitiva, son un grupo escurridizo para el investigador. En este sentido, es patente que gran parte de la dinámica interna del grupo está permanentemente escondida y gran parte de lo que muestran es una estrategia, a su vez, de ocul-

tamiento. Seguramente años de marginación terminan por moldear esta actitud, pero también cientos de años de indefinición. Hay casos en que contraponer gitano y payo, como grupos diferentes, es francamente difícil; de hecho, el gitano andaluz de los enclaves rurales ha sido, hasta los años cuarenta, un andaluz más, no han existido elementos exógenos (visibles y constatables) que los diferenciaran del resto. Por otro lado, la marginación es moneda corriente en el Estado español desde, cuando menos, los Reyes Católicos, y no sólo sobre los gitanos.

El concepto de payo que "tradicionalmente" utilizan los gitanos tiene más de metáfora que de concreción en la realidad. De hecho, el uso extensivo de payo a todo aquel que no es gitano es reciente, y ellos mismos reconocen que "no todos los payos son iguales". El payo como metáfora de un grupo que les ha perseguido y marginado y no como la negación de la no-gitaneidad. Obviamente que el gitano ha existido "de siempre", el problema es que el gitano como portador de marginación es algo asociado directamente al Estado; es decir, que el gitano es construido como grupo diferenciado con la aparición del Estado moderno, que a fuerza de fantasmear con ellos ha hecho que terminen pareciéndose a lo que se pretende que sean, hecho que se da por igual con el tema de las brujas en el siglo XVI y XVII y más recientemente con las sectas o los *skin-heads*. Este proceso, que tan bien ha estudiado Michel Foucault (1985) para la locura, es prototípico del control y poder del Estado y, como el caso de los gitanos, inicio, además, de un largo devenir hacia el racismo, la marginación y la pobreza.

Frente a la idea generalizada de que los gitanos son un grupo original, diferente y altamente autoorganizado, yo propongo la visión contraria: son un grupo sobre el que se ha cebado el campo de las prácticas políticas, lugar donde el *continuum* teoría-práctica, realidad-metáfora y estrategias propias-actuaciones ajenas toma un nuevo sentido. Es en este espacio concreto donde toma forma la historia que ellos cuentan de sí mismos, su relación con lo policial, el parentesco o las relaciones de género. Los gitanos, como otros grupos sociales diferenciados y marginables, han sido desde bien entrado el siglo XVII parte de un constante ejercicio de bio-poder (Foucault, 1992: 163-194): una serie constante de tecnologías políticas que actúan y trabajan sobre el cuerpo, la salud, las formas de alimentarse, alojarse, residir, relacionarse, mantener unas determinadas condiciones de vida, y, sobre todo, la definición del espacio dedicado a la cotidianidad (para un ejemplo sin desperdicio, véase Doncelot, 1990). Las estrategias individuales son, desde este punto de vista, procesos de maximización-minimización de dichas tecnologías. Quizás, por todo ello, el verdadero estudio de los gitanos se encuentra por hacer, un estudio que observe cómo han sido reificados, un trabajo que mire a los gitanos a la luz de cómo han sido construidos.

Vistas las cosas así, el problema no es tanto la descripción y conocimiento del parentesco, la religión o la salud de los gitanos sino más bien las disciplinas, controles y ejercicios que el poder ha impuesto sobre ellos. (Sin contar que todo estudio es, en cierta medida, un ejercicio de disciplina, para el estudiante y para el estudiado). La ingenuidad radica en creer que este proceso es lo que les hace originales, cuando su

originalidad es un replanteamiento no de ellos "que de por sí son diferentes, pero sólo diferentes", sino del poder, que piensa en los grupos en términos de adscripción-marginación. Luego, después de "etiquetar" a los gitanos, se aplican mecanismos policiales de control, normalización y disciplinamiento.

## El gitanismo

Así, el mundo occidental "y España es un Estado perfectamente integrado" ha sucumbido de tal manera al estado del bienestar que, prácticamente, no se reconoce otra cosa. Son ya tópicos, por ejemplo, los chistes de gitanos/Guardia Civil y no se ha caído en la cuenta de que era parte de un imaginario perfectamente integrado en la sociedad española hasta bien entrados los años 60. Pero el gitano y el guardia civil viven en la actualidad en mundos separados y, consecuentemente, es difícil asociarlos. El poder, sin embargo, se sigue ejerciendo desde otros puntos donde el chiste no es posible, simplemente porque el nuevo orden es sigiloso y callado; además de estar "cargado" de buenas intenciones. Pero el imaginario con respecto al gitano de antaño continúa ahora, además, aderezado de necesidades materiales: junto a la marginación convive en la actualidad la idea de pobreza y exclusión. Es más, de la idea de un gitano situado en los miedos de Occidente, se ha pasado a integrarlo en el imaginario de las perversiones.

El triunfo de la voluntad de poder de la burguesía, durante el siglo XIX, hace extensible sus redes a la sociedad general desde principios del XX. Y así el imaginario empieza a concentrar sus ejercicios y tecnologías sobre grupos sociales que hasta el momento eran sólo parte de una agenda no resuelta, como había ocurrido con la famosa Pragmática de Carlos III, promulgada en 1783, auténtico ejercicio de la negación de la diversidad, así como de la realidad social. Pero el ejercicio burgués es diferente y esconde tras de sí una mecanización de la voluntad, para lo cual se contrapone al oscurantismo del pasado, que con su maquinaria policial, carcelaria y educativa piensan recomponer a su imagen y semejanza. Un ejemplo, casi al azar, lo encontramos en un trabajo, ya clásico de F. M. Pabanó, que como director de la cárcel de Sevilla en el cambio de siglo tenía una clara voluntad, primero, de distanciarse del pasado y su correspondiente imaginario de una sociedad coherente pero oscurantista y, segundo, relativizar en nombre de la razón:

> "Pronto, sin saber cómo, principió a reinar la desconfianza en ellos. De la falta de confianza se pasó a las denuncias. Los jueces dan comienzo a la incoación de causas criminales en que resultan declaraciones gravísimas contra los gitanos [...]: robo de ganados, bestias domésticas y aves de corral; desaparición de niños; espionaje por llevar cartas y noticias de campamentos de moros, o por haber puesto al enemigo en antecedentes acerca de los secretos de la guerra; traición y conspiración contra la patria; incendio intencional de cortijos, granjas y mieses; asesinato de viajeros, brujería, ejercicio de magia negra y de sortilegios o hacer mal de ojo; envenenamiento, etc. [...] hubo también un tiempo en que empezó a

perseguírseles por un crimen que los mismos jueces no llegaron a considerar probado: el canibalismo [...] algunos procesos judiciales prueban que esta aberración de la naturaleza y este crimen de los pueblos salvajes prevaleció también en alguno de ellos." (Pabanó, 1914).

Estas visiones de los gitanos corresponden a un imaginario bien conocido en el Antiguo Régimen y que se conceptualizan en la idea de chivo expiatorio, que era aplicado, por igual, a judíos, cristianos heréticos y grupos sociales no integrados (Girard, 1986). Este imaginario del gitano estaba tan intregrado desde el siglo XVI-XVII que muchos de los acusados de la Inquisición se autodeclaraban como gitanos para así ser juzgados por la Santa Hermandad y evitar lo que seguramente sería causa de pena de muerte. Pero el siglo XIX desintegra y recontextualiza esta imagen para mecanizar un nuevo ideario: el gitano como ser marginal y que, además, debe ser rehabilitado; más aún comprendiendo cómo se argumentaba su historia pasada. Como se puede observar en lo que continúa el citado Pabanó:

"Con semejantes preocupaciones no quedó a esta raza oprimida otra marcha que seguir, sino la misma que obstinadamente se le señalaba, y, entonces, ya sea por ignorancia, ya sea por superstición o por necesidad, los gitanos degeneraron en falsos y pérfidos, ejercitándose en toda suerte de ruindades."

Estas palabras, llenas de un eco que venían de Lombroso y su escuela, hacen referencia a esa nueva visión de los gitanos, que son explicados desde puntos de vista sociológicos y psicológicos, como habría de ocurrir con otros grupos sociales (Peset; Peset, 1975: 44 -ss.). Pero esta nueva imagen se verá apoyada y mecanizada por la figura (burguesa) que llenará de contenido su apreciación: es el nacimiento de gitanismo, que, a su vez, se recompondrá según los paradigmas hasta nuestros días. Pero los precursores del siglo XVII y XIX no sólo reifican al gitano, sino que lo incluirán en un sistema mitopoético global. La historia gitana o su lengua dejará de ser una multiplicidad de historias o lenguas para empezar a ser una. Ya no se hablará de los gitanos, sino de gitano. Una singularidad, unidad y pretensión de armonía que nació del especial punto de vista burgués de Gillat-Smith, Miclosich, Paspati, Bott, Sampon, R. L. Turner, Bataillar o Winstedt. Incluso, a nivel más local, esa extraña mezcla se ha dado entre los viajeros europeos, especialmente ingleses, hacia el mundo mediterráneo y los emergentes liberales del siglo XIX, como se puede ver en el citado Pabanó o en Félix Grande, Carlos Almendro, Borrow, Campuzano, Dávila, Richard Ford, Augusto Jiménez, Sánchez Ortega, Walter Starkie, Tineo o Vega Suart, por citar sólo algunos de los que tienen una relación directa con Andalucía.

Así pues, podríamos decir que el gitanismo es una forma concreta de acercarse, estudiar, clasificar, conocer y mecanizar a los gitanos nacida en el siglo XIX y que responde a los intereses y necesidades de la ciencia-ideología paraestatales. El problema hoy en día es que, como ocurre generalmente con los procesos de poder, el gitanismo ha fagocitado todo elemento de opinión, tanto de los propios gitanos como de sus investigadores. ¿Qué es acaso sino un manual al uso el libro de Juan de Dios Ramírez

Heredia (1974)? ¿No es menos cierto que el prestigioso Bernard Leblon no hace otra cosa que indicar al gitano, y por extensión y como portavoz, al resto de la sociedad, cuál es su historia y cómo la tiene que interpretar-vivir? El propio Bernard Leblon, en un subcapítulo titulado Gitanismo y erotismo, nos indica:

> "En realidad, el desconocimiento casi absoluto del mundo gitano que se prolonga hasta el siglo XIX favorece todas las proyecciones fantasmagóricas de una sociedad comprimida [...] No se sabe prácticamente nada de esos gitanos que hasta comienzos del siglo XVIII siguieron siendo en gran parte nómadas [...] Vistas desde el exterior, las usanzas de esta gente, que se ha creído observar, difieren tanto de las que rige la sociedad circundante que invitan al contrasentido." (Leblon, 1993: 38).

Es obvio; aparte de que seguramente en el mismo sentido que le da Leblon, es difícil decir que el mundo Occidental "conoce" algo, el sistema de explicación-resolución es tautológico: a los gitanos se les ha perseguido históricamente porque eran diferentes, pero sus diferencias no se conocen hasta bien entrado el siglo XIX. Es decir, seguramente el tercer elemento que resuelve la paradoja (entre marginación-diferencia/ conocimiento-marginación) tiene más que ver con el proceso de afianzamiento del estado burgués, y sus sistemas de implantación de los mecanismos de bio-poder, que con problemas de "conocimiento" científico.

**Políticas sociales y nuevos actores**

En efecto, el siglo XIX supone un cambio de orientación con respecto a los gitanos: pasan de ser parte de lo que Manuel Delgado llama la "sociedad persecutoria" a una visión marginal como grupo étnico. Pero el propio Delgado nos recuerda que en nuestra actual sociedad muchos grupos marginados tienen que soportar aún no pocas de las características que estaban en el imaginario de esas sociedades persecutorias, sobre todo en lo que hace referencia a actos de pedofilia, sexualidad desviada, herejía y brujería (Delgado, 1997: 99). Pero el problema no es tanto saber cuáles son los procesos explicativos dados desde el centro, con respecto al margen, incluso el cómo o el cuál de la dinámica del perjuicio, sino más bien cuáles han sido los elementos y mecanismos que producen que cierto tipo de afirmaciones sean válidas y congruentes para un grupo social. Y lo sabemos porque tras este tema está una de las lógicas paraestatales más recurridas: la violencia, a la par que su justificación ideológica. Los gitanos, como todo grupo marginal, saben mucho de esto. Pero hay un pero. Porque si la cosa fuera así de sencilla cualquier análisis sería una denuncia y todo acercamiento una ruptura. Pero el panorama se complica, primero, porque los actores son múltiples y con varios papeles a la vez (gitanos, mujeres gitanas, asociaciones gitanas, celebraciones gitanas, gitanos pobres, gitanos famosos...), segundo, porque interactúan con paracientíficos (los trabajadores sociales), que utilizan un vocabulario indeterminado, evocativo e indefinido (solidaridad, tolerancia, igualdad...), y, tercero, porque ni el Estado, ni la sociedad en general, ni los estudiosos de los gitanos, ni nadie a priori, revela una dinámica

antigitana, cuando es obvio que no todo es tan así, como revelan los constantes enfrentamientos inter-étnicos y las dinámicas de exclusión/inclusión social planteadas por los propios poderes del Estado.

Esta paradoja, entre lo dicho y lo no dicho, es producto directo de un giro con respecto al mundo gitano, que aunque revela mucho de las estructuras mentales del positivismo decimonónico, tiene como principal elemento definitorio lo ocurrido a partir de los años 50 con la aparición, primero, de los centros de investigación gitana (publicitados a través de Etudes Tziganes, Lacio Drom, Monde Gitane o el Newsletter de la Gypsy Lore Society), segundo, de las asociaciones de carácter gitano (que se popularizan a lo largo de los años 70) y, tercero, con la envoltura, el amparo y la conceptualización del llamado Estado del bienestar. Quizás en Andalucía el proceso ha sido más lento y tardío pero igualmente detectable. Lo interesante de todo ello es la nueva actitud que el Estado (a través de las Administraciones locales) ha tomado con respecto a los gitanos y el no menos significativo papel que éstos tienen desde entonces; hasta el punto de que en la actualidad existe un gran consenso entre los estudiosos, los implicados y los colaboradores, en donde lo menos significativo del mundo gitano no es su diferente lenguaje, religión o costumbres, cuando más su propia apariencia étnica y el acuerdo general de su dinámica de marginación, enfrentamiento y circunstancialidad (es revelador de todo ello el trabajo introductorio de Salo, 1982: 263-272).

Esta relación novedosa, dialéctica, dinámica y paradójica entre el Estado y los gitanos (puesta de relieve por San Román, 1997) tiene una multiplicidad de niveles y estratos que enmarañan cualquier simplificación del tema, pues, de hecho, la aparición de nuevos actores, así como la toma de nuevos papeles por algunos ya existentes, no hace otra cosa que complicar aún más el tema (lo que ya investigó Acton, 1974). Si es que, repito, el tema siguen siendo los gitanos y no sus apreciaciones, símbolos y realizaciones. Hasta el punto en que en los aspectos más emic de su "cultura" el gitano no es más que una suerte de laboratorio donde observar, validad y concretar las viejas preguntas de las ciencias sociales positivistas y funcionalistas, puestas de nuevo en el candelero por los neo-estructuralistas y que dejan de lado los intereses y problemas del grupo gitano para reducirlos a las tendencias (paradigmas) de los investigadores (un ejemplo nada despreciable es el artículo de Cantón, 1998: 45-92). Consecuentemente, podemos pensar el tema de la religión a través de los gitanos, sin que esto suponga ni alejarnos de la tradición antropológica más clásica, ni desvalorar al tema o al grupo. Sin embargo, la atención que ciertas actuaciones ocurridas recientemente, por ejemplo, en Andalucía (véase Río y Gamella, 1997: 537-553), han despertado en todos los colectivos implicados nos tiene que hacer sospechar que el tema gitano tiene niveles diferentes que han de tenerse en cuenta. El evangelismo gitano, por ejemplo, no es sólo una manifestación de cómo se piensan "o como nos pensamos nosotros" con respecto a la religión, es también parte de un sistema estratégico de solidaridad, de marginación, de exclusión e, incluso, de fatigas simbólicas del sistema. De hecho, no hay evangelismo sin sistemas sociales de ayuda, encauzadas por el Estado de bienestar a través de los trabajadores sociales. O, por insistir en el mismo camino, no hay evangelismo entre los gitanos

sin fenómenos de alcoholismo y drogadicción por medio. Así pues, podemos ver la manera de pensar de los gitanos sobre la religión, la cuestión ahora es que lo podemos hacer desde nuestros intereses o desde los suyos. En definitiva, pensarnos a nosotros también como un ejercicio de saber-poder.

Es, por lo tanto, el alcance de la implicación política del Estado en el mundo gitano el que ha dado al tema mayor complicación y dispersión. En última instancia, el cambio definitivo ha sido el reducir la problemática a lo municipal y el diálogo a lo nacional, incluso, como ya apuntaran muchas federaciones gitanas, a lo europeo. Bajo este esquema no es raro que muchos científicos sociales busquen en los viejos temas del romanticismo gitano la esencia del grupo y, por extensión, de sus trabajos. El regreso al parentesco, el folclore o la música gitana ha sido en los últimos años un despertar no sólo en Andalucía, sino también en Aragón o Cataluña. Es obvio que bajo este esquema la larga sombra del colectivo imaginario contra-gitano, o el sueño de unidad y colectividad pangitana, tienen cuerda para muchos años. El paralelismo de la última década de este siglo con los 60 no podía ser más evidente (como en tantos otros temas; véase Dery, 1998: 27-ss.), la búsqueda de un Estado de derecho no corre a la misma velocidad que los sistemas de identificación social del mercado. Mientras que los grupos musicales de jóvenes gitanos venden cientos de miles de discos, los problemas cotidianos de marginación siguen presentes, acuciando si cabe aún más la brecha entre los diferentes grupos gitanos y remarcando que los valores de sensibilidad, incluso los de solidaridad o de tolerancia, se mueven en el espejo cóncavo del mercado, las políticas paraestatales y las asociaciones de patio de vecinos.

**Un ejemplo en Andalucía**

Cuando en 1994 publiqué el breve ensayo "Donde la pobreza es marginación" me lo planteé en una doble dimensión. Por un lado, sacar a la luz pública una situación de marginación encubierta por los servicios sociales de Málaga como pobreza y, por otro, realizar un trabajo clásico de antropología social, que quizás quedó eclipsado por el primer punto. Estas dos situaciones, independientemente de la calidad final, se influenciaron entre sí. Primero, el tono denunciativo no permitía el diálogo con la etnografía que todo trabajo antropológico está obligado a mantener (lo que he intentado "corregir" en Anta, 1997: 115-131). Segundo, como trabajo antropológico daba a la denuncia una forma ensayística, que tiene poco calado entre los aparentemente asépticos trabajos de los servicios sociales y acusaba sin posibilidad de escape los intentos políticos de convencer que son la solución de todo. Como no podía ser de otra manera, el trabajo pasó sin pena ni gloria entre los antropólogos, los trabajadores sociales y los políticos, sin conseguir ni ser antropología social, ni, mucho menos, denuncia. En última instancia, las buenas intenciones lo invalidaban a los ojos de los científicos sociales y su aparente *holismo* desconcertó, a la vez, a los que ponía en el banquillo de los acusados.

La situación que yo me encontré en 1991-92, cuando realicé mi trabajo de campo, no podía ser más fascinante: una serie de familias gitanas realojadas en una barria-

da de casas prefabricadas, con un alto grado de pobreza, drogadicción, paro, violencia, analfabetismo... que provenían de los núcleos chabolistas de la ciudad de Málaga y que se encontraban en un espacio determinado por la falta de infraestructura y en un entorno de disfuncionalidad social muy alto: al lado de la perrera, el cementerio y el basurero municipal. Además, los gitanos allí presentes guardaban gran parte de las "costumbres" tradicionales de los gitanos, así como un cambio muy acusado que se debía y, a la vez, se manifestaba en su contacto con los servicios sociales municipales (auténticos gestores de la idea), los evangelistas y las drogas (tanto en su consumo, como en su venta. Me encontré, así pues, con un espacio cerrado, acotado, artificial y artificioso, y que, además, era el lugar donde los trabajadores sociales de la ciudad de Málaga, así como un buen número de los estudiantes de su Escuela de trabajo social, tenían como laboratorio de sus ideas, experiencias y "trabajos". Obviamente, si en algún sitio tiene cabida el trabajo social es en un lugar como los Asperones, además "cómo si de un proceso tautológico se tratara" era a la vez el fruto de su propio trabajo (para el tema de los Asperones y el chabolismo que lo generó véase, entre otros, Calleja, 1982. García y Pérez, 1990; García, Sánchez y Vega, 1983: 20-27; Gil, Martín y Rojas, 1987; Mena y Sánchez, 1989; VV. AA., 1983, y VV. AA, 1988).

Hablar, consecuentemente, de que en este espacio se dan problemas con las drogas, de desnutrición, de falta de infraestructura o que los niveles de violencia son muy altos, por poner algunas de las preocupaciones sociales, es perder, en cierta medida, la perspectiva de las cosas; no obstante, los problemas se podría decir que son inherentes a la propia concepción de la barriada, que no a los gitanos. Pues aun siendo verdad que existen estos y otros problemas parecidos, y que deberían ser resueltos en su origen y contexto, gran parte de la clave está en la situación y creación conceptual de la propia barriada (para el tema del realojamiento gitano puede consultarse como introducción Montes, 1986: 155-170). De hecho, el problema de las barriadas de realojamiento y/o transición no nace de su transitoriedad, sino de lo permanente de la idea que las anima a crearlas. El dilema básico, por lo tanto, está en la propia creación de una barriada de transición, donde el tópico chabolista se resolvía, pero donde lo único que se ha hecho es dar apariencia de igualdad y limpieza a las antiguas chabolas, sin crear la auténtica infraestructura, necesaria para erradicar lo que en el otro plano son los estereotipos gitanos: suciedad, insalubridad, enfermedades crónicas, falta de trabajo, delincuencia, droga, etcétera. En cierta medida sí se ha conseguido algo, se ha recreado el espacio chabolista bajo la concepción que tiene el poder "en este caso municipal" del espacio: calles lineales, manzanas cuadradas, una sola salida y un epicentro, lo que parece a todas luces habitable y dando como solución a los problemas que surgen la justificación de que los Asperones es un medio transitorio, esperando que las cosas cambien el día en que se distribuyan las viviendas definitivas "cosa que hoy por hoy no ha ocurrido en gran medida, ni tiene visos de ocurrir".

Los gitanos, como otros grupos de similares características que viven situación de encierro en un gueto, no son marginados porque vivan en ese gueto, ni porque se dediquen a la droga, o porque la asistencia social les tenga como uno de los principales

puntos de su trabajo. No; ellos viven en un gueto, se dedican a la droga y son objeto de la asistencia social porque son marginados. La marginación, al igual que la idea de gueto, es parte de las construcciones sociales, donde es la conformación del estigma de marginado lo que conduce al gueto. Así pues, no importa tanto si ellos son o no marginados, sino que lo realmente importante es que los gitanos que viven en los Asperones son considerados por los órganos de poder como marginados, y es en virtud de ello por lo que se ha creado los Asperones y donde son objeto de los trabajadores sociales.

Se da en este lugar, por lo tanto, lo que podríamos llamar una conciencia de gueto: un saber que de forma general tienen los habitantes de los Asperones con respecto a su propio y exclusivo universo; donde se genera un sinfín de símbolos que se contraponen continuamente al mundo institucional de los payos, y de donde nacen dos actitudes básicas: primero, el saber que lo que ocurre en los Asperones es parte de su única incumbencia, para lo cual se rigen por una "ley gitana", ya sea la nativa o la que de forma dinámica se ha establecido y con la cual ellos conviven, dando por hecho "más allá que sea verdad o mentira históricamente" que es parte de su propia tradición. Y, segundo, el mantenimiento de un tira y afloja con la Administración, luchando con la "ley de los payos", en el terreno de éstos.

De todo ello se desprende, por ejemplo, el que pidan constantemente mantener unos payos que les "ayuden", haciendo valer su derecho a tener asistencia social. Si los gitanos de los Asperones permiten que sus hijos vayan al colegio de los payos, es, en gran medida, como forma de funcionalizar lo que la lectura significa: "para que los payos no nos engañen con lo nuestro". De hecho, baste como ejemplo el que antes de firmar cualquier papel quieren que se les lea entero el documento, incluso, previamente a dar el nombre para rellenar una cosa tan, aparentemente, sencilla como es la ficha de los asistentes sociales. Lo que muestra una actitud de recelo en sus relaciones con el mundo payo, pero también una ponderación de sus actitudes entre lo propio y lo que es ajeno, pero que saben que les corresponden. Mucha de la conciencia de gueto consiste en esta actitud y cosmovisión concretas del universo del poder. De esta manera se desprende que existen dos arenas políticas para estos gitanos: una la propia, que se sigue en las relaciones entre los miembros de la comunidad, y otra ajena, de donde se establecen las relaciones con los órganos de poder payo.

En cualquier caso, los gitanos de los Asperones han aprendido que existen payos que con tal de justificar su participación en el ejercicio del poder les van a ayudar con un montón de buenas "regalías" y que, no en vano, ellos han de aprovechar para su propio provecho. Aún así, mucho de lo que ocurre en los Asperones es producto directo de la propia y exclusiva visión que ellos mismos tienen de sí, con la consiguiente aplicación de las leyes con las que nacen, conviven y mueren. En última instancia, un gueto se define por eso mismo, en su interior hay unas reglas, en el exterior otras, la entrada o la salida exige, cuando menos, acatar las que allí existen; el resto es pura ponderación, una forma, como cualquier otra, de inventarse la realidad.

La ironía de toda esta historia está en cómo se ha construido este espacio desde los principios del poder payo, aun cuando la realidad es más cercana y sólo es parte del establecimiento de un criterio de convivencia, que si de hecho no se da, es por dos razones: porque se ha de salvaguardar el negocio propio (como es el caso de los trabajadores sociales) y por negar la posibilidad de una educación y un reconocimiento explícito de la multiculturalidad; hechos que obligan al gitano a ser parte de la gitaneidad, con todo lo que eso significa en un orden de estigmas, contraposiciones y violencias. Valentía o ignorancia, decisión o imposición es quizás sólo su problema y no el de un bondadoso ejercicio intelectual de poder y control.

**Bibliografía**

Acton, T.: *Gypsy, politics and social change.* Routledge and Kegan Paul. Londres, Boston, 1974.

Anta, J. L.: *Donde la pobreza es marginación. Un análisis entre gitanos.* Humanidades. Barcelona, 1994.

—— "Linaje, poder y jerarquía en una comunidad gitana de la ciudad de Málaga". En *Revista de Estudios Regionales,* 49, III. Málaga, 1997. pp. 115-131.

Bourdieu, P.: *El sentido práctico.* Taurus. Madrid, 1991. (Orig. 1980).

Calleja, J. R. (Comp.): *Estudio sobre el chabolismo en Málaga.* Ayuntamiento de Málaga, Málaga, 1982. (Orig. en xerocopia).

Cantón, M.: "Evangelismo gitano y creatividad religiosa: cómo se piensan los gitanos, cómo pensar la religión". En *Antropología,* 14. Madrid, 1998. pp. 45-72.

Delgado, M.: "Vendrá el otro y te comerá". En *Fundamentos de Antropología, 6-7.* Granada, 1997. pp. 87-100.

Dery, M.: *Velocidad de escape.* Siruela. Madrid, 1998. (Orig. 1992).

Donzelot, J.: 1990. *La policía de las familias.* Pretextos. Valencia, 1990. (Orig. 1977).

Foucault, M.: *Historia de la locura en la época clásica.* FCE. México, 1985. (Orig. 1964). 2 vols.

—— *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber.* Siglo XXI. Madrid, 1992. (Orig. 1976).

Gamella, J. F.: *La población gitana en Andalucía.* Junta de Andalucía. Sevilla, 1996.

García, A. y Pérez, A.: *Los Asperones.* E.U.T.S. Málaga, 1990. (Orig. en xerocopia).

García, J.; Sánchez, M. del C.; Vega, J. E.: "Chabolismo gitano en Málaga: Calle Castilla". En *Jábega,* 43. Málaga, 1983. pp. 20-27.

Gil, R. J.; Martín, R. M.; Rojas, T.: *Estudio social sobre Barriada de Bonaire y Puente los Morenos.* E.U.T.S. Málaga, 1987. (Orig. en xerocopia).

Girad, R.: *El chivo expiatorio.* Anagrama. Barcelona, 1986. (Orig. 1982).

Leblon, B.: *Los gitanos de España.* Gedisa. Barcelona, 1993. (Orig. 1985).

Mena, B.; Sánchez, A. M.: *Centro base de servicios sociales. Los Asperones.* E.U.T.S. Málaga, 1989. (Orig. en xerocopia).

Montes, J.: "Sobre el realojamiento de los gitanos". En San Román, T. (Comp.). *Entre la marginación y el racismo.* Alianza. Madrid, 1986. pp. 155-170.

Pabanó, F. M.: *Historia y costumbre de los gitanos.* Giner. Madrid, 1914.

Peset, J. L.; Peset, M.: *Lombroso y la escuela positiva italiana.* CSIC. Madrid, 1975.

Ramírez Heredia, J. de D.: *Nosotros los gitanos.* Bruguera. Barcelona, 1974.

Río, M. A.; Gamella, J. F.: "Gitanos y «Castellanos» en el Occidente jiennense. Reconstrucción etnográfica de un ciclo de enfrentamiento étnico". En *El toro de caña,* 1. Jaén, 1997. pp. 537-553.

Salo, M.: "Introduction. Urban Gypsies". En *Urban Anthropology,* 11, 3-4. Nueva York, 1982. pp. 263-272.

San Román, T.: *La diferencia inquietante.* Siglo XXI. Madrid, 1997.

VV. AA.: *El Tercer Mundo en Málaga: Estudios del núcleo de chabolas de la calle Castilla.* Ayuntamiento de Málaga. Málaga, 1983.

VV. AA.: *Programa de animación y desarrollo de la comunidad en Finca los Asperones.* E.U.T.S. Málaga, 1988. (Orig. en xerocopia).

Demófilo. Revista de cultura tradicional de Andalucía, núm. 30 (1999)

# GITANOS PROTESTANTES. EL MOVIMIENTO RELIGIOSO DE LAS IGLESIAS "FILADELFIA" EN ANDALUCÍA

Manuela CANTÓN DELGADO
Universidad de Sevilla

**Resumen**

*Este artículo recoge una caracterización amplia del protestantismo gitano de las iglesias "Filadelfia" en Andalucía. Este movimiento étnico-religioso, que nace en Francia y llega a Andalucía en los años 60, es el resultado de la apropiación de una rama del protestantismo y su adaptación a los contextos gitanos. Las iglesias, llevadas por gitanos, funcionan como espacios de hibridación cultural y autogestión del cambio. Contrariamente a lo que podría pensarse, la adscripción a las nuevas agrupaciones desborda los escenarios chabolistas y marginales, arrancando conversiones entre todos los sectores sociales de esta minoría étnica. El protestantismo está cumpliendo entre los gitanos andaluces una doble función: es por un lado instrumento de reafirmación cultural en un momento histórico de extrema distorsión de las tradiciones; por otro lado es motor de transformación cultural, a través de la relectura crítica que de las tradiciones y las identidades gitanas se realiza en el seno de las nuevas agrupaciones religiosas.*

* * *

A mediados de este siglo se iniciaba en tierras normandas el movimiento religioso más importante de la larga y enigmática historia de los gitanos. Las maneras gitanas, por lo general adaptativas e independientes con respecto a las tradiciones autóctonas allí donde han ido llegando miembros de esta etnia, se han visto desde entonces sacudidas por la fuerza singular de un protestantismo que viene congregando cada vez en mayor número a gitanos de todo el territorio español. El secular catolicismo español hace que toda innovación en el campo religioso sea vista con recelo, y que el sector de la población española que se adscribe a los nuevos grupos religiosos sea aún minoritario. Pero entre los gitanos las conversiones se han disparado. La vitalidad que todos los observadores coinciden en destacar en el fenómeno de los "aleluyas" se debe a muchas razones: la fragmentación religiosa contemporánea paralela a la crisis de las iglesias hegemónicas e institucionalizadas, el papel pasivo tradicionalmente reservado por la iglesia Católica a los gitanos, los profundos procesos de cambio en los que están inmersos los miembros de esta etnia y, sobre todo, el liderazgo gitano de este nuevo movimiento étnico-religioso.

Las páginas que siguen recogen una caracterización amplia del protestantismo gitano de las iglesias *Filadelfia* (1) en Andalucía. Aunque nace en Francia como un movimiento desgajado de las *Asambleas de Dios*, y aunque tanto sus bases doctrinales como

sus modos rituales son típicamente pentecostales –esto es, con origen en ciertas formas del protestantismo norteamericano de primeros de siglo–, el evangelismo gitano es el resultado de un movimiento de apropiación de tradiciones religiosas exógenas a los contextos gitanos. En este sentido, las congregaciones protestantes gitanas funcionan como singulares espacios de hibridación cultural y autogestión del cambio. Por otra parte, y contrariamente a lo que podría pensarse, la adscripción a las nuevas iglesias desborda los escenarios chabolistas y marginales, arrancando conversiones entre todos los sectores sociales de esta minoría étnica.

No sobran los estudios sobre un fenómeno que parece desconcertar a gitanos y a payos, quienes a veces lo consideran como un movimiento ajeno a la "verdadera identidad" gitana, étnicamente devastador, exógeno, extraño a las tradiciones y síntoma de una crisis irreversible de las costumbres gitanas. Diagnósticos que obedecen a concepciones más o menos románticas, reificadoras de la identidad, que han fabricado una idea de "lo gitano" refractaria a los procesos de transformación que están cambiando cosas de lugar. Porque los gitanos están haciendo suyo un movimiento sociorreligioso –el pentecostalismo– que ya ha ganado terreno en sociedades de larga hegemonía católica (toda América Latina, Guatemala a la cabeza) por razones conocidas: su ductilidad, su sencillez doctrinal, el carácter participativo de sus cultos, las características de un liderazgo flexible, la descentralización organizativa y la autonomía de las iglesias locales, la estrategia de la diferenciación celular, su fuerza proselitista y su capacidad de adaptarse a tradiciones culturales muy dispares, entre otros rasgos. Claro que el éxito del movimiento gitano en España y en Andalucía no puede desvincularse, en cualquier caso, de los particulares procesos de cambio que afectan a la religión católica aún mayoritaria, a la sociedad paya y al estado de las relaciones entre gitanos y no gitanos.

La articulación del pentecostalismo con la cultura gitana sigue caminos paradójicos. Por un lado es instrumento de reafirmación cultural en un momento histórico de extrema distorsión de las tradiciones (reubicación urbana de población chabolista gitana y mezcla de linajes, "chabolismo vertical", droga, desempleo, exclusión, etc.), de resistencia a la consiguiente disgregación y al individualismo moderno. Pero al mismo tiempo es instrumento de transformación cultural, lo que resulta de la revisión crítica que sobre las tradiciones gitanas desarrollan líderes y miembros de las nuevas congregaciones evangélicas. Desde los templos se ponen en marcha formas distintas de entender la identidad gitana, revisándose desde el papel de las mujeres, o la violencia inscrita en una ley gitana que prevé soluciones a menudo drásticas para enfrentar las ofensas, hasta las relaciones con los vecinos payos o el papel de la droga entre los más jóvenes. El "culto", como se le conoce popularmente, está contribuyendo, tal vez de forma decisiva, a enfrentar de otra manera (y desde dentro) los problemas de marginación, sociales y económicos, que afectan de una manera dramática a sectores importantes del mundo gitano. El pentecostalismo de las iglesias "Filadelfia" adquiere así perfiles de colosal estrategia en un momento histórico de transición hacia otro modo de ser gitanos. Hacia una redefinición de las identidades gitanas, a la que acompañan necesariamente modos también distintos de "pensar" a ese "otro" absoluto que es el payo.

**Orígenes históricos del movimiento protestante gitano**

*El Evangelio ha entrado en el pueblo gitano sin tirar nada, así suave, dulce. Sin derribar culturas* (Manuel, pastor gitano) (2).

Entre los gitanos conversos de un polígono sevillano circula la siguiente historia: A comienzos de los años 50 un pastor evangélico francés miembro de las pentecostales "Asambleas de Dios" en Brest, Clement Le Cossec, comenzó a predicar entre los gitanos desplazados a Francia para la vendimia. Su interés por ellos comenzó la tarde en la que un matrimonio gitano entró en el templo en el que predicaba. En un momento del culto, el pastor, tras invitar a aquellos que quisieran "entregar su vida al Señor" a dar un paso al frente, observó asombrado como aquellos gitanos se incorporaban y proclamaban ante todos su conversión. Ellos continuaron asistiendo al culto, aunque las relaciones con la congregación de payos no eran muy buenas. Un día se acercaron al pastor y le ofrecieron dinero a cambio de que también a ellos les visitara y cuidara como hacía con los restantes *hermanos*. Le Cossec comprendió entonces su error y comenzó a predicar entre los gitanos acudiendo a la vendimia, donde podía encontrarles en mayor número.

De entre los que allí "cayeron arrepentidos, emocionados, al oír al pastor hablarles de un Cristo vivo que es Señor y Salvador", había gitanos españoles que, a su regreso, comenzaron a extender la nueva creencia entre los suyos. Cimentaban de este modo un movimiento que hoy, cuarenta años después, ha transformado el paisaje socio-religioso gitano en muchos rincones de España. A finales de los años 60, dos gitanos venidos del norte comenzaron a hablar de la Biblia en unas casitas –hoy derruidas– de un polígono sevillano, comiendo lo que podían, durmiendo donde les pillaba la noche, porque los gitanos que les acogieron eran aún más pobres que ellos. De las familias entonces convertidas partió el tesón con el que se han ido levantando templos por toda Andalucía.

Otros estudiosos del evangelismo gitano nos dan más detalles. En Granada conocí a un pastor holandés que colaboró en la difusión del protestantismo entre los gitanos sevillanos y granadinos. Él sostiene que tal vez los gitanos son en verdad "la raza más antigua del mundo", lo que "nos llevaría a Noé y a su hijo mayor Sem y al hijo mayor de Sem, que se llamó Elam (Génesis 10: 21-22)". Sus descendientes, los elamitas, vivieron en el actual Irán, del lado de Pakistán, y batallaron contra Sodoma y Gomorra (de lo que se habla en Génesis 14). Sólo es una leyenda, afirma Herbert, pero "en Jeremías 49: 34-39 hay una profecía sobre el futuro de los elamitas y que en todos sus detalles vemos cumplida en el pueblo gitano". El versículo 36 dice "Traeré sobre Elam los cuatro vientos de los cuatro puntos del cielo y los aventaré a todos estos vientos y no habrá nación a donde no vayan fugitivos de Elam". Estas profecías preveían los destinos de judíos y elamitas, y se han cumplido en el caso de los judíos y en el de los gitanos: persecuciones, esclavitud, expulsiones allá donde llegaban. La Segunda Guerra se cobró medio millón de vidas gitanas, un holocausto paralelo del que se ha hablado mucho menos.

Adolfo Jiménez, un histórico del movimiento gitano, también compara las suertes de judíos y gitanos: "Hemos servido de refrán y burla, hemos padecido las mismas

cosas que ellos, y hemos sido esparcidos por las naciones, como ellos". Y prosigue, definiendo al evangelismo como el equivalente a la Tierra Prometida de los judíos: "Ya no somos un pueblo sin esperanza ni rumbo; ahora tenemos un futuro (...) ahora ya tenemos patria y la promesa de una morada fija" (1981: 17-18). Para A. Jiménez el papel desempeñado por Moisés como guía de los israelitas fue el mismo que más tarde jugaría Le Cossec, "un fervoroso anciano, no gitano", para sacar a los gitanos "de la ruina y el pecado". Un Moisés del siglo XX (Ibíd.: 23) (3).

En Jeremías 49: 39, prosigue Herbert (4), se profetiza sobre el cambio de suerte de aquellos "cautivos de Elam", un cambio que vendría acompañado de una "restauración" como la que llevó al pueblo de Israel a declarar la independencia de su Estado en 1948. El cambio de suerte para el pueblo gitano se sitúa en 1950, cuando se inicia el "avivamiento" protestante de los gitanos europeos: la señora Reinhard, que había sobrevivido a los campos de concentración nazis, comenzó de nuevo a viajar por los pueblos de Francia para vender. En un pueblo de Normandía le hablaron del Evangelio y le dieron la dirección del culto en un folleto. Un día su hijo enfermó gravemente, y entonces ella, recordando la charla con aquel vendedor de biblias, interrumpió el culto del que le había hablado pidiendo que orasen por el moribundo, que a los pocos días abandonaba el hospital completamente sano. El milagro contribuyó a extender la nueva creencia entre los gitanos manouches (o sintis), y entre los Roms. Luego pasó a los gitanos españoles que trabajaban en Francia como obreros agrícolas. En 1957 Le Cossec decidió transformar las antiguas asambleas y fundar la Misión Evangélica Gitana, ofreciendo la posibilidad a los propios gitanos de convertirse en pastores de su pueblo. A partir de ese año y durante los 60 y 70 la obra se expande rápidamente por Francia y los países adyacentes (5), mientras Le Cossec queda desde entonces como líder reconocido de toda la obra mundial entre los gitanos.

De Francia llegaron en 1965 siete predicadores gitanos a España. Entre ellos y Claudio Salazar, apodado "Palko", también payo y francés, fundaron la Iglesia de Filadelfia en España. Palco fue, hasta 1979 en que regresa a Francia y se desvincula del movimiento gitano, el secretario general de la Obra Gitana en España. En 1968 convocó las primeras reuniones evangélicas gitanas en Balaguer (Lérida), donde se funda la primera iglesia Filadelfia. Cinco de aquellos siete misioneros se repartieron por Cataluña y Castilla, mientras Lary y Joselito bajaron al sur de España, a Sevilla (6), en 1968. En este punto las versiones del holandés, de Jordán Pemán, de Adolfo Jiménez y la de los gitanos del polígono sevillano se funden. Jiménez narra con detalle la persecución de aquellos inicios, la falta de libertad religiosa, el rechazo de los "gitanos incrédulos", el hambre y la penuria de medios con la que se desplazaban para celebrar nuevos cultos en estos momentos de expansión frenética: "Muchos decían '¿desde cuándo los gitanos hablan y se han vuelto curas?'", "los gitanos de Valladolid nos llamaban curas", o también "habían dicho que si iba algún 'aleluya' por allí le iban a echar de Soria a palos" (1981: 29 y 48). Los líderes eran al principio todos misioneros franceses, pero esto ha cambiado y en la actualidad tanto el presidente del Consejo de Dirección como los líderes regionales (o "responsables de zona") son, en su mayoría, gitanos españoles.

En 1969, después de unos años difíciles, el Gobierno español admite la inscripción bajo el nombre de "Iglesia Evangélica de Filadelfia" tras rechazar el de "Misión Gitana", el nombre francés, "por considerar que en España los gitanos eran españoles" (Jiménez, 1981: 91). En este año y los siguientes se producen conversiones multitudinarias en Barcelona, Balaguer, Madrid, Santander, Tarragona, Castellón, Mallorca, Teruel, Huesca, Valladolid, Zaragoza y Burgos. Y da comienzo la obra en Andalucía.

**¿Qué es el pentecostalismo?**

Las corrientes "separadas" que nacieron con la Reforma que lideró Lutero en la Europa del XVI han seguido una compleja historia de escisiones y transformaciones que aquí sólo vamos a sintetizar. En la actualidad, las formas "históricas" de ese protestantismo han quedado prácticamente eclipsadas bajo el estallido de renacimientos comunitarios que reivindican el primitivo cristianismo y practican una lectura fundamentalista del común texto bíblico. Una de estas corrientes, cuyo impacto en Europa procede de tierras americanas, es la rama pentecostal.

El pentecostalismo es, en consecuencia, un sistema de creencias y prácticas perteneciente a la gran familia protestante. Nace en Estados Unidos como movimiento de "regeneración espiritual", y se configura como un sistema de significación y orientación del comportamiento dentro de un proyecto personal de salvación. Esta rama del protestantismo, sin duda la más extendida en todo el mundo, nace como oposición a la institucionalización del impulso renovador que arrancó con la Reforma europea. Sus orígenes concretos hay que buscarlos en la Iglesia Metodista fundada por John Wesley en el siglo XVIII. El Metodismo, corriente pietista escindida del anglicanismo, toma cuerpo tras afincarse Wesley en Estados Unidos, momento en el que su énfasis en la distinción entre los santificados –bautizados en el Espíritu Santo– y los cristianos comunes, así como en la práctica de un rigor ético extremo (no fumar, no embriagarse, no asistir a fiestas ni entregarse a ninguna clase de diversión "mundana"), le lleva a separarse de la iglesia madre de Inglaterra en 1799. Esta tradición de "santidad" iniciada por el metodismo ha sido adoptada por salvacionistas, nazarenos, Asambleas de Dios y pentecostales. Estos últimos, al igual que las Asambleas de Dios, comienzan a organizarse en California en 1867, formando grupos de oración para devolver a las congregaciones el fervor primitivo, y para pedir la manifestación del Espíritu Santo emulando el episodio bíblico de Pentecostés (Hechos 2: 1-4).

Al igual que el metodismo del que se escinde, la creencia pentecostal se opone a la doctrina de la predestinación calvinista, según la cual el individuo no podía decidir o asegurar su destino, que era impuesto por el incognoscible designio divino antes de la creación del mundo. Wesleyanismo y pentecostalismo participan por igual de ese pragmatismo ético que promovieron los "avivamientos" del XIX en Estados Unidos, que predicaban un estilo de vida ético y práctico cristiano destinado a devolver la responsabilidad de la salvación por entero a los individuos. Sin duda el impulso ascético protes-

tante ha evolucionado bastante hasta desembocar en los actuales pentecostalismos, una de cuyas denominaciones –Filadelfia– es la que ha dado nombre al movimiento evangélico gitano. Esta evolución merece que nos detengamos un momento.

En efecto, no tendría sentido sostener que aquel protestantismo ascético de fines del XVI y del XVII, al que se adscribe el metodismo que a su vez inspira, entre otras corrientes, la pentecostal ya en el siglo XX, es el que encontramos hoy en las congregaciones gitanas. La doctrina calvinista de la predestinación, la "inaudita soledad interior" que esta doctrina provocaría en los creyentes, el total alejamiento de los elementos sensibles y sentimentales de la cultura, el "radical antagonismo con la cultura de los sentidos", la incertidumbre de la salvación, etc. (Weber, 1989: 118-129), no guardan mucha relación con los actuales pentecostalismos de origen norteamericano extendidos por todo el mundo. Mucho menos con la versión gitana de este movimiento.

El fundamentalismo bíblico del pentecostal, que realiza una lectura bastante rígida del Nuevo Testamento, se ve contrapesado por un énfasis en la experiencia carismática que vuelve los cultos mismos muy sensuales y emotivos. No hay normas sobre la inspiración bíblica o la experiencia personal de los carismas, que se deben a la acción omnipresente del Espíritu Santo en la vida de cada uno de los creyentes. En los cultos pentecostales hay abundancia de manifestaciones de tipo extático, exorcismos, imposición de manos y sanidad divina, milagros, profecías, glosolalia o don de lenguas (7). Manifestaciones "sobrenaturales" que poco tienen que ver con la austeridad protestante que llevó a Weber a proclamar el "desencantamiento del mundo". Creo que si el pentecostalismo "reencanta" al protestantismo ascético, el pentecostalismo gitano refuerza aún más esta tendencia. La explicación hay que buscarla en el carácter sentimental del metodismo norteamericano del que nace la corriente pentecostal: contrariamente al calvinismo, que estimaba engañoso todo lo sentimental, para los metodistas el único fundamento de la certeza de la salvación era "la seguridad absoluta del agraciado, en tanto que era sentida por él, derivada del testimonio directo del espíritu" (Weber, 1989: 186-187).

A la importancia del bautismo en el Espíritu Santo, que ratifica la presencia de Dios en todos los aspectos de la vida del creyente, que le otorga los carismas, etc. (y en este sentido es más que el bautismo sacramental), hay que unir la centralidad de la Biblia, la creencia milenarista en la segunda venida de Cristo (8), la oposición a la jerarquía sacerdotal y a la infalibilidad del Papa, el rechazo al bautismo de niños o la condición de "separados del mundo" que reclaman los pentecostales, como gente que se sustrae al "dominio de Satán", "el mundo", al que se oponen. Con respecto a los sacramentos, sólo reconocen el bautismo en el Espíritu Santo y el de adultos, que se recibe por inmersión y significa un nuevo nacimiento. Y en segundo lugar celebran la Eucaristía: los domingos se comparte el pan y el vino, comunión que rememora la Santa Cena pero sin la convicción –católica– de la presencia de Dios en el pan y el vino.

El converso pentecostal es esencialmente un practicante de su nueva religión. Y traslada los principios de su "regeneración moral" a todos los órdenes de la vida cotidia-

na, sobre la que ahora se extiende el ideal monástico. Porque una de las consecuencias más importantes del protestantismo fue que "la vida religiosa ya no era vista como separada del mundo de la vida cotidiana, sino, por contra, como inmersa en él" (Hamilton, 1995: 151). La reinterpretación milenarista y bíblica del mundo que practican los conversos a estas iglesias, el aparente "alejamiento de los asuntos del mundo", inspira sin embargo un estilo práctico cotidiano basado en reglas de conducta precisas. Un proyecto ético que permite enfrentar de otra manera, y desde dentro, problemas sociales y económicos centrales en los barrios urbanos donde residen muchos gitanos andaluces.

## Dimensiones del conversionismo gitano en Andalucía

Andalucía es, tras la comunidad valenciana, la autonomía con mayor número de templos gitanos y de conversos a la nueva religión (9). En 1980 no llegaban a 30 las iglesias (Jiménez, 1981: 79). A fines de 1995 eran ya 78 las congregaciones reconocidas como iglesias, es decir, con pastor propio. A ello habría que sumar los "puntos de predicación" o "puntos blancos", en los que se celebran cultos de los que se encarga el pastor de una iglesia cercana, y los centros de desintoxicación llevados por gitanos.

Veamos brevemente una comparación numérica de los datos recogidos por Juan Gamella y su equipo para 1995, y los correspondientes al año 1998. Como se verá, la antigua "zona" de Andalucía Oriental está actualmente dividida en dos: Jaén y Córdoba por un lado, Granada y Almería por otro.

***Andalucía Occidental*** (por provincias):

*Málaga:* Ha pasado de 11 a 13 congregaciones: Alhaurín, Antequera, Cuevas de San Marcos, Fuengirola (que absorbe a la antigua de Benalmádena que, como la de Coín, desaparece), Marbella, Torre del Mar y siete en Málaga (a las antiguas de Palma, Palmilla, 4 de diciembre y Mármoles, se añaden las de calle de Los Negros y Pza. de la Merced).

*Huelva:* Se mantiene con las 4 iglesias de 1995: Cabezas Rubias, Palos de Moguer, Isla Cristina y Huelva (El Torrejón).

*Sevilla:* Pasa de 9 a 11 iglesias: Brenes, Dos Hermanas, Lora del Río, Marchena, San Juan de Aznalfarache, Utrera, una nueva en Alcolea del Río y cuatro en Sevilla (a las de Los Prunos, Polígono Norte y Torreblanca, se une ahora la del Vacie).

*Cádiz:* Pasa de 15 a 18 iglesias: Barbate, Chiclana, San Roque, El Puerto de Sta. María, Paterna de Rivera, Puerto Real, Rota, San Fernando, Sanlúcar de Barrameda, Jerez (se añade una segunda iglesia), La Línea de la Concepción (dos iglesias), Algeciras (dos iglesias), Gibraltar, y dos nuevas en Chipiona y San Martín del Tesorillo.

En consecuencia, Andalucía Occidental pasa de las 39 iglesias, los 6.200 fieles y los 82 pastores y obreros de 1995, a 46 iglesias, entre 6.000 y 6.500 fieles y 95 pastores en 1998 (parece que la cifra de 6.200 fieles para 1995 era un error, según informadores de la secretaría correspondiente).

***Andalucía Oriental -1:***

*Granada:* Pasa de 11 a 12 congregaciones: Almuñécar, Atarfe, Colomera, Guadahortuna, Iznalloz, Motril, Pinos Puente, Sta. Fe, Granada (Almanjáyar y Zaidín), se añaden Chauchina y Fuentevaquero. Guadix (que continúa en proceso) y Armilla son puntos de predicación importantes. Desaparece la de Lanjarón.

*Almería:* Pasa de 6 a 9 iglesias: Adra, Aldeílla, Almería (Puche y Pescadería), Gádor, Roquetas, y se añaden Corsario, Quemadero y Almendros.

***Andalucía Oriental -2:***

*Jaén:* Pasa de 15 a 17 iglesias: Alcaudete, Andújar, Arjona, Beas, Estación, Guarromán, Jaén, La Carolina, La Guardia de Jaén, Linares, Mengíbar, Noalejo, Pegalajar, Torredonjimeno, Villanueva, a las que se añaden Pozoblanco y Casariche.

*Córdoba:* Se mantiene con las 7 iglesias de 1995: Baena, Cabra, Córdoba, Las Margaritas, Los Mochos, Las Palmeras y Puente Genil.

De modo que *Andalucía Oriental,* hoy dividida en dos "zonas", pasa de las 39 iglesias, 2.400 fieles y 107 pastores y obreros de 1995, a 45 iglesias, entre 3.900 y 4.000 fieles y 131 pastores y obreros en 1998.

El conjunto de Andalucía ha pasado en consecuencia, de las 78 congregaciones, 8.600 fieles y 189 pastores de 1995, a las 91 congregaciones, entre 10.000 y 10.500 fieles y 226 pastores de 1998. Todo ello sin contar los puntos de predicación sin culto regular, que se abren constantemente, aunque no todos corran la misma suerte. Y hay que añadir también cinco centros de desintoxicación localizados en Almuñécar, la Línea de la Concepción, Jerez de la Frontera, Algeciras y Sanlúcar de Barrameda.

**Aspectos organizativos y jerárquicos**

El rechazo a una organización jerárquica compleja es común a todo el pentecostalismo y a muchas religiones emergentes, ya que sus seguidores entienden que la institucionalización es la responsable del anquilosamiento y la crisis que han sufrido otras iglesias. No obstante, aunque las congregaciones gitanas no están excesivamente organizadas en el plano eclesial, no cabe duda de que la improvisación de los primeros tiempos está dando paso a un mayor deseo de controlar y supervisar la marcha de la obra a

nivel local, regional y nacional. Pero los registros de membresía y crecimiento de las iglesias son aún muy rudimentarios, y en algunos casos sencillamente no existen. Las congregaciones locales, por su parte, gozan de una notable independencia.

Según afirman, la estructura de las congregaciones está sometida en primer lugar a la inspiración del Espíritu Santo, que revela los "ministerios" y distribuye los "dones". Esos ministerios son cinco (Efesios 4:11): Pastores, predicadores (dos ministerios de especificación local), evangelistas (ministerio itinerante), maestros y apóstoles (ministerios de responsabilidad). Los pastores son los responsables de la congregación concreta, dirigiendo los cultos y ayudando a los miembros en sus problemas cotidianos. Los predicadores son pastores en potencia, miembros con un testimonio especial que han prosperado en los conocimientos doctrinales del pentecostalismo. Los evangelistas son misioneros dedicados a extender la Palabra en los lugares en los que aún no hay templos. Los maestros, que tienen un ministerio itinerante, se encargan de la preparación bíblica y recorren las iglesias locales predicando. Los apóstoles organizan y dirigen a nivel nacional, vigilan la ortodoxia y median en los posibles conflictos (lo que ha de ser compatible con el principio de independencia de las iglesias locales).

Cualquier fiel de la comunidad puede acceder al rango de pastor de una congregación: cualidades de orador, conocimientos bíblicos y una vida de rectitud moral llevan a los pastores a seleccionar entre los fieles aquellos que pueden convertirse en "candidatos" y que, tras un periodo de cinco años de preparación, podrán llevar una congregación. También han de estar casados, "para que no haya malos entendidos". Además, se estima importante que los pastores gitanos tengan una familia y que no se vean obligados a romper con sus parientes. Inicialmente son nombrados "candidatos de iglesia", situación que se prolonga durante seis meses mientras el futuro pastor recibe las enseñanzas mínimas sobre la Biblia, la predicación, etc. Posteriormente pasa a convertirse en "candidato de zona", situación en la que transcurren de cinco a seis años: "luego de un largo currículum lo aprueba el responsable de zona, y sólo después el Consejo de Dirección da su visto bueno", momento en el que los candidatos reciben la imposición de manos de los "ancianos" responsables. Un "obrero" sevillano (pastor sin iglesia) me siguió explicando cómo se forma un pastor, y qué ha cambiado desde aquellos primeros años: "El Evangelio llega al pueblo gitano hace unos treinta años, y los pioneros de aquel movimiento, que siguen vivos, eran analfabetos. Eso hoy está cambiando, porque es verdad que a los pastores gitanos les falta un poquito de formación; los católicos no se explican cómo un pastor analfabeto, que apenas es capaz de leer la Biblia, puede llevar una iglesia". A. Jiménez relata cómo en los años 60 y 70 los predicadores "apenas si sabían lo que era la Biblia; pero en aquel entonces no había muchos predicadores (...) no eran muy buenos hablando, ya que no tenían mucha experiencia, pero cuidaban del rebaño"; y refiriéndose a un pastor de Soria, "a pesar de que no sabía leer, Dios le ayudó y era dirigido por el poder del Espíritu Santo" (1981: 49). Otros aspectos interesantes relacionados con el liderazgo evangélico gitano son el papel de los pastores como agentes de cambio sociocultural, o el prestigio y la movilidad social ligados al rol de pastor. Volveremos sobre ello más adelante.

El carisma, en sentido weberiano, es otro aspecto a tener en cuenta: la cualidad excepcional que poseen algunos individuos y que los provee de una autoridad reconocida por un grupo de seguidores. Líder carismático y seguidores consideran esas cualidades inspiradas por un poder trascendente. Kamsteeg, siguiendo a Bourdieu (que a su vez se basa en Max Weber), afirma que "dentro de las iglesias pentecostales, todos y cada uno son agentes intelectuales, y pueden intervenir activamente en las relaciones de poder (simbólico) dominantes. No todos lo hacen, pero la posibilidad está abierta a todos, y no reservada a una 'intelligenzia' específica" (1990: 62). Esta afirmación puede extenderse a los templos gitanos. Claro que algunos interpretan estas cualidades del predicador gitano de una manera bien distinta; un sacerdote católico aseguraba lo siguiente: "A los gitanos se les abre la boca cuando oyen hablar al pastor, '¡hay que ver qué bien habla!' dicen, ¡pues claro! ¡si son unos artistas!, porque el gitano es un artista, te vende lo que sea, si te quieren vender una baratija te intentarán convencer de que es oro".

Por lo que se refiere a la organización externa a las congregaciones locales, cada pastor concreto debe obediencia al "responsable de zona", por encima del cual sólo se encuentra el Consejo de Dirección (Consejo Nacional) del que éste forma parte. Cada cuatro años pastores y predicadores con más de diez años de ministerio votan para elegir a un líder nacional, que se constituye en presidente del Consejo, y a los diferentes líderes regionales o "responsables de zona". Juntos forman el Consejo Nacional de la Iglesia Filadelfia. La organización jerárquica está así compuesta por el responsable nacional, los responsables de zona y los pastores de las iglesias. Si en 1979, relata A. Jiménez, había 11.000 gitanos miembros de las 108 iglesias, 30 puntos de evangelización y 312 predicadores (1981: 88), actualmente se cuentan en toda España más de 800 iglesias, unos 2.500 pastores y otros tantos candidatos a pastores.

Los contactos con otras congregaciones gitanas suelen ser muy frecuentes, a través de "mini convenciones" (conocidas por el nombre abreviado de "minis") de varias iglesias, convenciones de zona, autonómicas, nacionales y también internacionales. Los llamados "obreros de carpa" son pastores sin iglesia dedicados a la predicación itinerante a través de carpas que van cambiando de población durante un tiempo. Estos eventos sirven para dar a conocer localmente la misión gitana y suelen presentarse vinculados a la lucha contra la droga. Con las iglesias pentecostales de payos los contactos son muy esporádicos; desde estas otros grupos se suele decir que los gitanos "son muy suyos, gente que no se mezcla" (Cantón, 1997). La distancia entre iglesias gitanas y no gitanas no es en realidad mayor que la distancia que existe en otros órdenes de la vida social, si bien no faltan, sobre todo en la Baja Andalucía, congregaciones mixtas de gitanos y payos bajo la dirección de un pastor gitano. Pastores y líderes gitanos están volcados en sus cada vez más numerosos templos, y en los cinco centros de desintoxicación que funcionan en Andalucía. Hasta 1980 la zona andaluza comprendía también Extremadura (Jiménez, 1981: 96-97); en 1994 Andalucía, ya sin Extremadura, queda dividida en dos zonas, la oriental y la occidental. El incremento constante del número de "capillas" ha hecho necesario que en 1997 la zona oriental se dividiera en dos, por lo que actualmente son ya tres las zonas, cada una con un "responsable", un "secretario" y un "cajero".

Otro aspecto interesante son las relaciones entre las asociaciones gitanas y las iglesias evangélicas, ya que en algunos casos ambos tipos de organización mantienen una estrecha colaboración, lo que permite que las subvenciones que las asociaciones consiguen puedan ser gestionadas desde criterios afines a las iglesias gitanas y su obra social. Las asociaciones se ocupan generalmente de la promoción de la educación para el pueblo gitano, la escolarización, la formación profesional a través de talleres, la alfabetización de adultos o la organización de eventos festivos. Y aunque el fomento de la participación social y la reivindicación del derecho a la diferencia cultural son también importantes, la prestación de servicios básicos acaba lógicamente imponiéndose.

Con respecto a los modos de financiación de las iglesias gitanas, el "diezmo" bíblico es, como en las restantes iglesias evangélicas, la fuente principal de ingresos. No hay que olvidar que, contrariamente a lo que ocurre en las congregaciones payas, el culto gitano se celebra seis días a la semana, y en cada servicio se pasan las cestas para la ofrenda. Por lo común las aportaciones de los fieles no alcanzan para sostener económicamente al pastor, que ha de compatibilizar el pastorado con su ocupación laboral habitual.

**Aspectos rituales: el "culto" y los "carismas"**

Una de las razones principales por las que los pastores gitanos rotan con mucha frecuencia, cambiando de congregación cada dos o tres años, a veces menos, es la fatiga que provoca la celebración diaria de cultos y reuniones: "la dedicación y la relación con la gente es continua, estamos muy en contacto con sus problemas, conseguimos en dos años lo que en otras iglesias se consigue en seis", en palabras de un pastor del Campo de Gibraltar. Esta dinámica de constante renovación es una de las claves del éxito del movimiento, ya que entre otras cosas dificulta que un pastor se haga fuerte entre los miembros de su congregación y caiga en la tentación, tan frecuente en el evangelismo pentecostal, de la escisión y creación de una nueva corriente disidente. Además esta tendencia no entra en contradicción con la movilidad típicamente gitana, ni con el tipo de actividad –venta ambulante– a la que se dedica la mayoría de los pastores cuando no pueden subsistir con los ingresos de las iglesias.

Los cultos se celebran diariamente, excepto un día concreto que para cada iglesia es diferente y que a veces depende de la actividad económica mayoritaria: dado que muchos se dedican a la venta ambulante, en algunas iglesias no hay culto el día en el que se celebra un importante mercado local al que los miembros acuden a vender. Además, los servicios se celebran por la tarde, sobre las siete en invierno y a partir de las ocho en verano, lo que permite realizar las actividades económicas durante el resto del día. Y no celebran solamente cultos: "la función de pastor es muy dura, son seis cultos a la semana, hay reuniones después del culto, en casas particulares, muchas noches, vigilias, bodas y presentaciones de niños... el pastor llega un momento en el que está muy cansado y pide razonadamente que le relevan del cargo y se busque otro pastor que pueda hacerse responsable de la congregación", en palabras de un obrero sevillano.

El culto diario tiene una duración aproximada de una hora y media a dos horas. Se inicia con la oración, que dirigen algunos presentes en voz alta a petición del pastor. Antes y después de ellos el coro, también por indicación del pastor, canta diversos "coritos" para llevar la alabanza. En algunos casos son canciones compuestas por los mismos gitanos. Sin duda llegan a impresionar la fuerza de las voces y los instrumentos (guitarras, órgano eléctrico, bajo), que los potentes altavoces y las palmas de los asistentes se encargan de multiplicar. Este suele ser uno de los principales motivos de conflicto con el vecindario, ya que las canciones pueden oírse a muchos metros fuera de la iglesia. El coro está formado por los y las más jóvenes de la congregación, que son, junto con las mujeres de todas las edades, los miembros más numerosos de las iglesias. De hecho a veces, el espacio reservado escrupulosamente en el templo para hombres y para mujeres, que se sientan separados, se dedica en sus dos terceras partes a las mujeres.

Sigue la predicación de la Palabra, proclamada con vehemencia, y que suele consistir en la explicación y recreación detallada de algunos versículos de la Biblia. Se enfatiza especialmente la traducción cotidiana de lo que narran las Escrituras. Los predicadores, en muchos casos otros pastores u obreros invitados por el pastor de la congregación, gritan, escenifican e interpelan, arrancando constantes "amén" y "aleluyas" de los presentes. De ahí que a los pentecostales gitanos se les conozca también como "aleluyas". El culto termina con nuevas alabanzas y canciones, la colecta y la despedida.

Referencia aparte merecen los "carismas" o "dones" que, sin lugar a dudas, vertebran todo el pentecostalismo y le otorgan su sello característico: sanidad por imposición de manos, expulsión de demonios –exorcismo o liberación–, profecía, discernimiento y glosolalia o don de lenguas. El "bautismo en el Espíritu Santo" justifica la manifestación espontánea de estos carismas durante la celebración de los cultos. Son numerosas las citas bíblicas en las que se basan para explicar el descenso del Espíritu Santo sobre ellos (Hechos 1:4-5 y 8; 8:11-16; 2:5-8 y 11, etc.), pero destaca una por ser la que justifica la glosolalia: en Hechos 2: 1-4 se lee, "Cuando llegó el día de Pentecostés, estaban todos unánimes juntos. Y de repente vino del cielo un estruendo como de un viento recio que soplaba, el cual llenó toda la casa donde estaban sentados; y se les aparecieron lenguas repartidas, como de fuego, asentándose sobre cada uno de ellos. Y fueron todos llenos del Espíritu Santo, y comenzaron a hablar en otras lenguas, según el Espíritu les daba que hablasen". El don de lenguas no se manifiesta en todos los cultos, sólo en algunos y en momentos particularmente emotivos, acompañados de estados de fuerte excitación nerviosa. También durante la imposición de manos para impartir sanidad divina y durante las oraciones por liberación.

## Conversionismo gitano y procesos de cambio

> *Antes los gitanos iban con cuchillos y quimeras. Ahora llevamos la Biblia, la palabra verdadera* (10).

Las congregaciones gitanas son también espacios para la resocialización. La nueva religión provee de una ética que reorienta los comportamientos culturalmente sancio-

nados por la tradición gitana. Los pentecostales están desarrollando procesos de negociación tanto con los comportamientos y las instituciones basados en las tradiciones más estables de la cultura gitana, como con las pautas de conducta ligadas a las creencias y prácticas católicas que se abandonan (el bautismo de niños, por ejemplo). La mayoría de los gitanos son aún nominalmente católicos, lo que en la Baja Andalucía parece ser sinónimo de gitano "casero", "asentado", "gitanos de toda la vida" que identifican a los evangélicos con aquellos "desarraigados que llegan de fuera". Para estos gitanos "católicos" la figura del sacerdote sigue siendo reclamada para ritos de paso centrales como el bautismo de niños o los funerales.

Explica un pastor gitano: "Mira, el evangelio cambia al gitano para mejor, no queremos renunciar a nuestra cultura, que tiene grandes valores que en el resto de la sociedad se han perdido, como el respeto a los mayores o la virginidad de las muchachas, y eso queremos conservarlo, pero estamos extirpando y conseguiremos extirpar lo malo, lo sucio, para dejar la cultura gitana limpia como una bandeja de plata". Esos cambios se traducen a diferentes niveles de la vida social y cultural, porque "además de la doctrina, el Evangelio trae una sociología". Trataré de resumirlos.

Con respecto a las relaciones de género, las enseñanzas que se transmiten concuerdan con el papel que la mujer debe jugar en la sociedad y la familia gitana. Se mantiene, y hasta se radicaliza en las predicaciones, la subordinación al varón: "me pueden llamar machista, pero la mujer sale de la costilla del hombre, no de la cabeza, la mujer no puede mandar. Pero cuidado, hermanos, que tampoco la sacó Dios de los pies, así que no la podemos maltratar", detallaba un pastor durante la predicación que acompañaba a una boda gitana en Sevilla. Una ceremonia a la que, tras la celebración del rito evangélico, siguió la tradicional boda gitana en la que no faltó "la parte fuerte", la ceremonia del pañuelo a manos de las "ajuntaoras", la "levantá", las "alboreás" y la lluvia de peladillas para proclamar y celebrar la virginidad de la novia.

Los pastores y predicadores son todos hombres, así como los líderes regionales y nacionales. La mejoría más visible que el pentecostalismo trae a las mujeres gitanas viene del cambio de actitud con respecto a la violencia que los varones se estiman legitimados para ejercer sobre ellas, que se ven beneficiadas por un trato éticamente más acorde con una religión que proscribe la violencia a todos los niveles. Transformaciones más profundas, debidas sobre todo al apoyo que reciben las conversas con maridos inconversos, quedan aún por dilucidar en sus verdaderas dimensiones. Porque en este caso la obediencia siempre debida al varón entra en contradicción con unos designios y una autoridad que se entienden superiores. Ciertos cambios están siendo promovidos por los sectores más jóvenes y renovadores del evangelismo gitano, desde los que se propone "facilitarles formación a las mujeres para que también ellas puedan evangelizar a payos y gitanos", según afirma un joven obrero de Sevilla. Esta nueva visión se imbrica con la labor de las asociaciones, y con una necesidad más amplia de educación de los jóvenes gitanos que es muy valorada desde las iglesias Filadelfia.

Con respecto a la estructura familiar y de parentesco, hay que señalar que el pentecostalismo prospera, entre otras razones, por las conversiones familiares que siguen

a la entrada de un miembro de la familia en la congregación. Es de sobra conocida la importacia central de la parentela en el mundo gitano. De hecho no se puede entender la extensión y prosperidad del evangelismo sin contar con el papel jugado por las redes familiares gitanas. En no pocos casos se ha señalado, en un sentido similar, que el evangelismo también "sirve" para integrar en una comunidad alternativa a gitanos reubicados cuyos linajes se han visto divididos. Pero el peso de la familia es al mismo tiempo la razón por la cual las conversiones generan enfrentamientos debidos al rechazo tajante de los evangélicos al empleo de la violencia en la resolución de los conflictos que eventualmente enfrentan a las familias "entendidas en sentido gitano, en sentido fuerte". Claro que el rechazo a la violencia cobra un significado especial en los contextos resultantes de la reubicación de la población chabolista y su concentración en determinados núcleos urbanos, lo que "ha ocasionado en muchos casos la convivencia forzosa de linajes gitanos no unidos por alianzas, e incluso se han dado situaciones de tensión al verse reunidos gitanos de linajes contrarios" (Ardèvol, 1991 b: 9). La crispación que conllevan estas situaciones repercute también sobre los vecinos payos de esos barrios, por lo que el cuestionamiento del código del honor y las venganzas por parte de los evangélicos juega un papel crucial en estas situaciones de convivencia intra e interétnica.

Es muy posible que las iglesias Filadelfia estén propiciando una recomposición de los modelos de convivencia intraétnica, enfrentando desde las congregaciones las consecuencias de la ruptura de los mecanismos tradicionales de cohesión social y promoviendo modelos de sustitución. Es decir, lo que en algunos casos se está dando es la recomposición de los mecanismos de cohesión reformulados desde la cosmovisión protestante, dada la paulatina extinción en muchos contextos gitanos del modelo tradicional a raíz de la reubicación de los gitanos y la consiguiente mezcla de linajes. Mientras en otros casos, allí donde estos mecanismos no se han visto muy alterados, las familias están resintiéndose a causa de las conversiones de algunos de sus miembros.

Una de las características que resaltan los gitanos no evangélicos es la procedencia de las familias pioneras que han llevado la nueva creencia a los diversos puntos andaluces. La tesis sostiene que este evangelismo "siempre proviene de fuera", porque de otro modo no se explican las conversiones en la Baja Andalucía, donde está documentada la existencia desde antiguo de gitanos "caseros", "sedentarios", "integrados con los payos", frente a los gitanos "canasteros": "esos que viven en los vacies, en los vertederos, en los cinturones de miseria de las ciudades, en condiciones terroríficas de miseria, gitanos que han perdido su razón de ser social, económica, cultural". Según José, un gitano "casero" de Sevilla, "esos son los integrantes de los *aleluyos*, y los demás se han añadido por contagio, al contacto con los otros gitanos con los que conviven por haber tenido que abandonar sus lugares tradicionales de residencia, como Triana". Esos gitanos caseros "son católicos, aunque a su manera, son católicos". Y prosigue: "Yo no entiendo el culto, porque el gitano que se convierte lo pierde todo, deja de ser gitano, tiene que pensar de otro modo (...) a los gitanos que vienen rebotados de fuera, de otras comunidades autónomas, esta religión les sirve para sustituir lo que ya no tienen, pero no entiendo cómo se pueden convertir gitanos caseros que llevan aquí tanto tiempo".

Pero de cerca puede observarse una permeabilidad mayor de lo esperado entre las tradiciones gitanas ajenas al culto y las conductas que los evangélicos defienden. Al menos en dos direcciones: gitanos inconversos que piden apoyo a los pastores evangélicos (para que los casen, para que les "presenten" al recién nacido en el culto, en lugar de bautizarlos en la iglesia Católica, por ejemplo), y pastores que afirman actuar en el mundo gitano *hablando su lengua*: "si medio en un conflicto entre gitanos que no son evangélicos y que se han peleado, no les hablo de poner la otra mejilla, como dice el Evangelio, sino del destierro para evitar la venganza de la familia ofendida". Muchos pastores afirman que sin contar con los "tíos" de las familias (no conversos) jamás podrían abrirse camino, y que la situación cada vez es más de "mutuo respeto". Esta es la realidad de un protestantismo no rupturista, sino negociador con la cultura gitana y más bien indiferente ante un catolicismo que no combaten con la beligerancia de las denominaciones pentecostales payas. Muy probablemente porque las adscripciones religiosas entre los gitanos siempre han tenido un carácter subsidiario con respecto a la filiación étnica, y tal vez esto no sea tan distinto entre los pentecostales.

Con respecto a las relaciones interétnicas, las iglesias gitanas pueden estar abriendo nuevos caminos a la convivencia entre gitanos y payos. Pese a que la mayoría de las iglesias cuenta con una proporción claramente mayor de miembros gitanos, no faltan, sobre todo en la Baja Andalucía, congregaciones mixtas de gitanos y payos. E incluso pastores payos de iglesias gitanas que, según afirman, no han experimentado rechazo alguno "porque aquí, en Andalucía, el gitano siempre ha sido mejor aceptado que en otras sitios". Por su parte los vecinos payos que viven próximos a iglesias Filadelfia, y los evangélicos payos que observan con cierto estupor el éxito del movimiento gitano, coinciden en señalar que pese "la falta de preparación por el analfabetismo", el carácter "más bien cerrado, de gitanos" de las congregaciones, el estrépito de los cultos, "hacen una buena labor al ayudar a los más necesitados de entre los suyos, intentando apartarlos de la droga y la delincuencia". Y es que el evangelismo está volviendo más tolerables aquellos rasgos de la cultura gitana (a veces, de su estereotipo) peor digeridos en el mundo payo (Cantón, 1997 y 1998 b).

Por otro lado, los cambios de actitudes ante las actividades económicas, el posible impacto de una "nueva ética" protestante del trabajo entre los gitanos conversos, la mejora de la situación económica de las familias y la movilidad social consiguiente, merecen alguna reflexión. Sabemos que las ideas sobre este aspecto son deudoras de las tesis de Max Weber acerca de las consecuencias prácticas que sobre la racionalidad económica tuvo el protestantismo ascético calvinista. Sobre la reorientación del comportamiento económico entre los evangélicos gitanos queda aún todo por decir, pero podemos avanzar algunas sugerencias. Con frecuencia –sobre todo en América Latina– se presentan las carencias socioeconómicas como determinantes del auge de las conversiones, mientras se minimizan o incluso ignoran las transformaciones derivadas de la aceptación de una nueva ética del trabajo. Esto forma parte de una actitud más amplia de ceguera ante los cambios nacidos de los procesos creativos de apropiación estratégica que siguen a las conversiones religiosas. Y aunque es cierto que los pentecostales suelen

apostar por la reforma moral más que por el éxito material, sin embargo promueven de manera explícita la honestidad en el trabajo, la evitación del despilfarro, un cierto ascetismo que limita el disfrute al contexto del templo, la prohibición expresa del gasto desmedido en alcohol, tabaco, juego y otros "vicios", lo que puede tener efectos sobre las economías domésticas en la medida en que se estimula una inversión más "racional" del presupuesto familiar.

El cambio en las representaciones ideológicas sobre el trabajo, el ahorro y el gasto es por sí mismo bastante revelador, mientras la mejora objetiva de las condiciones de vida tras la conversión puede ser, dadas las características del sistema ocupacional gitano, a corto y medio plazo, apenas perceptible. A. Bautista narra en su libro: "Empecé a predicar, al mismo tiempo que trabajaba con mi hermano; pero el negocio que llevábamos era sucio ante los ojos del Señor, pues engañábamos a la gente (...) y yo sentía que no podía hacer esto (...) Mis hermanos insistían mucho y me decían que no era malo trabajar y ganar el pan de mis hijos, que Dios no se oponía a mentirillas de negocio; pero yo les decía que no podíamos estafar ni engañar a nadie, que eso no era trabajar honradamente" (1980: 50). A. Jiménez también escribe: "Cristo ha hecho que nos viéramos tal como éramos, engañadores y viviendo bajo la ley del ojo por ojo y diente por diente. Pero hoy en día nuestra vida ha cambiado y ya no engañamos a nadie. Dios nos ha enseñado a no hurtar y a trabajar con nuestras manos" (1981: 21). Este tipo de revelaciones se reproducen constantemente entre los gitanos protestantes: "Yo antes estafaba vendiendo relojes falsos, tenía mucha habilidad que heredé de mi padre, pero después de aceptar tuve que dejarlo y ver otro modo de mantener a mis ocho hijos", me relata un conocido pastor.

En este orden de cosas, conviene matizar la conocida oposición entre protestantismo y pentecostalismo con respecto a las diferentes éticas del trabajo que promoverían cada uno de ellos. Los pentecostales no rehuyen las pretensiones de éxito económico, es sólo que los sectores sociales entre los que suele prosperar están estructuralmente más lejos de lograr un éxito económico efectivo. Pero los ideales de trabajo productivo y racional, y de movilidad social, no están ausentes de las comunidades pentecostales. Y una versión de estos ideales, lógicamente adaptada a los comportamientos económicos de los gitanos, es lo que encontramos en sus congregaciones. Así, no parece haber oposición a ciertos modos de ganarse la vida como la venta ambulante (el trabajo por cuenta propia en general), la oposición es sólo hacia los modos de practicarlos que son juzgados delictivos en el sistema jurídico payo: no hay que robar, traficar, estafar o engañar, sino que hay que "ganarse el dinero limpiamente". Porque "ahora como cristianos ya tenemos que hacer las cosas del modo correcto, agradándole al Señor"; con estas palabras se dirigía un pastor sevillano a su congregación ante la posibilidad de llevarse sin avisar las puertas y ventanas del templo que deben abandonar según la Gerencia de Urbanismo.

Un último punto con respecto a los procesos de cambio es el que refiere a las consecuencias sobre las condiciones de marginación. Es notoria la incidencia de las con-

versiones y de las nuevas actitudes éticas en problemas como los que representan el consumo y venta ilegal de drogas, la delincuencia, el analfabetismo, el absentismo escolar, la violencia, las venganzas. Es decir, sobre los marcadores resultantes de una larga segregación socio-histórica, de las condiciones de carencia y privación en las que vive al menos un tercio de la población gitana en Andalucía, y de las características específicas y estrategias generadas desde la cultura de los grupos gitanos para sobrevivir sin renunciar a su independencia. Que "el culto" ayude a los gitanos con problemas de drogas contribuye sin duda a suavizar las actitudes más críticas por parte de los gitanos inconversos. Es preciso recordar que el consumo de drogas intravenosas "ha supuesto muchas veces una bomba de relojería para los linajes gitanos" (Ardèvol, 1991 a: 25). Claro que a veces las iglesias y los centros de desintoxicación son solamente lugares de tránsito, en los que acaban por quedar sólo las familias de los jóvenes vinculados al mundo de la droga. Muchas conversiones se deben a esta asistencia que prestan las iglesias, y no faltan pastores que estuvieron en el pasado afectados por las drogas y que lograron abandonar el hábito en alguna iglesia. Un pastor malagueño se refiere a esta labor: "Son muchos los que quedan liberados, la labor de nuestras iglesias es muy grande y poco reconocida. A los que se drogan los reconocemos rápido, las pupilas se les quedan chiquitillas, y cuando están 'enmonaos' se les dilatan. Yo he sido el padre espiritual de uno que estaba enganchado y que hoy es pastor, por la gloria de Dios".

**Revisando el legado: nuevos rumbos de las identidades gitanas**

Si el fenómeno asociativo o político, la inserción laboral o la promoción educativa, alejan o no a los gitanos de su cultura tradicional, o suponen una redefinición de la identidad social en la medida en la que –como es el caso de las asociaciones– procuran un marco de participación basado en otros principios que el de la pertenencia a un linaje (11), es algo que pasa a un segundo plano frente a las presuntas bondades que estos cambios conllevan. Si el camino elegido es de carácter socio-religioso, parece saltar la alarma. Y es que en ocasiones parece que el prejuicio religioso es el único que el científico social puede legítimamente asumir. Pero más allá de lo turbadoras que parecen resultarnos las nuevas religiones *próximas*, o de valoraciones a mi modo de ver apresuradas acerca de lo que supone el nuevo fundamentalismo doctrinal para el "progreso" del pueblo gitano y para el mantenimiento de su cultura, lo que de veras interesa es reconocer y evaluar con alguna imparcialidad las transformaciones que el movimiento étnico-religioso de las iglesias gitanas Filadelfia está promoviendo.

Resulta tentador pensar el pentecostalismo gitano en términos de la modernización de una minoría étnica marginada que buscaría sobrevivir dentro de la sociedad global renunciando a su cultura, es decir, en términos de abandono de la identidad étnica. Pero con ello estaríamos apostando por ese tipo de explicaciones macrosociales que tienden a enfatizar la monocausalidad económico-social de los resurgimientos milenaristas actuales. Por otro lado, no hay duda de que el pentecostalismo gitano genera mensajes de esperanza milenarista que transforman a los pobres y desheredados en "elegidos":

"llegará un momento en el que no hará falta electricidad, ni agua, ni casas, ni coches, sólo el rostro radiante del Señor Jesús", o bien, "no busques puertas, salidas, soluciones por ti mismo, porque la salida es Cristo", o el más conocido según el cual "la escoria, lo inmundo de la tierra, será bendecido", son mensajes comunes en los cultos (12). Pero este esquema de inversión simbólica, que es cualquier cosa menos nuevo, ha de dotarse de contexto si queremos entender en qué se diferencia el evangelismo gitano de tantos otros resurgimientos religiosos protagonizados por sectores sociales que no siempre coinciden con la marginalidad y el desarraigo.

Como ya observó Ardèvol, los grupos evangélicos ganan terreno "sobre distintos sectores de la sociedad gitana, de distintas áreas geográficas y de distintos niveles socioeconómicos; desde gitanos asentados en chabolas hasta gitanos que viven en barriadas de mayoría paya". Esta expansión contradice, según la autora, la hipótesis de que es el cambio económico y social lo que favorece las conversiones, ya que se trataría más bien de transformaciones relacionadas con la identidad étnica que afectan a amplios sectores de la sociedad gitana con independencia de sus condiciones de hábitat, trabajo o escolarización (1991 a: 25). Ni todos los desheredados ingresan en estas congregaciones, ni dejan de ingresar por contra muchos a quienes solventes economías podrán *disuadir* de convertirse. El antagonismo estructural socio-étnico entre payos y gitanos, la posición secular de estos últimos en los márgenes de una sociedad hegemónica de payos, la marginación económica y social, no puede constituir la explicación monocausal con la que podamos dan por zanjado el asunto. También entre los payos de sectores sociales diversos está prosperando el pentecostalismo y otras formas religiosas emergentes.

Tampoco resultan suficientes las explicaciones que atribuyen a los gitanos, merced a su bajo nivel de organización política, la dificultad de respuesta a las presiones aculturativas o las carencias educativas básicas, una mayor "predisposición para la asunción de explicaciones sobrenaturales" (Lagunas, 1996: 62). En cambio, sí resulta más sugerente comparar el nivel de eficacia de las congregaciones aleluyas y de las asociaciones políticas y culturales gitanas, ya que las primeras "sobrepasan la división categorial entre grupos y representan una nueva síntesis cultural", entre otras razones porque "la legitimación sobrenatural crea estados de lealtad y fidelidad más poderosos que la legitimación político secular" (Ibíd.: 62). Pero hay que recordar, primero, que el asociacionismo y el pentecostalismo no son fenómenos excluyentes, sino más bien complementarios; segundo, que la "legitimación sobrenatural" está generando una reorganización social y política entre los gitanos, y que esta transformación tiene consecuencias sobre la vida cotidiana y se yuxtapone de diversas y discontinuas maneras sobre el estado de cosas que se abandona; y tercero, que el asociacionismo gitano juega un papel de más fácil lectura por parte de la sociedad no gitana, tiene mayor repercusión fuera del mundo gitano que dentro, y sus beneficios son más fácilmente reconocibles, porque proviene de fuera y es estimulado desde las administraciones públicas y los servicios sociales. Entretanto el movimiento protestante es gitano, autogestionario e independiente del mundo payo.

El asociacionismo gitano se origina en los 60 promovido por no gitanos desde el ámbito de la iglesia Católica. Las primeras asociaciones civiles y aconfesionales aparecen en los 70 y sólo lentamente va impulsándose el liderazgo gitano en ellas. Buena parte de sus problemas provienen hoy de las relaciones de asimetría que conlleva el sistema de subvenciones, el paternalismo debido a la "tutela que los payos ejercen sobre las asociaciones", la dependencia de los criterios sostenidos por las Administraciones públicas y el papel de "intermediarios con las manos atadas" que cumplen a menudo las asociaciones gitanas (Fresno García, 1991: 2-7). Los líderes protestantes han sido formados por gitanos, mientras los de las asociaciones son líderes "fabricados por el payo, no reconocidos por el gitano chabolista" (Ibíd.: 8). Las iglesias dependen económicamente de los propios gitanos, mientras los recursos con los que cuentan las asociaciones se deben por completo a fondos públicos.

Pasemos a otro tema polémico: el del carácter supuestamente "sectario" de estos grupos. Dada la vehemencia con la que los gitanos expresan los "carismas", y la espectacularidad de sus cultos, también resulta tentador ver en ellos lo que algún autor ha denominado "metadona espiritual" del pueblo gitano. En realidad se trata de un antiguo cóctel que combina juicios de valor y presunto análisis sociológico en el abordaje de las nuevas formas de religión. A veces los diagnósticos de los estudiosos no pasan de ser la versión erudita (en el mejor de los casos) de los infantiles retratos de los protestantes al estilo Jordán Pemán: "Estas manifestaciones o vivencias de los milagros, los gitanos las aceptan enseguida, aunque en el fondo no las acepten. Es necesario entender al gitano para captar esto; pero lo que sí es verdad es que el gitano es propenso a creer, ya que son muy dados a lo misterioso, tienen espíritu imaginativo y, enseguida, creen" (Jordán Pemán, 1990: 13-14). Sería alentador superar alguna vez la descripción pueril y estéril de estos grupos como "sectarios" o "manipuladores de la personalidad", y mostrar cómo la adscripción a ellos es voluntaria, responde a las condiciones específicas en las que se desenvuelve la vida de muchos gitanos andaluces y está cambiando, de manos de los propios gitanos, amplias zonas de su cultura.

Las nuevas iglesias son agrupaciones étnico-religiosas de un gran dinamismo. Podrían estar contribuyendo indirectamente al proceso de "modernización" y de "integración" en la sociedad mayor, a través del estímulo constante a la alfabetización, el rechazo a los modos delictivos de subsistencia, al robo y al engaño, el cambio de pautas en lo que refiere al cuidado personal y la higiene, etc. Pero esta tendencia sería al menos tan importante como el grado en el que refuerzan la identidad étnica gitana que, por cierto, no tiene por qué ir inevitablemente ligada al analfabetismo, la delincuencia, la droga, el hambre, o el aislamiento, sino a un sentido de pertenencia que, según mi experiencia, no sólo no se pierde sino que se refuerza. Tal vez sea esta una de las claves del éxito de estas iglesias: la defensa y el mantenimiento del corazón de las tradiciones gitanas en el seno de un nuevo movimiento de renovación.

A este planteamiento conviene sumar otro: no hay "una" identidad gitana, porque los gitanos no son idénticos a sí mismos en todas partes y en todas las circunstan-

cias socioeconómicas. Pero este es un problema más amplio que tiene que ver con las insuficiencias teóricas que presentan algunas concepciones esencialistas de la identidad de los grupos humanos. En este sentido se hace, desde mi punto de vista, cada vez más difícil sostener visiones según las cuales el pentecostalismo estaría en continuidad con este y aquel aspecto de la cultura y los valores gitanos, mientras "haría peligrar" estos otros rasgos de la identidad gitana. A veces estos balances acaban con sentencias previsibles: estos grupos "realizan una continuada destrucción de la identidad, por medio de la segmentación del grupo, a la par que utilizan una oratoria de carácter populista, reconformando y reinterpretando su propia religión en pos de una mayor captación de seguidores" (Anta Félez, 1994: 86). El brillante acercamiento al evangelismo gitano de E. Ardèvol concluye, sin embargo, con la obligada advertencia: "Estas nuevas religiones envuelven una ética fundamentalista que está en total conflicto con los valores tradicionales gitanos, a pesar de que aparentemente los refuerzan" (1991 a: 26).

El hecho es que los escasos trabajos sobre el tema suelen enumerar los aspectos de la nueva creencia que se consideran congruentes con las pautas de la vida comunitaria gitana y los que la contradicen. Entre estos segundos destacan los conflictos provocados por las conversiones, que desunirían a las familias de parientes en favor de la comunidad de fieles. Pero las fronteras que separan a conversos e inconversos son difusas, unos y otros conviven e interactúan, y en ese proceso dinámico las "desuniones" generan nuevas fórmulas de cohesión, y los nuevos valores interactúan con los viejos modelos –que no se abandonan, sino que se reformulan–. Para Ardèvol, aunque el respeto a los mayores sigue siendo una máxima entre los evangélicos, "ya no se trata de una regla de parentesco sino de una orden divina"; porque para los creyentes "la pertenencia a la iglesia es más importante que la adscripción a un linaje y para ellos no debe existir otra diferencia entre los gitanos que la filiación religiosa" (1991 a: 26). Pero da que pensar que, aunque modificando justificaciones, la mayoría de los valores gitanos tradicionales no se cuestionen –a excepción de las conductas que incorporan la violencia–. Es cierto que los pentecostales se sienten "separados" de un mundo exterior en el que "Satanás se mueve", un mundo de pecadores que no se salvarán. Se da sin duda un sentimiento de superioridad que se reafirma en los cultos: ellos han "visto la luz", han salido de "las tinieblas de la ignorancia"; los demás gitanos no, viven aún en el pecado. Pero este tipo de discursos tienen más bien una eficacia interna. Y dudo mucho de que convicciones como éstas les lleven a sentirse más cerca de aquellos payos conversos que han dejado también "atrás las tinieblas", que de otros gitanos por inconversos que permanezcan.

Según Lagunas, "la práctica cotidiana vitalista, pragmática y anárquica" de los gitanos, expresada en ceremonias como la boda y en la participación en fiestas de las que los evangélicos reniegan, entraría en contradicción con la moralidad protestante rigurosa y ascética que prohibe los excesos (drogas, alcohol, juego), los delitos (robo) y las actitudes inmorales en general (mentira, vanidad, malas palabras). Pero los evangélicos gitanos no reniegan de las fiestas, mucho menos de las bodas gitanas, que de hecho celebran por el rito establecido desde antiguo. En estas fiestas se sigue viendo amanecer. Se bebe, aunque no en exceso, y se prohibe la droga; pero tampoco esta última parece

una práctica tradicional de la cultura gitana que haya que preservar. La Semana Santa es calificada de idolátrica, lo que es común a todo el protestantismo (y a algunas formas recientes de catolicismo), y la Navidad se celebra, al igual que la Santa Cena, como mero recordatorio. La fiesta acompaña también a la "presentación" del recién nacido y de sus padrinos en el culto, aunque sólo de adulto se bautizará, si es su voluntad, por inmersión. Se renuncia a algunas fiestas, pero sobre todo, se modifican algunos significados que la fiesta comporta. La renuncia a "su música", como expresa también Lagunas para los gitanos catalanes, es interesante. En la Baja Andalucía el flamenco es el soberbio producto de un largo proceso de interacción y mestizaje, y la salida económica de no pocos gitanos. Pero los evangélicos no parecen muy interesados en el cante jondo y los palos del flamenco, sólo en las rumbas (acaso por el origen catalán de muchos pioneros), los tanguitos y la canción moderna aflamencada (la Niña Pastori, por ejemplo). Hay quien afirma que el flamenco les recuerda a un tipo de vida en la que las fiestas no se hacían "para mayor gloria del Señor" sino por el afán de "diversión y exceso".

No existe un modo inamovible de ser gitano. La diversidad y el conflicto están presentes entre los no conversos (aunque se presente a los conversos como los responsables de escisiones desconocidas) y las divisiones, en cualquier caso, dan lugar a nuevos modos de relacionarse. La vitalidad y la intensidad de la cultura gitana no es abandonada, sólo cambia de escenario. La fuerza misma de los "aleluyas" se debe a esa vitalidad, y no hay más que asistir a los cultos gitanos para comprobar esto. La presentación del protestantismo gitano como integrador en la sociedad mayor, distorsionador de valores gitanos y fuente de desunión, parece dejar fuera unas identidades gitanas inmersas en profundos procesos de cambio, al margen de los que los antropólogos consideremos que son tradiciones que quisiéramos –tal parece– perpetuar.

Tal vez hay que empezar a escuchar más –y mejor– a los gitanos conversos. Su visión de lo que está ocurriendo en la cultura gitana difiere significativamente de lo que opinan algunos observadores, preocupados –como lo está la iglesia Católica, coincidencia sobre la que podríamos meditar– por las rupturas irreparables que el movimiento parece provocar. La alarma mediática sólo arroja más confusión. Un pastor gitano de Sevilla, preguntado por la dirección de los cambios que promueven, reflexionaba del siguiente modo: "Mira, se nos segrega como protestantes, no se quiere al evangélico. Se nos excluye por gitanos y ahora también por protestantes, porque España es un país muy católico. Allí donde hay posibilidad de ayuda social, hay un cura, y a los evangélicos no nos pueden ni ver los curas. No nos ayudan. La canonización del Pele ha sido oportunista, porque la iglesia Católica sabe que está perdiendo al gitano, están asustados y ahora reconocen su culpa, que si no se ha ocupado del gitano, que si lo ha rechazado... Y la familia del Pele es evangélica, fíjate tú qué ironía. Pero por otro lado el protestantismo aparta al gitano de las malas costumbres que nos están destruyendo. De la droga, las peleas. Eso es verdad, y por ahí sí puede venir la incorporación, más trabajo, y más educación, pero siempre como gitanos".

**Notas**

(1) "Filadelfia" es una denominación pentecostal cuyo nombre evoca la ciudad de Lidia fundada por Atalo Filadelfo sobre el monte Tmolus, en Asia Menor. El nombre actual de la antigua Filadelfia es Ala-Sheler, en Turquía. El apóstol Juan dirigió a esta iglesia una de las cartas a las siete iglesias de Asia: Éfeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardis, Filadelfia y Laodicea (Ap. 1:11; 3:7-13).

(2) Los nombres reales han sido cambiados en este artículo por nombres ficticios.

(3) Este libro llegó a mis manos a través de Salvador Medina, uno de los investigadores del grupo que coordino, al que se lo prestó un pastor de Jerez. Es el único trabajo escrito por un gitano evangélico sobre los orígenes de esta Iglesia y las vicisitudes padecidas por sus seguidores hasta entrados los 80. Hemos encontrado otro libro en Granada, cuyo autor es Alfredo Bautista, pero se hace sólo referencia a episodios extraordinarios de curación.

(4) Herbert, a quien conocí en 1994, me proporcionó un breve trabajo inédito en el que narraba los orígenes del evangelismo gitano en España y Andalucía. De ese trabajo y de largas charlas con él, he extraído parte de lo que se cuenta aquí.

(5) Según Jordán Pemán el artífice del milagro que desencadenó el movimiento fue el mismo Le Cossec, quien impuso las manos al hijo enfermo de tuberculosis de un gitano francés y le curó. Los primeros gitanos se bautizaron en Brest (1990: 9-10).

(6) El pastor holandés cuenta cómo Cataluña recibió inicialmente más misioneros que el resto de la Península, lo que ha influido en el mayor desarrollo del movimiento en el norte que en el sur peninsular: "Yo mismo he colaborado en la obra en Andalucía y he observado que aquí la obra no ha sido tan bien atendida como en Castilla y Cataluña".

(7) La glosolalia o don de lenguas consiste en emitir sonidos incomprensibles que van destinados a orar "en el Espíritu". Está basada en el descenso del Espíritu Santo que repartió "lenguas de fuego" sobre los presentes, relatado en Hechos 2:1-4.

(8) La creencia en la segunda venida de Cristo, que sólo salvará a su Iglesia, está inspirada en el Apocalipsis, Nuevo Testamento. No le dan fecha fija, contrariamente a los Testigos de Jehová.

(9) Los datos de este apartado han sido extraídos de dos fuentes: el texto escrito por el equipo de investigadores dirigidos por Juan Gamella, publicado en 1996 y citado en la bibliografía; y la información que para 1998 me han facilitado las secretarías de las iglesias evangélicas de Andalucía.

(10) Este cántico gitano se ha hecho muy famoso entre los gitanos evangélicos de toda España. A. Bautista lo recoge completo en su libro (1980: 72).

(11) Como explica E. Ardèvol, "el asociacionismo supone el compromiso individual de las personas y su colaboración dentro de un marco no exclusivamente gitano que supera en muchos casos el ámbito familiar, de tal modo que miembros de distintos linajes tienen que trabajar juntos para lograr unos objetivos comunes que van más allá de los intereses del grupo parental concreto" (1991 a: 24)

(12) Una de las citas bíblicas más repetidas en los cultos gitanos y en los escasos escritos de evangélicos es la que recoge 1.ª de Corintios 1: 25-29: "Lo necio del mundo escogió Dios, para avergonzar a los sabios, y lo débil del mundo escogió Dios para avergonzar a lo fuerte, y lo vil del mundo y lo menospreciado escogió Dios...".

**Bibliografía**

Anta Félez, J. L.: *Donde la pobreza es marginación. Un análisis entre gitanos*. Editorial Humanidades. Barcelona, 1994.

Ardèvol Piera, E.: "Dictamen sobre la cultura" (a) y "Dictamen sobre convivencia y relaciones interétnicas" (b). En *Estudio sociológico sobre la Comunidad Gitana en España. Marco teórico*. Asesoría de Programas y Servicios Sociales (P.A.S.S.), Madrid (Mimeo), 1991.

Cantón Delgado, M.: "Evangelismo gitano y creatividad religiosa: cómo se piensan los gitanos, cómo pensar la religión". *Antropología. Revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos*. Madrid, 1997. Número 14, págs. 45-72.

—— *Bautizados en fuego. Protestantismo, discursos de conversión y política en Guatemala (1989-1993)*. Plumsock Mesoamerican Studies y CIRMA. Vermont (USA) y Antigua (Guatemala), 1998 (a).

—— "El 'culto' gitano y los procesos de deslegitimación. Definiciones y competencias". *Actas del II Congreso Nacional de Religiosidad Popular*. Andújar (Jaén). En prensa. 1998 (b).

Fresno García, J. M.: "Dictamen sobre la articulación de la participación social y movimiento asociativo". En *Estudio sociológico sobre la Comunidad Gitana en España. Marco teórico*. Asesoría de Programas y Servicios Sociales (P.A.S.S.), Madrid, 1991.

Gamella, J. F.: *La población gitana en Andalucía. Un estudio exploratorio de sus condiciones de vida*. Consejería de Trabajo y Asuntos Sociales (Junta de Andalucía). Sevilla, 1996.

Hamilton, M. B.: "Religion and Rationality: Max Weber" y "The Protestant Ethic Debate". En *The Sociology of Religion. Theorethical and comparative perspectives*. Routledge. London, 1995. Págs.: 137-146 y 147-156.

Jiménez Ramírez, A.: *Llamamiento de Dios al pueblo gitano.* Talleres Gráficos de Anfra. Jerez de la Frontera, 1981.

Jordán Pemán, F.: *Los Aleluyas.* Secretariado Nacional Gitano. Madrid, 1990.

Kamsteeg, F.: "Pastor y discípulo, líderes y laicos entre los pentecostales de Arequipa". *Cristianismo y sociedad.* 1990, número 106, págs. 59-75.

Lagunas Arias, D.: "Notes sobre l'evangelisme gitano: una nova síntesi cultural". *Antropologies.* Barcelona, 1996. Número 6, págs. 60-67.

San Román, T. (Comp.): *Entre la marginación y el racismo. Reflexiones sobre la vida de los gitanos.* Alianza Universidad. Madrid, 1986.

—— *La diferencia inquietante. Viejas y nuevas estrategias culturales de los gitanos.* Siglo XXI. Madrid, 1997.

Weber, M.: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo.* Ed. Península. Barcelona, 1989.

Demófilo. Revista de cultura tradicional de Andalucía, núm. 30 (1999)

# EL MOVIMIENTO ASOCIATIVO GITANO: RETOS DE FUTURO

Luis CORTÉS TIRADO y
Humberto GARCÍA GONZÁLEZ

**Resumen**

*Con casi 30 años de existencia, el Movimiento Asociativo Gitano ha sido aún poco analizado y estudiado en España. El presente artículo es una aportación al necesario debate y reflexión sobre este Movimiento y su ineludible revisión y adaptación a las nuevas realidades y situaciones. Comenzando por una exposición general de la función del asociacionismo en el marco democrático, se adentra en el particular desarrollo del Movimiento Asociativo Gitano en España a través de una sucinta historia del mismo a lo largo de sus etapas fundamentales, que abarca desde los movimientos pro-gitanos de los años 60 hasta la actualidad. Tras analizar los límites y posibilidades de este Movimiento, el artículo plantea tres opciones de futuro: la de un movimiento tutelado por payos y/o intelectuales gitanos; la de un movimiento segregado que funcione sólo por y desde los propios gitanos; y, finalmente, la opción por un movimiento integrador –defendida por los autores–, donde payos y gitanos en una aportación conjunta, puedan encontrar el necesario clima de encuentro y de diálogo para conseguir ese difícil equilibrio entre la inserción social de la minoría gitana y el respeto a su irrenunciable identidad cultural.*

* * *

## Función del asociacionismo en el marco democrático

*El principio de asociación como base de la sociedad*

Toda sociedad para estructurarse y funcionar genera sus propias formas de organización. El estudio de las formas de organización social nos pone frente a las instituciones, como mecanismos que determinan la posición de los miembros en una sociedad y sus respectivos roles.

Básicamente podríamos distinguir dos tipos de instituciones: las que se originan en el parentesco y las que resultan de la libre asociación de los individuos. Las primeras se expresan en la familia nuclear y extensa, el linaje, el clan e incluso en la pequeña comunidad de una aldea.

Las otras serían las asociaciones libres que, por lo general, son sociedades cerradas, con un propósito definido, un objetivo común y un cuerpo de dirigentes que se ocupan de guiar a la institución hacia el logro de dicho objetivo (1).

Podemos afirmar, pues, que el principio de asociación entendido como la libre determinación de los individuos a agruparse en torno a un objetivo y de dotarse de los medios para conseguirlo, constituye, junto al de la familia, uno de los dos pilares fundamentales de la organización de las sociedades humanas.

*Su regulación y estructuración en el Estado de derecho*

A lo largo de la historia, las sociedades humanas han ido organizándose en función de las diferentes culturas, geografías, condiciones climáticas y evolución del pensamiento.

Ya en nuestros días, el surgimiento del Estado de derecho, entendido según Sánchez-Agesta como "la organización de un grupo social establemente asentado en un determinado territorio mediante un orden jurídico servido por un cuerpo de funcionarios y definido y garantizado por un poder jurídico, autónomo y centralizado, que tiende a realizar el bien común" (2), ha dado lugar a múltiples formas de asociacionismo, aunque todas ellas con el denominador común del acatamiento y respeto a ese orden jurídico establecido.

En concreto en España, cuya Constitución vigente define como "un Estado social y democrático de derecho, que propugna como valores superiores de su ordenamiento jurídico la libertad, la justicia, la igualdad y el pluralismo político" (3), y en el ámbito asociativo que nos ocupa (el del asociacionismo de tipo cultural o sociocultural), existe como marco jurídico de referencia para el libre ejercicio del derecho de asociación la Ley de Asociaciones 191/1964, de 24 de diciembre (BOE nº 311, de 28 de diciembre).

Ésta, ha ido modificándose y completándose con una serie de decretos y órdenes complementarias surgidas a raíz de la instauración de la democracia, el desarrollo de las autonomías y las consiguientes transferencias de competencias a éstas desde el poder central. Al margen de que dicho marco jurídico se haya quedado un tanto anticuado para la actual situación social española, hemos de referirnos necesariamente a él al ser el que tiene vigencia en la actualidad.

*Estado de bienestar versus sociedad civil*

Paralelamente a la evolución que ha ido sufriendo la organización jurídica de los Estados, ha existido inevitablemente una evolución social, fuente muchas veces de la propia evolución del derecho.

En este sentido, hemos de considerar la aparición del llamado "Estado de bienestar" como un factor determinante y que, si bien tiene antecedentes que vienen de muy lejos, se ha desarrollado extraordinariamente a partir de la Segunda Guerra Mundial en Europa Occidental.

Para lo que nos interesa, hay que subrayar con Josep Miralles que "se trata de un proceso en el cual se han abandonado en la práctica algunos elementos de la teoría

liberal del Estado: en efecto, el Estado ha dejado de ser «no intervencionista» y se ha considerado que era responsabilidad suya conseguir:

- una situación de plena ocupación.
- un sistema de seguridad social que cubriera la totalidad de la población.
- la generalización de un alto nivel de consumo y la garantía de un nivel de vida mínimo incluso para los más desfavorecidos" (4).

Si bien hay que subrayar el éxito relativo de este proceso ante los problemas que encontró (pobreza de los trabajadores, inseguridad ante los riesgos en la sociedad industrial, conflictividad laboral de los trabajadores...) hay que afirmar también que ha creado nuevos problemas (o ha potenciado algunos antiguos que se creían superados) que se expresan sobre todo en las nuevas formas de pobreza y exclusión social (paro, tercera edad, mendicidad...), así como en las contradicciones internas del propio proceso (a mayor oferta de servicios y prestaciones, mayor demanda de los mismos).

Ante esta situación se intentan encontrar nuevos caminos, nuevas formas de interacción que, sin renunciar a los avances experimentados desde el Estado de Bienestar, potencie la denominada sociedad civil. La multiplicación de asociaciones sin fin de lucro, el resurgimiento del voluntariado social y la preocupación por la participación del ciudadano en las distintas esferas de la vida pública, son otras tantas manifestaciones del papel protagonista que va tomando la sociedad civil, ante el colapso y la falta de eficacia de las instituciones del Estado, fuertemente mediatizadas por la burocracia.

Se intenta, pues, buscar alternativas que vengan a paliar de alguna manera las enormes contradicciones del sistema, y que, en palabras del autor anteriormente citado, ofrezcan "marcos de referencia de valores en los que caben proyectos concretos muy diferentes, que deberán aprender a poder funcionar conjuntamente en una sociedad muy intercomunicada y compleja. Estas matrices de valores habrán de tener en cuenta los grandes problemas que afectan a la supervivencia de toda la comunidad, ya que la cultura debe ser funcional a la vida: la supervivencia del Tercer Mundo, el mantenimiento de los equilibrios ecológicos necesarios para mantener la vida en el planeta, el necesario equilibrio entre el arraigo en la propia cultura particular y la necesaria mirada universal que permita la convivencia y el enriquecimiento mutuo de las culturas diferentes" (5).

### *El movimiento asociativo en el marco de la democracia*

Todo lo dicho hasta ahora, no tiene más sentido que el de contextualizar debidamente el papel del movimiento asociativo en la actualidad y entendido –como ya hemos citado anteriormente– en el ámbito que nos ocupa, es decir, en el surgimiento, desarrollo y articulación de asociaciones de carácter cultural o sociocultural.

Si el principio de libre asociación es un pilar básico de la sociedad, si dicho principio ha sido regulado y estructurado en el modelo de Estado que actualmente tenemos y si el citado modelo revela profundas carencias y contradicciones, parece lógi-

co pensar que *el propio movimiento asociativo puede y debe desempeñar un importante papel en la búsqueda de alternativas y soluciones* a las mencionadas carencias y contradicciones.

Tanto más, cuanto que nos movemos en un Estado que se define a sí mismo como social y democrático donde los poderes públicos deben "facilitar la participación de todos los ciudadanos en la vida política, económica, cultural y social" (6), y donde la ley debe regular por imperativo constitucional "la audiencia de los ciudadanos, directamente o a través de las organizaciones y asociaciones reconocidas por la ley, en el procedimiento de elaboración de las disposiciones administrativas que les afecten" (7). Es decir, se reconoce el derecho de los ciudadanos a participar y a ser consultados en aquellos asuntos que les afecten.

Y si bien hay que decir que se han logrado cotas bastante satisfactorias en lo que a participación en la vida política y económica se refiere (elecciones libres, acuerdos entre los sectores que participan en la vida económica, etc.), no podemos decir lo mismo en cuanto a la participación activa en la vida social y cultural.

*El movimiento asociativo, cauce de participación*

El movimiento asociativo puede cumplir de forma inmejorable una serie de funciones difícilmente alcanzables desde otras instancias de la sociedad, como son las de:

- Ser una auténtica escuela de aprendizaje de actitudes cívicas y democráticas.
- Potenciar la creatividad colectiva en la búsqueda de alternativas y soluciones a los problemas sociales anteriormente apuntados.
- Facilitar enormemente la creación de redes de comunicación y cauces de participación que permitan una mayor fluidez de la información y opinión de todos los ciudadanos en lo que respecta a problemas que les afectan.

Ahora bien, para ello deberá tener en cuenta cuáles son, de hecho, las motivaciones fundamentales que mueven a los ciudadanos a participar, algo que, a tenor de la escasa capacidad de convocatoria y de movilización social que se observa actualmente, no dice mucho en favor de las innumerables asociaciones de todo tipo, existentes en el territorio español. En síntesis, podemos agrupar estas motivaciones en tres grandes áreas:

- La necesidad, primera motivación

  No hay colectivo social que no se movilice ante la aparición de necesidades, sobre todo si éstas afectan a la supervivencia del propio grupo.

- La identidad, segunda motivación

  Ahora bien, un grupo social no sólo se mueve por esos intereses que hemos llamado de "necesidad" (básicamente de alimentación, vestido, cobijo, reproducción...), también puede y suele hacerlo cuando siente amenazada su propia iden-

tidad, su marco de referencia, su cuadro de características específicas que hace que sus componentes puedan identificarse, comunicarse y desenvolverse en un código común, aceptado y comprendido por todos (de ahí, el gran arraigo de lo que llamamos "tradiciones" y la dificultad que todo grupo humano tiene en abandonarlas).

- La solidaridad, tercera motivación

  Finalmente, podemos encontrar una tercera fuente de movilización y es la generada por lo que llamamos generalmente "valores humanos", ideas filosóficas, creencias religiosas, etc., y que tienen su expresión más usual en lo que llamamos la solidaridad humana, basada fundamentalmente en la capacidad del ser humano de salir de sí mismo, incluso de su propio grupo y de reconocer en "el otro" a su semejante, más allá de las diferencias físicas, sociales, económicas, ideológicas o de cualquier otra naturaleza. Y, a partir de ese reconocimiento, "consolidarse" con él, lo que significa participar en sus vivencias, sus "gracias" y sus "desgracias".

Todo lo dicho hasta ahora, puede aplicarse, con carácter general, a cualquier movimiento asociativo. Ahora bien, a nivel particular, existen peculiaridades propias en los procesos de los distintos colectivos y/o sectores sociales que no pueden abordarse de forma única y uniforme. Por ello intentaremos, en adelante, mirar este fenómeno desde la óptica de un sector social muy concreto, como es el de los gitanos, en tres momentos distintos: el ayer, el hoy y el mañana del denominado "Movimiento Asociativo Gitano".

## El Movimiento Asociativo y los Gitanos, en España

*Un poco de historia* (8)

- Los primeros pasos (movimientos pro-gitanos). 1958-1970

  El germen del movimiento asociativo gitano en España tiene lugar en la iniciativa oficial de la Iglesia católica en 1958, durante el Pontificado de Pío XII, que da lugar a la creación de los "estatutos fundacionales para la obra asistencial y moral en favor de los nómadas".

  Años más tarde, en septiembre de 1965, siendo Papa Pablo VI y en pleno desarrollo del Concilio Vaticano II, se celebra el I Congreso Internacional de Apostolado Gitano en la ciudad italiana de Pomezzia.

  Paralelamente a estos acontecimientos, tiene lugar en España el comienzo de una serie de experiencias de trabajo y la organización de una serie de convivencias (la primera en Barcelona, en 1964; la segunda en Madrid, en 1966; y la tercera en Sevilla, en 1967) y de peregrinaciones como la de Zaragoza, en 1968.

  Las experiencias iniciales, algo dispersas y fruto de iniciativas muy localizadas, se van organizando, dando lugar en Barcelona a la creación del primer Secreta-

riado Gitano, en 1966, y dos años más tarde, en octubre de 1968, al Secretariado Nacional de Apostolado Gitano, promovido por la Comisión de Migraciones de la Conferencia Episcopal Española, del que irán surgiendo distintos Secretariados Gitanos de ámbito diocesano. Estos secretariados desarrollarán en solitario diversas actuaciones con gitanos, hasta 1970.

- El inicio del Movimiento Asociativo Gitano. 1971-1978

Los 70 vienen caracterizados por el surgimiento de diversas asociaciones de carácter civil y aconfesional –muchos de cuyos promotores habían pertenecido a los Secretariados Gitanos–, dentro del proceso general de movilización social existente a raíz del largo proceso de agonía del régimen dictatorial de Franco y la posterior instauración de la democracia. Este surgimiento marca propiamente el inicio del Movimiento Asociativo Gitano.

Así, se constituyen, a nivel estatal:

· La Asociación de Desarrollo Gitano (1970/71).
· La Asociación Nacional Presencia Gitana (1972).
· La Asociación Española de Integración Gitana (1977).
· La Asociación Acción Social Gitana (1978) actualmente sin actividad.

- La etapa durante el Gobierno UCD. 1979-1982

Ya en democracia, y bajo el gobierno de la Unión de Centro Democrático, tienen lugar diversos hechos relevantes para el Movimiento Asociativo Gitano, entre los que destacamos los siguientes:

- La creación de la Comisión Interministerial para el estudio de los problemas que afectan a la comunidad gitana, primera respuesta por parte de la Administración a la problemática gitana. Dependiente de la entonces Dirección General de Desarrollo Comunitario del Ministerio de Cultura, obtuvo escasos resultados siendo en general inoperante e ineficaz, al tener un carácter meramente consultivo y carecer de presupuestos específicos para atender las diferentes problemáticas que se le planteaban.
- El desarrollo de la iniciativa de escolarización de niños y niñas gitanas por parte del Secretariado Nacional Gitano, a través de las Escuelas Puente, creadas y dirigidas específicamente a dicha población a partir de 1978.
- La aparición del Colectivo de Enseñantes con Gitanos, que surge como contestación a la política educativa de Escuelas Puente desarrollada por el Secretariado Nacional Gitano. Comienza en 1980 a celebrar unas jornadas anuales –las "Jornadas de Enseñantes con Gitanos"–, que se siguen celebrando en la actualidad.

- La organización por parte de Cáritas, en octubre de 1980, del Primer Simposio sobre los Gitanos en la Sociedad Española, de donde saldría el proyecto de creación de la Federación de Asociaciones Gitanas Españolas (F.A.G.E.), frustrado por la rivalidad y el deseo de protagonismo de las distintas entidades.
- La *Orden* de 22 de marzo de 1982, en la que se dictan "normas para la concesión de subvenciones a las organizaciones que trabajan con minorías étnicas", que da cierta estabilidad a las Asociaciones; y las Ordenanzas Municipales de las poblaciones de más de 50.000 habitantes –contra las que se levantarán las voces de muchas organizaciones gitanas–, que prohiben la venta ambulante afectando con ello a gran número de familias gitanas.

- La etapa durante el Gobierno PSOE 1982-1996

  La llegada al poder de un partido de izquierdas genera grandes expectativas entre los gitanos, en cuanto a gozar de una mayor atención desde el Gobierno a sus problemas. De hecho, es en esta etapa cuando se impulsan acciones específicas dirigidas a las comunidades gitanas y se crean diversos órganos de participación de carácter consultivo a los que tienen acceso las organizaciones gitanas, como veremos.

  El progresivo desarrollo de la política autonómica conlleva no sólo un fenómeno de descentralización y transferencia de competencias a las distintas Comunidades Autónomas, sino que trae asimismo consigo dos cosas: la *proliferación de asociaciones gitanas de ámbito local*; y un *proceso creciente del grado de autonomía de éstas* respecto a las de ámbito nacional.

  Como hechos más relevantes para el Movimiento Asociativo Gitano en este período, destacamos los siguientes:

  · Las Administraciones locales comienzan a interesarse por los problemas que viven las comunidades gitanas de su localidad/provincia, propiciando medios y personas aunque con más buena voluntad que conocimiento de la situación y capacitación técnica.

  · La publicación, en 1982, del *Libro Blanco "Los Gitanos Españoles"*, extracto de los datos más relevantes contenidos en un "Estudio sociológico sobre los gitanos españoles" promovido por el Secretariado Nacional de Apostolado Gitano y realizado por el Instituto de Sociología Aplicada de Madrid, primero y único que se ha hecho globalmente sobre la población gitana española.

  · Se crea en 1983, a iniciativa del Secretariado Nacional Gitano, la Asociación Secretariado General Gitano, ante la necesidad de poseer una cobertura jurídica que permitiese tener contratados a los maestros de las Escuelas Puente. Dicha asociación se irá implicando progresivamente en otras áreas de intervención social, además de la específicamente educativa.

- El surgimiento, en 1984, de la primera federación de asociaciones gitanas: la Federación Gallega de Asociaciones de Promoción Gitana, a raíz de un estudio realizado en dicha Comunidad Autónoma.
- La celebración, también en 1984, de las Primeras Jornadas socialistas sobre la problemática del Pueblo Gitano, como signo de la creciente preocupación que el tema despertaba en el ámbito de la política.
- El día 3 de octubre de 1985, el Congreso de los Diputados aprueba una Proposición no de ley presentada por el Grupo Parlamentario Socialista acordando la creación de un Órgano Administrativo para llevar a cabo Programas de Desarrollo del Pueblo Gitano y la contemplación en los presupuestos del año 86 de las partidas necesarias para la puesta en marcha de un Plan de Desarrollo Gitano.
- La creación de la Unión Romaní en el año 1986, promovida por el entonces eurodiputado por el Partido Socialista, Juan de Dios Ramírez Heredia, que constituye un nuevo intento –que tampoco prosperaría– de aglutinar a nivel estatal a todas las asociaciones que trabajan con gitanos.
- La creación de la Comisión Cívica contra el Racismo, en julio de 1986, a raíz de los sucesos ocurridos en Martos (Jaén). Dicha Comisión organizó una manifestación en Madrid (el 28 de julio), en la que por primera vez colaboraron todas las Asociaciones Gitanas de ámbito estatal y numerosas de ámbito local, que finalizó con la lectura de un manifiesto común contra el racismo.
- La aparición, en diciembre de 1986, del periódico quincenal *Nevipens Romaní*, que nace con la pretensión de servir de órgano de expresión de los problemas e inquietudes de los gitanos, que poco a poco se va consolidando y adquiere una amplia difusión.
- La progresiva desaparición de las Escuelas Puente, con la entrada en vigor de la L.O.D.E. en 1986, que obliga a los centros públicos a escolarizar a todos los niños sin distinción.
- La puesta en marcha del Programa de Desarrollo Gitano en 1988, en cumplimiento de la proposición no de ley aprobada en el 85, desde la Dirección General de Acción Social del entonces Ministerio de Asuntos Sociales.
- La convocatoria de subvenciones con cargo a la asignación tributaria del I.R.P.F., que desde 1989 contempla la posibilidad de subvencionar programas para el pueblo gitano, realizados por entidades sin fin de lucro.
- La celebración, en 1993, del I Congreso Nacional "Los Gitanos en la Historia y la Cultura" en Granada, hito importante en la historia reciente de la Comunidad Gitana Española.
- La celebración del I Congreso Gitano de la Unión Europea en Sevilla, en mayo de 1994, cuyos objetivos fueron: el desarrollo de la escolarización infantil, el

análisis de las políticas sociales europeas y de los programas de libertades públicas y derechos de las minorías.

- Asimismo se crean durante este período la Comisión Consultiva (para Federaciones Gitanas de ámbito autonómico y Asociaciones de ámbito estatal), la Comisión Paritaria (donde están representantes de Asociaciones y Federaciones, de distintos Ministerios, Comunidades Autónomas y de la F.E.M.P.) y la Comisión Representativa de ONGs (para la determinación de prioridades en las subvenciones del I.R.P.F., y a la que asisten dos representantes del Movimiento Asociativo Gitano), como órganos de consulta y participación del movimiento asociativo en la determinación de criterios y prioridades de actuación.
- Es en esta etapa donde se crean la mayor parte de las Asociaciones de Mujeres Gitanas, lo que da un nuevo impulso al papel y a la figura de la mujer gitana, tanto dentro como fuera de su propio ámbito cultural.
- El surgimiento de un nuevo fenómeno, como es el de la presencia cada vez más numerosa de inmigrantes en nuestro país, entre los que se encuentran *grupos gitanos procedentes de países extranjeros,* sobre todo de Europa del Este, fruto del proceso de integración de España en la Unión Europea. Y, junto a ello, la comunicación y el intercambio cada vez mayor entre gitanos españoles y de otros países europeos, favorecido por la realización de los distintos Programas Europeos (Sócrates, Horizon, Íntegra...).

Como hemos dicho, también durante este periodo se va desarrollando de forma diversa en cada Autonomía el proyecto de descentralización y transferencia de competencias a las distintas Comunidades. En lo que a Andalucía se refiere, podemos destacar los siguientes aspectos por su influencia en el desarrollo del Movimiento Asociativo Gitano Andaluz:

- La realización de un estudio sobre "Las condiciones de vida de los gitanos en Andalucía", realizado por EDIS en 1984.
- La creación de la *Secretaría de Estudios y Aplicaciones para la Comunidad Gitana,* en 1985, dentro de la entonces Consejería de Trabajo y Seguridad Social.
- La aprobación del Plan Andaluz para la Comunidad Gitana, en 1987, que si bien despertó grandes expectativas, no obtuvo los resultados esperados al no disponer de presupuestos específicos, salvo en algunos programas. No obstante, obtuvo algunos logros y, en lo que al Movimiento Asociativo se refiere, propició a través del Programa de Potenciación del Asociacionismo la formalización legal de numerosas asociaciones gitanas, aunque con escasa "realidad asociativa" detrás.
- La puesta en marcha del Programa de Apoyo a la Escolarización Infantil Gitana, también en 1987, supuso una de las iniciativas más significativas tanto por

la dotación económica con la que contaba desde la Consejería de Trabajo, como por la novedad que supuso la incorporación de muchos gitanos –como "monitores de seguimiento escolar"– a las tareas de escolarización de sus niños. Promovido desde la Secretaría, fue desarrollado en un primer momento desde las Asociaciones Gitanas y, más tarde, desde la F.A.R.A.

- La creación de la Federación de Asociaciones Romaníes Andaluzas (F.A.R.A.), en julio de 1988, apoyada desde la Secretaría citada y fundada por 20 Asociaciones pertenecientes a las 8 provincias andaluzas.
- La inauguración del Centro Sociocultural Gitano Andaluz en Granada, a finales de 1989, iniciativa contemplada en el Plan dentro del Programa de Creación de Centros para la Comunidad Gitana. Fue la primera institución que una Administración pública creó en España con el propósito de contribuir a la promoción social y cultural de la comunidad gitana (en este caso andaluza). Se contemplaba la creación de otro en Sevilla, que nunca se llevó a cabo.
- Los sucesos de Mancha Real (Jaén), en 1991, primer gran reto que hubo de afrontar la FARA como organización frente a actitudes racistas en Andalucía, y que contó con el apoyo de numerosas organizaciones gitanas de todo el Estado. Y, en menor medida, los de Loja, en 1992.
- La realización del estudio sobre *La Población Gitana en Andalucía,* un estudio exploratorio de sus condiciones de vida, llevado a cabo por la Universidad de Granada para la Consejería de Asuntos Sociales a lo largo de 1994-95 y finalmente publicado en 1996.

– El presente: bajo los Gobiernos PP- PSOE 1996-1998

El cambio en el Gobierno tras las últimas elecciones trajo asimismo nuevas expectativas en torno a qué cambios introduciría en la política un partido de derechas en lo que respecta a los gitanos y a su Movimiento Asociativo. Sobre todo en Andalucía, donde el Partido Socialista conseguía mantenerse en el Gobierno de la Comunidad Autónoma.

Lo cierto es que las incertidumbres –en algunos casos temores– generadas por la nueva situación política en el Movimiento Asociativo Gitano pronto se despejaron. El mantenimiento de las personas al frente de la Dirección General de Acción Social (ahora, también, del Menor y de la Familia) de quien depende directamente el Programa de Desarrollo Gitano, pronto se vio que iba a significar un "mantenimiento" de la política desarrollada hasta entonces con los gitanos. De hecho, poco o nada ha cambiado la situación respecto a la etapa anterior.

Como hechos significativos podemos señalar, no obstante:

- El aumento de la presencia de grupos gitanos extranjeros en nuestro país, con lo que significa de nuevo reto para el Movimiento Asociativo Gitano en España.

- La celebración del I Congreso Europeo de la Juventud Gitana, en noviembre de 1997, que en su introducción manifiesta que "nos da la oportunidad para que los jóvenes romá podamos expresar nuestras inquietudes, compartir nuestras experiencias y tratar de encontrar vías comunes de actuación para defender la cultura romaní, mejorar las condiciones de vida de nuestra gente y para la puesta en marcha de programas eficaces de lucha contra el analfabetismo y la falta de formación".

En lo que se refiere a Andalucía, podemos resaltar lo siguiente:

- La diversificación y el aumento progresivo del número de Asociaciones Gitanas. La F.A.R.A. cuenta en la actualidad –según el último número de su revista *Veda Kalí*– con 44 asociaciones federadas, entre las que hay asociaciones culturales, de desarrollo, de convivencia, de mujeres, de jóvenes...
- La aprobación del Plan Integral para la Comunidad Gitana de Andalucía, que quiere ser un nuevo impulso a la atención específica a la Comunidad Gitana de Andalucía. Entre sus objetivos generales, se encuentra el de "desarrollar estrategias de actuación encaminadas a la promoción integral de la comunidad gitana andaluza así como a la prevención, tratamiento y eliminación de las causas que conducen a la marginación de un importante sector de este colectivo".

*Situación actual del Movimiento Asociativo Gitano: límites y posibilidades*

Con la perspectiva que nos puede dar el ya más que significativo período de unos 30 años de caminar del Movimiento Asociativo Gitano, es un buen momento para intentar hacer un análisis que, junto a otros que puedan hacerse, nos ayude a realizar una radiografía aproximada del "estado de salud" del mismo.

Del breve repaso histórico realizado en el punto anterior, existen una serie de elementos que nos parece importante resaltar, a modo de síntesis de contrarios:

a) Si bien el Movimiento Asociativo Gitano tiene su origen o "pre-historia" en movimientos "pro-gitanos" nacidos desde sectores no gitanos y al amparo fundamentalmente de la iglesia católica, éste se ha ido emancipando hasta conseguir en la actualidad que las organizaciones sean en su mayoría asociaciones gitanas, dirigidas por gitanos, aunque aún bastante dependientes, en lo que al trabajo técnico se refiere, de la aportación de los payos.

b) La fuerte proliferación de organizaciones gitanas a lo largo y ancho de todo el Estado, no se ha visto acompañada de una capacidad real de reivindicación y de presión a los poderes públicos, existiendo en la actualidad una fuerte dependencia económica (los presupuestos de las organizaciones gitanas dependen casi exclusivamente, cuando no totalmente de las subvenciones públicas) e institucional (los "asuntos gitanos" siguen incluidos en ese cajón de sastre denominado "Asuntos Sociales") que tiende a hacerse crónica.

c) A pesar de los varios intentos de cristalizar el Movimiento en una gran Confederación (iniciados ya con la FAGE en 1980, seguidos por la Unión Romaní en 1986 y otros posteriores intentos de unificación de las distintas Federaciones Autonómicas), el fuerte incremento del número de asociaciones no se ha visto acompañado de una dinámica de "unidad" en lo que a organización y acción se refiere, existiendo casos en los que han surgido nuevas Asociaciones y Federaciones fruto de las disensiones y divisiones entre grupos o familias gitanas.

d) A pesar del impulso vivido por el Movimiento Asociativo Gitano, sobre todo en la etapa de gobierno socialista (1982-1996), éste parece haber entrado en una dinámica rutinaria, donde no se perciben especiales movimientos de "cambio" o renovación (los líderes de antes siguen siendo los mismos ahora, con escasísimas incorporaciones, y éstas, en el ámbito de lo que podríamos denominar la élite del Movimiento).

e) El nuevo fenómeno de la inmigración está afectando ya de manera considerable al Movimiento Asociativo Gitano, no sólo por el efecto que pueda tener al desplazar la atención social hacia otras minorías étnicas, sino también por la influencia que puede tener la llegada de gitanos extranjeros (ya presentes de modo significativo en algunas ciudades) a nuestro país.

Como es lógico, esta evolución habida a lo largo de los años ha sido fruto, tanto en sus rasgos positivos como en los negativos, de aportaciones de muy diversa índole. Nos limitaremos a señalar las que consideramos como más determinantes, ya sea como limitaciones, o como posibilidades que, desde el presente, pueden influir –y, de hecho, influyen– en el futuro desarrollo y consolidación del Movimiento:

– Límites externos:

*Unos estereotipos y prejuicios seculares*

Que la historia pasada es algo que influye de manera determinante en el momento presente es innegable. Aceptar por tanto como punto de partida el "contencioso histórico" existente entre gitanos y no gitanos, es imprescindible si queremos llegar a comprender una determinada evolución de los acontecimientos, en nuestro caso, del Movimiento Asociativo Gitano. Los estereotipos y prejuicios, forjados a lo largo de siglos, que existen sobre los gitanos en la sociedad mayoritaria han sido y siguen siendo un considerable "lastre" para un crecimiento y fortalecimiento de dicho Movimiento. Ello generó en los inicios de su existencia la más que probable actitud "paternalista" de muchos de los que bienintencionadamente se esforzaron en abordar la difícil situación –dramática en muchos casos– en la que vivían muchos gitanos.

*Un modelo asociativo obsoleto e impuesto*

En su actual configuración y desarrollo, el movimiento asociativo se ha visto obligado de alguna manera a aceptar los procesos de *legalización* y reconocimiento formal de las asociaciones, lo que supone aceptar un determinado modelo, ya de por sí obsoleto y acuñado en otra cultura, con las inevitables contradicciones que ello conlleva.

Esto que en sí no tiene por qué suponer una limitación insalvable (de hecho podría dar lugar a iniciativas de *apropiación cultural* en lugar de procesos de *aculturación*) (9) ha contribuido de hecho a generar conductas y hábitos que ponen el acento más en las formas que en el fondo, más en la imagen que en los resultados, con los consiguientes efectos perversos que ello conlleva.

*Unas deficientes políticas sociales*

Por otro lado, las políticas sociales desarrolladas con sectores específicos de población como los gitanos han sido muchas veces fruto más de la buena voluntad que de unas políticas seriamente diseñadas y aplicadas.

Promover la creación indiscriminada de entidades "legalmente constituidas" sin atender a un proceso previo de educación y fomento de valores *asociativos,* inyectar a éstas más recursos de los que razonablemente pueden gestionar (en función de su tamaño y capacitación), etc., son distintas maneras de responder a una realidad social –a veces inconscientemente o con la mejor intención– que no sólo no ayudan al crecimiento sino que suponen a veces unos límites que llegan a ser insalvables. Máxime en un caso como éste, donde se trata de una comunidad cuya estructura social y organizativa tradicional tiene poco que ver con los valores asociativos y democráticos de la sociedad paya.

*Una instrumentalización y manipulación políticas*

A los límites antes señalados hay que añadir uno más. Me refiero a los distintos intentos de manipulación de las asociaciones desde otras instancias –principalmente políticas– que hacen muchas veces que el ritmo de desarrollo y crecimiento del Movimiento no sea *natural* y se vea forzado a tomar determinadas posturas y líneas que no se hubieran tomado de no mediar esa manipulación.

Actuaciones como las de impulsar la creación de asociaciones o federaciones buscando la rentabilidad electoral, prescindiendo de las características culturales propias de sus destinatarios o de las consecuencias que puede tener dicha medida sobre los mismos, y aprovechándose en muchos casos de su escasa formación, es además de irresponsable, inmoral.

– Límites internos:

*Una identidad históricamente construida frente al payo*

Si externamente existen prejuicios seculares hacia los gitanos, no es menos cierto que, internamente, también los gitanos tienen prejuicios hacia los payos. La experiencia histórica –plagada frecuentemente de abusos e injusticias hacia esta minoría– ha propiciado la creación de un rasgo identitario resistente en los gitanos, que la antropóloga Teresa San Román define como una identidad históricamente construida frente al payo. De manera que éstos han llegado a considerar que sólo se es gitano en la medida en que uno está *contra* el payo.

Lo que suele ser común en cualquier afirmación identitaria –la *confrontación* con el otro diferente– ha derivado en *enfrentamiento* y rechazo a todo lo que venga de ese otro. Sólo así pueden comprenderse determinadas resistencias a ciertos elementos de la cultura mayoritaria (como puede ser el fenómeno de la escolarización, por ejemplo) o algunas actitudes de rechazo sistemático a toda aportación que pueda venir de los no gitanos (como p.e. ciertas *fijaciones* que propugnan que las actuaciones con gitanos deben realizarse sólo *por* y *desde* los propios gitanos).

*Una crisis cultural sin precedentes*

Los procesos de marginación y exclusión al que han sido sometidos los gitanos han favorecido la generación de una grave crisis cultural. Si hasta ahora los gitanos pudieron ir haciendo frente a los distintos intentos de *aniquilación cultural* (a veces de aniquilación física también) de manera más o menos exitosa, la actual situación social, económica y cultural de las sociedades desarrolladas los pone frente a un auténtico riesgo de *desintegración cultural.*

Los mecanismos apabullantes de una sociedad fuertemente competitiva, la ideología neoliberal subyacente a los actuales procesos de crecimiento económico y el consiguiente ensanchamiento del abismo que separa a ricos y pobres, o los nuevos fenómenos de inmigración desde países del Tercer Mundo, pone a los gitanos –o al menos a la gran mayoría de ellos– en una situación de desventaja social que afecta gravemente no únicamente a sus posibilidades de consecución de un mínimo nivel de bienestar, sino a su propia supervivencia como cultura, al no tener ésta recursos adecuados y suficientes para defenderse de dicha presión exterior.

*Una existencia de intereses particulares y de caciquismo*

Por otro lado, dentro del Movimiento Asociativo Gitano, han venido actuando nuevos líderes surgidos del mismo. Algunos de ellos, en vez de poner sus conocimientos al servicio de la estructura comunitaria de poder, para ayudarla a so-

lucionar los problemas comunes y orientar su cambio evolutivo, han utilizado muchas veces sus conocimientos para hacerse de un poder efectivo, excluyente del tradicional, cuando carecían de un apoyo interno suficiente.

Se ha entrado así en la trampa de los falsos liderazgos y el llamado *gobierno indirecto*, que en ocasiones ha ayudado más bien a alentar procesos aculturativos en lugar de evaluar las posibilidades de apropiación cultural de elementos de la cultura a la que se ha tenido acceso. Este falso poder no sólo se ha dado en nuevos líderes. Entran también en esta categoría algunos casos de jefes tradicionales corrompidos.

Para desenmascarar muchas de estas posturas habría que observar detenidamente qué intereses se han sacrificado al final de aquellas situaciones extremas que no permiten la ambigüedad, como pueden ser el rápido enriquecimiento de alguno de estos líderes o la no manifestación concreta de interés ni respeto por los valores culturales de su pueblo.

*Una falta de formación*

Es este unos de los límites más patentes del fenómeno asociativo gitano. La falta de dominio de los códigos e instrumentos básicos de la cultura dominante en general y de lo que supone una asociación en particular (que, como ya expusimos, es preciso que posean un propósito definido, un objetivo común y un cuerpo de dirigentes que faciliten la consecución del objetivo) hace que sea extremadamente difícil el buen funcionamiento de las mismas.

Evidentemente, es este un límite perfectamente superable, aunque para ello ha de contarse necesariamente con una voluntad de los miembros de dichos colectivos, algo con lo que, desgraciadamente, no siempre se cuenta.

***Posibilidades***

A pesar de los límites –tanto externos como internos– descritos, existen también una serie de posibilidades que pueden abrir nuevos caminos de consolidación y fortalecimiento del Movimiento Asociativo Gitano.

*El relevo: generaciones más integradas y mejor formadas*

La aparición de generaciones de jóvenes con un mejor nivel de formación e inserción en la sociedad dominante, favorece sin duda la potenciación y el crecimiento del Movimiento Asociativo.

Aparecen ya de modo significativo Asociaciones de Jóvenes Gitanos. Vienen empujando fuerte y, aunque habrán de resolver cómo lograr un mayor grado de

autonomía respecto a las de adultos sin por ello renunciar a la propia cultura, es innegable su gran potencial renovador para un futuro próximo.

*Una plataforma de difusión de la propia cultura*

Las asociaciones pueden convertirse en el principal vehículo de transmisión interna de la cultura entre los propios gitanos. No sólo en un sentido de *consumismo cultural*, sino en el sentido de toma de conciencia, reflexión y experimentación de la misma.

Y esto es así, porque toda cultura se transmite en un contexto colectivo, de participación (algo inherente al concepto mismo de asociación) y no desde *santuarios intelectuales* de pretendidos sabios elitistas.

Pero, además de esta función de difusión interna, está también la de difusión externa de esta cultura, la de darla a conocer en sus riquezas y aportaciones –pasadas y presentes– tanto a la cultura española en general como a la andaluza en particular. Ello contribuirá sin duda a reducir los prejuicios y desconfianzas existentes en grandes sectores de la sociedad mayoritaria.

*Un lugar de creación y recuperación de cultura*

En la medida en que las asociaciones cumplan esa función de divulgación interna de la cultura, dan pie a una nueva posibilidad: la recreación colectiva de ésta. Así, ya no se necesitarán *entendidos* que vengan a contarles en qué consiste su cultura o cuáles son realmente sus valores, sino que serán las propias personas que la viven (ahora conscientemente) quienes irán haciendo el proceso selectivo necesario de qué valores mantener, cuáles potenciar, cuáles desechar y cuáles incorporar de los que se reciben del entorno cultural inmediato. Será, pues, una labor conjunta donde cada uno es protagonista y juega su papel y donde los que tengan un mayor nivel de formación pongan sencillamente su capacitación al servicio de los intereses comunes.

En este aspecto, juegan un especial papel las Asociaciones de Mujeres Gitanas, ya que han sido ellas las principales transmisoras culturales en la cultura tradicional y, por tanto, pueden seguir siéndolo, sólo que cambiando el modo de hacerlo (antes en casa, ahora también desde la asociación).

*Un instrumento de presión y reivindicación*

Señalábamos como uno de los elementos significativos en nuestro análisis del Movimiento, el de su escasa capacidad reivindicativa y de presión.

A pesar de ello, las Asociaciones son, hoy por hoy en nuestras sociedades, un instrumento fundamental de presión y reivindicación para la consecución de de-

terminados objetivos. Ahora bien, para serlo necesita de una cualidad fundamental: la participación activa y el respaldo de lo que suele denominarse como *las bases*. Lo que quiere decir que el Movimiento, si quiere llegar a tener un poder real de presión y reivindicación social, tendrá que lograr aumentar significativamente la participación e implicación –real, no formal– en las Asociaciones de un número de gitanos cada vez mayor.

Ello supone, paralelamente, una drástica reducción de las fuertes dependencias económicas e institucionales de las que hablábamos también al inicio de este análisis de la situación actual.

*La unidad de los gitanos*

Si hasta un determinado momento la única posibilidad de unión de los gitanos era a través de las instituciones originadas en el parentesco –a través del entendimiento entre las distintas familias o clanes–, la irrupción del hecho asociativo en el mundo gitano hace posible la creación de nuevas vías para lograr esa unidad. A nadie se le oculta que, en el momento actual esto suena más bien a música celestial, no sólo por las interferencias de las instituciones de parentesco en las de libre asociación, sino por el cúmulo de limitaciones antes descrito.

No obstante, creo que existen razonablemente fundadas esperanzas para el logro de esa unidad, en la medida en que vayan quedando atrás determinados talantes y actitudes y se vaya superando en las nuevas generaciones el obstáculo de la formación.

*Un lugar de encuentro e intercambio con el payo*

Una de las principales aportaciones que el Movimiento Asociativo Gitano puede hacer a esta sociedad es la de ofrecer modelos de convivencia entre gitanos y no gitanos que muestren que el trabajo y la colaboración entre personas de diferente raza, etnia, cultura, pueblo o nación es posible no sólo como utopía de referencia, sino como realidad concreta en las relaciones diarias entre personas, grupos, barrios o pueblos donde nos encontremos.

Es contradictorio que se pretenda reivindicar desde las organizaciones gitanas –de puertas afuera– una igualdad de derechos con el payo, mientras –de puertas adentro– se *penaliza* (y en algún caso, incluso se prohibe) la participación de los payos en dichas organizaciones.

Ahora bien, ¿cómo superar los límites para alcanzar las posibilidades?

**Retos de futuro**

Llegados a este punto, hemos de preguntarnos entonces si es posible la consolidación y el fortalecimiento de un Movimiento Asociativo Gitano.

Surgen aquí opiniones y planteamientos para todos los gustos, que en un primer acercamiento podríamos encuadrar en la de los que sencillamente piensan que es imposible y la de los que, aun admitiendo la dificultad del proceso, consideramos viable el proceso y por lo tanto posible.

Situarse en la primera de las posibilidades nos llevaría a un callejón sin salida y a tener que admitir determinadas *incapacidades* del colectivo gitano que podrían fácilmente llevarnos a posturas sutilmente discriminadoras, cuando no abiertamente racistas y, por tanto, difícilmente defendibles a las puertas del siglo XXI.

Pero ello no significa que entre aquellos que nos situamos en la segunda posibilidad haya unanimidad de criterios. Hay, también aquí, opiniones e ideas muy diversas.

Por nuestra parte, y considerando dos factores fundamentales como son *quiénes* integran o deben integrar el movimiento –es decir los "sujetos"– y *qué hacen* o deben hacer en el mismo –o sea su "participación"–, resumiríamos las diferentes posturas en tres grandes bloques: la de los que opinan que el movimiento asociativo gitano es posible...

*Sólo bajo la tutela de los payos y/o intelectuales gitanos:*
*La opción por un movimiento «tutelado».*

Es esta una opinión muy extendida y frecuente, sobre todo en el mundo payo y según la cual las asociaciones gitanas nunca funcionarán si no es de la mano de payos y/o gitanos *preparados.*

Aun cuando la formación sea un factor determinante en la eficacia y consolidación de un movimiento y –ya lo hemos dicho– probablemente sea una de las mayores carencias del movimiento asociativo gitano en la actualidad, no por ello se debe condicionar la existencia del mismo a una labor de tutela y dirigismo por parte de aquellos que poseen dicha formación.

En el fondo de esta opinión late al parecer una cierta actitud propia del despotismo ilustrado ("todo por el pueblo pero sin el pueblo") y que se concretaría en algo que podríamos llamar *neopaternalismo profesional,* ya que cifra el éxito del movimiento en poner a éste en manos de los *entendidos* de aquellos que *saben* y que pueden solucionarnos los problemas.

Surge con ello un campo abonado para la aparición de actitudes, a las que ya hemos aludido, de caciquismo, manipulación, servilismo y falsos liderazgos, tanto desde dentro como desde fuera del colectivo gitano.

Admitir la capacidad de todo miembro del colectivo para detectar cuáles son sus problemas, sus necesidades y sus prioridades, de expresarlas y de buscar soluciones, sea cual sea su nivel de formación o preparación es algo inherente a la esencia misma de un movimiento asociativo, y que no puede ni debe delegarse en manos de sabios y entendidos.

Ello, sin embargo, no elimina ni sustituye –como veremos más adelante– la aportación de aquellos miembros cualificados en algún área o saber específico, aunque dicha aportación deba hacerse desde el lugar y con la actitud apropiadas.

*Sólo por y desde los propios gitanos: La opción por un movimiento «segregado»*

Si la opinión anterior es más común encontrarla entre los payos, ésta suele ser más frecuente en el colectivo gitano. Y no sin razón; siglos de marginación y olvido, persecuciones e intentos de integración forzada tienen necesariamente sus secuelas, que hoy podemos detectar en esas actitudes de desconfianza radical, reivindicación de un legítimo protagonismo e intentos de afirmación frente a una sociedad mayoritaria percibida como una amenaza.

Ahora bien, lo anterior no puede llevarnos sin más a adoptar posturas cerradas que, ignorando las manos que se ofrecen desde la otra orilla, hagan imposible la construcción de puentes entre ambas culturas. Pues no debemos olvidar que de lo que se trata –al menos así se contempla en la mayoría de las declaraciones públicas y estatutarias de las asociaciones gitanas– es de conseguir la equiparación de las posibilidades de un miembro del colectivo gitano (en cuanto a nivel de vida, posibilidades laborales, educativas, sanitarias y de expresión de la propia cultura) con las de cualquier otro ciudadano del Estado español.

Estas posturas cerradas no sólo impiden el logro de esa pretendida equiparación, sino que con frecuencia generan el reforzamiento de estereotipos tradicionales sobre el gitano y la proliferación de actitudes racistas y discriminatorias que en nada ayudan a la consecución de los fines expuestos anteriormente.

Defender esta opinión, lleva –a nuestro juicio– a lo que podríamos denominar un *aislacionismo cultural* que, en lugar de potenciar y reavivar la propia cultura, la conduce hacia un callejón sin salida al final del cual no se encuentra sino su desaparición como etnia diferenciada.

*Juntos, payos y gitanos, en una aportación conjunta: La opción por un movimiento «integrador».*

Postura que parte de la premisa de que es posible trabajar juntos y que supone:

– Un enfoque: el del "diálogo intercultural"

  Situarnos en esta óptica es situarnos en la perspectiva que señalábamos al principio (cfr. Apdo. 1.2) de que en un Estado de derecho la existencia de un movimiento asociativo implica necesariamente la referencia a un marco jurídico. Marco que, al estar hecho por y desde la visión de los payos, necesita de la aportación de éstos para ser modificado y flexibilizado.

Pero es también situarse en la óptica de los que viven y deben ser los principales sujetos activos del Movimiento –los gitanos–, para tener en cuenta su peculiar manera de entender y construir dicha forma de organización social.

De esta manera, y con esta actitud dialogante será posible ir descubriendo conjuntamente los límites y las posibilidades de una estructura como es la asociativa que, por tener que adaptarse a las diferentes situaciones y sujetos que la componen debe ser viva y cambiante.

– Unas bases para el diálogo: la aceptación de la realidad

Ahora bien, para establecer este diálogo intercultural que permita la consolidación de un auténtico Movimiento Asociativo Gitano, sin tener por ello que situarse al margen de la sociedad mayoritaria ni renunciar a aspectos considerados como parte esencial de la propia cultura, es preciso establecer unas bases que, en nuestra opinión, no pueden ser otras que las derivadas de una atenta observación y posterior aceptación de la realidad ante la que nos encontramos, y que podríamos resumir en las siguientes:

· *El diálogo sólo es posible entre iguales, pero en la realidad social en que vivimos impera la desigualdad.*

Esto implica que aquellos que quieran tomar parte en el movimiento deben realizar un enorme esfuerzo para encontrar y crear espacios donde se superen las desigualdades existentes y todos puedan sentirse escuchados y respetados.

· *A mayor formación, mayor posibilidad de diálogo, pero la formación actual en las bases del movimiento es, en general, baja o muy baja.*

Es aquí donde la aportación de los no gitanos y de algunos gitanos (desgraciadamente pocos, aún) formados encuentra su sentido. Ya dijimos anteriormente (cfr. Apdo. 3.1) que el hecho de que todos los miembros del movimiento puedan y deban aportar sus opiniones no elimina ni sustituye la aportación de personas cualificadas en determinados campos.

Pero esta aportación debe hacerse desde lo expuesto en el apartado anterior –entre iguales–, y nunca desde posiciones de privilegio y superioridad que generalmente llevan al rechazo y la descalificación por parte de aquellos que no poseen el mismo nivel de formación o cualificación.

· *Dialogar supone buscar entre todos lo mejor para todos, pero tendemos a buscar entre unos pocos lo mejor para nosotros.*

Es fácil encontrarnos con colectivos payos (a veces barrios o pueblos enteros) que no pretenden más que el colectivo gitano se adapte a *lo nuestro,* que es lo

bueno. Y también es frecuente observar como muchas asociaciones nacen o han nacido y se mantienen al servicio de "mi pequeño grupo familiar o de amigos que piensan como yo".

· *Para dialogar es necesaria la confianza, pero la realidad es que no confiamos ni en nuestra propia sombra.*

Eliminar desconfianzas es quizá uno de los principales retos para conseguir la necesaria cohesión y unificación que propicie el diálogo.

Algo a realizar no sólo entre payos y gitanos, sino también entre los propios gitanos, y que no se consigue sino dando esa confianza en situaciones y hechos concretos a pesar del riesgo que en muchas ocasiones ello pueda conllevar.

Sentadas esas bases, ¿cuáles podrían ser entonces las principales aportaciones al movimiento desde ambas partes? Propondríamos las siguientes:

– Una aportación de los no gitanos:

· *La flexibilidad normativa (reforma de la ley)*

Se trata de tomar conciencia de la necesidad de reformar un marco jurídico que, además de haber sido redactado y aprobado bajo la dictadura franquista (época en la que estaba en vigor la llamada "ley de vagos y maleantes") no tiene en cuenta la actual situación social, nacional e internacional, que nada o muy poco tiene que ver con la que existía cuando dicha ley entró en vigor.

Y no sólo tomar conciencia sino empezar a movilizar a amplios sectores de población para conseguirlo.

· *Información (presentar opciones)*

La necesaria labor de acercamiento a los colectivos gitanos marginados de las posibilidades y recursos que la sociedad mayoritaria ofrece, de forma que éste pueda estar informado y así poder optar de la manera más libre posible.

· *Formación (estimular la conciencia crítica)*

De nada sirve la información si no va acompañada de un proceso de sensibilización y estimulación de la conciencia crítica frente a las distintas opciones que se ofrecen. Esto supone generar procesos de formación que permitan acceder a este nivel de conciencia sin el cual optar por determinadas posibilidades se convierte en un mero dejarse llevar por aquello que esté de moda, que supuestamente es lo mejor, o que la publicidad hábilmente haga creer que necesitamos.

– Una aportación de los gitanos:

Al margen de que los gitanos que hayan podido tener acceso a la formación puedan y deban colaborar en las tareas que acabo de exponer, entendemos que la principal aportación de los gitanos al Movimiento Asociativo ha de ser la que hace referencia a su propia cultura. Señalaremos los que consideramos son los principales aspectos de esta aportación:

· *La definición de la propia identidad cultural*

Es imprescindible para poder abordar el debido respeto y derecho a la diferencia, que exista un permanente proceso de definición de la propia identidad cultural, si no se corre el peligro de caer en ambigüedades, tópicos o confusionismos que en nada favorecen el desarrollo de una pacífica convivencia intercultural.

Esta definición conlleva, a mi juicio, un esfuerzo por parte de las minorías culturales de concienciación de la propia cultura, ya que sin él la fagocitación de la misma por la *macrocultura* o la cultura dominante es un hecho irreversible.

· *Evolución cultural: qué mantener y qué cambiar*

Una cultura es algo vivo y, por tanto, cambiante, en constante evolución. Lograr que esta evolución se haga de la forma más controlada posible por el propio colectivo es algo imprescindible, si no queremos que el futuro de la propia cultura –incluso la supervivencia de la misma– quede a merced de los vaivenes que impone la cultura dominante. Se trata, pues, de que ese proceso de redefinición permanente se haga de la forma más participativa y consensuada posible entre los miembros del grupo, decidiendo en cada momento qué aspectos debe mantener y qué aspectos debe cambiar para lograr la necesaria incorporación a la sociedad en general, sin perder por ello la propia identidad y el marco de referencia cultural.

· *La inserción cultural: qué coger y qué dejar*

Si acabamos de hablar de un necesario proceso interno de redefinición de la cultura minoritaria, lo hemos hecho en base a una realidad evidente: la de que, precisamente por ser minoritaria, ha de sobrevivir, mantenerse y expresarse en el seno de una cultura mayoritaria –dominante– en la cual se halla inmersa.

Lograr que esa situación no degenere en un *enquistamiento* (que el propio cuerpo social tiende a rechazar) y un aislamiento (que, hoy, supondría una especie de suicidio cultural) de la sociedad general, supone ese esfuerzo (ahora hacia el exterior) de analizar críticamente lo que ésta ofrece para poder elegir, con las mayores garantías, qué coger y qué dejar. Algo que, por otra parte, no debe

ser realizado exclusivamente por los gitanos, sino por todos aquellos grupos de ciudadanos que quieran evitar caer en la despersonalización, la masificación y el borreguismo.

- Una aportación conjunta:

  · *La legítima reivindicación de la atención social a los sectores más desfavorecidos*

  Que grandes sectores del colectivo gitano se hallan en una situación social y económica de grave marginación es un hecho incontestable. Procurar la búsqueda de alternativas y soluciones a dicha situación es algo a realizar en un esfuerzo conjunto por gitanos y no gitanos ya que, como ciudadanos hemos de procurar la mejora de todos los sectores sociales desfavorecidos de nuestro país.

  Y esto ha de hacerse no sólo desde el movimiento asociativo gitano aisladamente, sino buscando con otros movimientos y grupos núcleos de intereses comunes que hagan más eficaces, numerosas y rentables nuestras acciones. Ya que, hay que tener en cuenta que en cuanto a marginación económica y social hay amplios sectores de población no gitana que también sufren situaciones de pobreza y exclusión social similares a las que sufren los gitanos.

  · *La tolerancia, la no discriminación y el respeto*

  He aquí las tres actitudes sin las cuáles son inútiles todas las inversiones, esfuerzos y actividades que organicemos.

  Si muchas veces se obtienen escasos o nulos resultados de una intensa actividad por parte de las asociaciones, no es por una falta de preparación o de organización, sino porque falta aquello que, desgraciadamente, muchas veces se presupone pero que suele brillar por su ausencia: el talante respetuoso, tolerante y no discriminador de todos los que participamos en el movimiento.

  · *Los recursos*

  Qué duda cabe de que los recursos públicos –que son fruto de la aportación de todos– han de ser una fuente de financiación del Movimiento Asociativo Gitano, pero, como decíamos, éstos no pueden convertirse en la única fuente de financiación, so pena que se quiera seguir arrastrando una fuerte dependencia.

  Son necesarios recursos privados –tanto de gitanos como de no gitanos– que, a la vez que sustenten la estructura organizativa y el funcionamiento del Movimiento, ayuden a recobrar la suficiente autonomía como para poder reivindicar y presionar a la sociedad mayoritaria en orden a conseguir una igualdad efectiva de los derechos de la minoría gitana.

**Epílogo a modo de conclusión**

Todo lo dicho no ha pretendido ser más que una modesta aportación al –creemos nosotros– necesario debate y reflexión sobre la situación actual del Movimiento Asociativo Gitano, tras sus casi 30 años de existencia, desde nuestra propia experiencia.

Lógicamente, no pretendemos sentar cátedra entendiendo que existen muchos y muy cualificados miembros de dicho Movimiento que podrán hacer valiosísimas aportaciones a dicho debate, que esperamos con interés.

En cualquier caso, nos ha animado la firme convicción de que no es dejando pasar el tiempo como las situaciones crecen y mejoran. Eso sólo ocurre cuando a lo largo de ese tiempo dedicamos una parte de él a reflexionar sobre el presente, a partir de la lectura del pasado y mirando al futuro. Es lo que, honestamente, hemos intentado hacer en este artículo.

**Notas**

(1) Colombres, Adolfo: *Manual del Promotor Cultural*. Ed. Humanitas. Buenos Aires. 1990. Pg. 76.

(2) *Gran diccionario enciclopédico universal* (tomo 5). Ed. Durvan, S.A. Bilbao. 1987. Pg. 2146.

(3) Constitución española. Artículo 1.1.

(4) Miralles, Josep: *El debate del estado de bienestar*. Ed. Cristianisme i Justicia. Barna. 1992. Pg. 7.

(5) Op. cit. pg. 25

(6) Constitución española. Artículo 9.2.

(7) Íbid. Artículo 105.a.

(8) Seguimos aquí básicamente, y ampliamos, las etapas que J.M. Fresno y M.V. Ruiz de Cortázar plantean en su ponecia *Papel en Movimiento Asociativo dentro de la Acción Social*, dentro de las Segundas Jornadas de Estudio sobre Servicios Sociales para la Comunidad Gitana (26-28 noviembre de 1987).

(9) Adolfo Colombres define la apropiación cultural como "proceso de incorporación selectiva a una cultura de elementos de otras culturas, los que por lo común son adaptados al nuevo contexto". Y la aculturación como "el proceso por el cual se priva a un hombre o a un pueblo de su cultura, mientras se le va imponiendo otra" (op. cit.).

# DOCUMENTOS

Demófilo. Revista de cultura tradicional de Andalucía, núm. 30 (1999)

# EN SUS PROPIAS PALABRAS. HISTORIA DE VIDA DE TRES ABUELAS GITANAS

Juan F. GAMELLA
Mercedes ALBA,
Alejandro QUESADA GARRIDO
María PÉREZ MORALES
Universidad de Granada

**Resumen**

*Este artículo recoge la historia de vida de tres abuelas gitanas muy poco manipulada con el objetivo de que se aprecie de manera directa la experiencia de unas generaciones de mujeres que ha vivido la mayor transformación sociocultural de la historia andaluza. Las abuelas, nacidas en 1911, 1920 y 1939, representan tres situaciones familiares y tres formas de integración socioeconómica distintas pero comunes entre los calé. Mariana, de 87 años, procede de una familia muy menesterosa que ha vivido a caballo entre la periferia de una capital andaluza y varios pueblos de los alrededores, y que ha sufrido y sufre tremendos problemas de pobreza, enfermedad y drogodependencia entre sus hijos y nietos. Isabel de 67 años, esposa de un jornalero agrícola, ha podido complementar los ingresos que proporcionaba su marido con su trabajo como pregonera, además de vender por las casas y mercar diversos productos en la comarca rural donde siempre han vivido. Bernarda (de 59 años) proviene de una familia de tratantes bien relacionada con las clases medias e incluso pudientes de varias agrociudades y no ha pasado la necesidad de las otras abuelas. En las tres historias, sin embargo, se aprecian muchas concordancias en sus valores, creencias y principios, sobre todo referidos a procesos cruciales a la reproducción física y social de la minoría (al nacimiento, los parientes, el matrimonio y la muerte) que constituyen un patrimonio cultural propio.*

* * *

## Introducción

Presentamos aquí la historia de tres abuelas gitanas, tal como ellas nos la han contado y en sus propias palabras, con el objetivo de que se aprecie de manera directa la experiencia de las gitanas "mayores", así como las muchas concordancias de sus valores, prioridades y creencias, que constituyen un patrimonio cultural propio. Queremos que el lector tenga una impresión inmediata de la condición, la situación y la memoria de las mujeres gitanas de una generación que ha vivido intensos cambios sociales y culturales, quizá los más importantes de nuestra Historia común de andaluces y españoles.

Estas historias forman parte de un proyecto de investigación más amplio en el que hemos tratado de reflejar y conocer la variedad de situaciones y formas de vivir que prevalecen hoy entre las gitanas andaluzas. Las historias se basan en las declaraciones de las mujeres gitanas, muy poco editadas o manipuladas. Estos documentos son fruto de una interacción entre entrevistadores, que usaron un guión, y entrevistadas, que respondieron lo que quisieron, pero que revelaron en sus palabras a menudo mucho más de lo que se les preguntaba. Son, por lo tanto, documentos generados a partir de unos intereses y unos supuestos teóricos concretos; pero también abiertos y libres, sin censuras previas ni posteriores, y que permiten varias lecturas diferentes, algunas seguramente muy distintas a las nuestras, lo que puede ser una muestra de su autenticidad.

Muchos de los elementos que aparecen en las historias cobran sentidos diferentes según el análisis que se haga. Pero aquí importa no sólo lo que se dice, sino la manera en que se dice, que revela complejos tejidos de significación que permiten un entendimiento denso y complejo de los múltiples factores incorporados. No creemos que la interpretación, la narración o la descripción densa sean incompatibles con una formulación científica de los procesos involucrados; tampoco creemos que la narración o la descripción sean suficientes; pero sí muy necesarios para comprender a los "otros". Por eso lo que aquí pretendemos y presentamos no es literatura ni ficción, aunque está animado de principios retóricos y procede de una interpretación y una selección de un discurso que, a la vez, ha sido provocado por un guión de preguntas que define nuestros intereses; pero hemos intentado no manipular ni transformar lo que estas personas nos quisieron decir y nos dijeron.

Estas historias fueron realizadas por un equipo de antropólogos, generalmente con la participación de vecinos o parientes, y se apoyaban por un trabajo etnográfico y demográfico que permitió dirigir mejor la entrevista y tener un conocimiento que limita las posibilidades de que la informante proporcionase información equivocada o falsa. Ambas partes saben que el entrevistador o entrevistadora conoce bastantes datos de la persona entrevistada y de su familia antes de empezar la entrevista. Eso no quiere decir que no haya imprecisiones, incorrecciones y cosas que no se dicen o que se cambian o trastocan mediante juegos retóricos para intentar presentar una imagen favorable de sí mismas, algo que hacemos todos de una manera u otra. Aunque hubo temas que algunas mujeres no quisieron tratar y preferimos no insistir ni sondear, se aprecian contradicciones en algunos puntos comprometidos o comprometedores y que contradicen en algo la imagen que la mujer en cuestión quiere dar de sí y de los suyos. Pero, en general, hemos encontrado un gran nivel de concordancia entre lo que las mujeres nos contaron y lo que hemos ido descubriendo a partir de la observación participante, el sistemático estudio de los registros demográficos y censales, las entrevistas a otros miembros de la familia y a vecinos y amigos, y la triangulación general de datos que aparecen dentro y fuera de las entrevistas.

En todas las historias hemos cambiado los nombres propios y los topónimos para ocultar, en lo posible, la identidad de nuestras informantes, respetando su anonimato

incluso cuando ellas no nos lo pidieron. También hemos cambiado algunos aspectos secundarios que pudieran identificar a estas mujeres o a sus familias. En cualquier caso, hemos tratado de ofrecer la máxima autenticidad en lo que dijeron y conocemos de ellas, por lo que tales cambios deben considerarse mínimos y no afectan al entendimiento, como podrá verse, de las tensiones, estructuras, valores e instituciones que condicionan y animan la vida de estas mujeres. En ningún caso hemos puesto en boca de ellas palabras que no dijeron, ni hemos tratado de que dijeran algo que no era lo que querían decir. Nos hemos limitado a retirar las repeticiones, propias de una exposición oral, pero que entorpecían la lectura, y hemos reordenado los episodios y respuestas ligeramente. Cuando hemos añadido alguna palabra a su discurso, para hacerlo más comprensible o para que se entienda a qué están asintiendo, lo hemos incluido entre corchetes. Algunos comentarios respecto a lo que sucedía en la estancia donde transcurrió la entrevista van entre paréntesis. En notas a pie de página incluimos algunos comentarios o aclaraciones que ayudan a profundizar en la vida de la entrevistada y en lo que cuenta.

**La muestra de mujeres gitanas**

El origen de este trabajo lo constituye una amplia muestra de entrevistas en profundidad, semi-estructuradas y con una organización biográfica ("historias de vida") que hemos realizado a un total de 162 gitanos y gitanas, de las cuales 131 eran mujeres. La muestra supone un mosaico muy variado de las gitanas andaluzas de hoy, incluyendo todas las edades, desde la mocedad a la vejez, y la mayoría de las situaciones a que se enfrentan las gitanas actuales. Nuestra muestra contiene una gran variedad de niveles educativos, de profesiones, de condiciones de vida y de respuestas familiares e individuales a los cambios y desafíos de la historia reciente de Andalucía. Por eso creemos que representa bastante bien las diversas realidades de las gitanas andaluzas del presente.

**Edición y transcripción**

En todos los casos las entrevistas fueron grabadas en magnetófono y transcritas después cuidadosamente. Por cada mujer entrevistada tenemos entre 45 minutos y siete horas de grabación, en muchos casos realizadas en distintas sesiones. La duración media de las entrevistas es de algo más de hora y media.

Hemos realizado una transcripción literal, pero fonéticamente sencilla y lineal. Simplemente hemos tratado de reproducir la forma en que las cosas fueron dichas de la manera más directa y fidedigna, pero sin realizar una transcripción fonética rigurosa, que hubiera requerido el uso de signos específicos y que hubiera interesado más al dialectólogo que al público general. El estudio de las variedades lingüísticas de los gitanos y gitanas es, no obstante, de gran interés. Las grabaciones realizadas en las entrevistas permitirían un trabajo de sociolingüística que quizá continúe alguno de nuestros colaboradores.

En cualquier caso, hemos intentado no caer en el costumbrismo fácil y tópico de tantas reproducciones del lenguaje ordinario de nuestra Comunidad, aunque a veces la forma de hablar, las peculiaridades fonéticas o sintácticas o morfológicas suponen también una fuente de información sobre el mundo personal de la informante. Por eso hemos incluido algunos modismos o incluso incorrecciones en la forma de pronunciar o construir algunas palabras o frases, con el objetivo de ayudar a comprender el universo mental y social de las gitanas cuyas voces presentamos. En cualquier caso nos guía el respeto hacia su situación y sus personas por mucho que sus condiciones de vida a veces sean dramáticamente precarias.

**Lo que revelan las historias**

En otro lugar realizaremos un análisis detallado de las condiciones de vida de las mujeres gitanas y de su papel en los sistemas de género, matrimonio y parentesco dominantes en la minoría. Aquí sólo queremos presentar a algunas gitanas de carne y hueso a través de sus propias palabras. En este sentido, quizá lo más importante de estas historias no sean los datos concretos que aportan, sino lo que a través del discurso se percibe del "eidos" y el "ethos" de las gitanas de hoy, lo que valoran y aprecian, lo que resaltan, lo que desean y temen, incluso aquello en lo que se contradicen.

Son muchos los temas de interés que estas historias nos revelan y van mucho más allá de las intenciones o esquemas previos que animaban nuestro guión, lo que para nosotros confirma su importancia. Por ejemplo, la enorme capacidad de decisión de las mujeres gitanas, sobre todo cuando ya son madres y abuelas, cuando dirigen su casa y toman importantes decisiones a partir de sus conocimientos y sus ignorancias, como hacemos todos, y dominadas por tantas exigencias y dificultades, pero muchas veces sabias. También puede apreciarse la vena de alegría y vitalidad que los gitanos injertan en la cultura andaluza, mezclada con esa profunda percepción de lo fatal, de lo inevitable y de la profundidad del dolor. Una alegría no superficial, no reñida con la percepción trágica de la vida, con el sufrimiento de tanta miseria, discriminación e ignorancia de la que muchas veces son conscientes las propias víctimas.

También es obvio el esfuerzo, no libre de contradicciones, por mantener una fidelidad a su identidad, por ser lo que son, gitanas y españolas y andaluzas, con el desprecio que rodea tan a menudo su condición en la sociedad más amplia; más aún, el denuedo por combinar ese orgullo con el reconocimiento de los errores del pasado, los lastres de tradiciones y estructuras que nos han impedido ser todo lo que podíamos ser, algo que nos concierne tanto a la minoría como a la mayoría, donde el reconocimiento de los defectos de nuestra sociedad y de la necesidad de cambiarla no esté reñido con el respeto a nuestra identidad, a nuestras herencias y a nuestros derechos.

Por desgracia, no podemos estar de acuerdo con el deseo de algunos importantes miembros de la comunidad gitana de "pintar de rosa" la condición de los gitanos y gitanas actuales, ni con el victimismo de otros (a veces los mismos, pero en diferentes

papeles) que culpan de todo lo que sufre la minoría a los payos, negando toda agencia y capacidad de transformación a los propios interesados. Es obvio que son muchos los problemas y los déficits de la población gitana que tienen que ver con la condición segregada y despreciada en que ha vivido y vive la minoría; pero eso no excluye la necesidad de que los gitanos y gitanas se esfuercen por superar sus propias limitaciones y condiciones de vida.

Del mismo modo se transparenta en las historias que hay valores muy intensamente sentidos que aparecen una y otra vez en las diversas biografías. Por ejemplo, el intenso amor y cuidado de los mayores, de los padres y abuelos ancianos, que se refleja en el respeto y devoción de aquellos que los cuidan hasta la muerte. Ese valor de los antepasados, de los "antiguos" que tanto sufrieron por nosotros, también ha existido entre los payos, pero ya no "funciona", ya no se vive con la misma hondura ni vitalidad, llegándose a considerar "poco moderno", como nos decía una de las mujeres payas entrevistadas.

Así mismo se apreciará la intensa vinculación con la "familia", entendida ésta en sentido más amplio y extenso que en el caso de los payos. En muchos casos vemos como ciertos vínculos de parentesco son el eje de la vida diaria de estas gitanas, generalmente con parientes que viven muy cerca. En otro lugar explicaremos cómo esto se relaciona con pautas de conducta que hoy suponen diferencias étnicas en lo que concierne a la preocupación por la virginidad de las "mozuelas", el matrimonio con parientes cercanos, generalmente primos, la temprana edad de entrada al matrimonio en las gitanas, el afán por tener hijos pronto, etc.

También se observa en las historias elegidas una continuidad en las estrategias y tradiciones ocupaciones y económicas de muchas familias gitanas. Vemos así como la mayoría de las familias gitanas tienen una tradición de trabajo y servicio a su comunidad en los oficios, a menudo precarios, que han podido desarrollar y compaginar con el sistema productivo dominante. La importancia de los gitanos en la artesanía y el comercio local en la sociedad agrícola de antaño no ha desaparecido, aunque en muchos casos faltan oportunidades laborales para las nuevas generaciones.

También se perciben, por desgracia, la miseria, la ignorancia, el atraso y las terribles condiciones de vida en las que ha vivido y todavía vive un importante sector de los gitanos. Esto queda claro en la historia de Mariana (1911), corroborado por nuestro trabajo de campo y nuestra investigación en archivos. Este conocimiento supera en muchos puntos el que posee la mayoría de los responsables con los que hemos hablado, sean éstos payos o gitanos.

Esta situación extrema lleva a estos gitanos y gitanas a adoptar estrategias de supervivencia que a veces chocan con las formas de vida de sus vecinos y provocan el rechazo, la discriminación y hasta la violencia, que se vuelven en general contra los propios gitanos en formas de espiral hacia el fondo y de profecías de autocumplimiento que hay que romper entre todos.

Y, sobre todo, vemos que la raíz de la diferencia étnica está sobre todo en los procesos privados e incluso íntimos que conciernen a la relación entre los sexos, los sistemas de matrimonio, familia y parentesco, que permiten la reproducción física y cultural de la minoría y que condicionan poderosamente la vida de las mujeres gitanas, siendo al tiempo la base de muchas de sus creencias y normas respecto al nacimiento, los hijos y los difuntos; es decir, respecto a los vínculos con el pasado y el futuro de la "raza" gitana. En Andalucía, curiosamente, los gitanos expresan su diferencia en el mismo lenguaje, incluso con los mismos conceptos, tropos y esquemas que los gaché, pero dándoles un significado y un "sabor" distintos.

Todos estos temas los hemos expuesto en otro trabajo exponiendo detenidamente en torno a los sistemas de matrimonio y género de los gitanos andaluces y su efecto en las opciones vitales de las mujeres en un futuro trabajo. Baste aquí un primer contacto con la memoria de estas tres abuelas gitanas.

## MARIANA, MUJER GITANA NACIDA EN 1911

Mariana es una mujer gitana de 87 años, que se casó a los quince con el hijo de su tío materno, en cuya casa vivía con su madre y sus hermanos debido a que su padre les había abandonado por otra mujer.

Mariana ha tenido catorce hijos, de los que viven sólo cinco, muriendo algunos con muy corta edad. Está orgullosa de haberlos parido sola, sin ninguna ayuda (y en secreto vivió también su propia menarquía a los 12 años). Todos ellos tuvieron una lactancia muy prolongada, obligada por las circunstancias socioeconómicas.

No fue a la escuela y tan sólo pudo aprender algo de corte y confección. Su trabajo principal fue servir en las casas o en las "matanzas" y una parte fundamental de su sustento ha sido siempre la mendicidad, sobre todo en los cortijos. Su marido, que murió hace doce años, fue "tratante", no sólo de bestias sino también de otros productos y hasta de casas.

Ahora Mariana vive en su pueblo y cuida a varios de sus nietos, porque sus hijos no se ocupan de ellos, entre otros motivos porque varios están en la cárcel por vender drogas. Alguno de los nietos de los que se ocupa tienen minusvalías y defectos congénitos y son toxicómanos. Mariana lucha para poder darles de comer a todos con los "cinco mil duros" que le quedan de su pensión, de la que le han embargado la mitad por las deudas contributivas contraídas en los últimos años. Su situación es a menudo muy difícil y necesita de diversas ayudas y limosnas.

Mariana es una mujer muy activa y lúcida a pesar su edad y ejerce bastante autoridad sobre sus hijos y nietos. Lleva un cayado y un pañuelo en la cabeza y viste

ropa de colores oscuros. Se partió la clavícula un mes antes de la entrevista, a pesar de ello, no se quejó de ello en ningún momento.

Mariana siempre nos trata con mucho cariño, suele besarnos y acariciarnos las manos, mientras hablamos. Tiene una gran fe, casi obsesiva, en su Dios, todos sus saludos están cargados de bendiciones y consejos relacionados con él, del que habla como un ser omnipresente cuya función principal es la de premiar o castigar las buenas o malas acciones de la gente. Suele despedirse con frases como: "Id siempre con Dios, que él os ayuda". Estuvo perteneciendo al Culto Evangélico local mientras tuvo su auge en el pueblo, pero el desinterés general posterior hizo desistir a los pastores en el mantenimiento del mismo.

Varios de sus nietos estaban presentes cuando realizamos las entrevistas, saliendo y entrando de la sala donde nos encontrábamos y haciendo a veces breves comentarios, que hemos incluido cuando eran pertinentes.

Durante las entrevistas, Mariana estaba preocupada porque la asistenta social quería quitarle a uno de los nietos y estaba intentando que, en lugar de llevarse al niño a un centro de la capital, pudiera irse con su madre, que está en un pueblo cercano.

De las palabras de Mariana emerge una visión dura de la miseria, la ignorancia y el rechazo en el que han vivido y viven, por desgracia, muchos gitanos. También de una cierta anomía que acompaña la vida tan menesterosa de muchos de ellos y que tiene que ver mucho más con sus carencias que con sus "esencias" gitanas.

***Nacimiento***

*[Nací aquí] en el pueblo, criá y nacía [aquí], el año once, el tres del Carnaval. No he vivío na más que aquí. He vivío en El Poblao (1). Sí, he vivío tres o cuatro años en Sevilla, que allí tengo un piso, pero como lo erribaron... [Allí] tenía de puesto, tenía cuatro o cinco nietos. Tenía mi Pedro chico, tenía mi Manuel chico, tenía el otro. Me dieron un piso, esto, mi nuera, otro que he criao, que está en la cárcel. Mi Granillo, un hijo de la Remedios, que tiene otra hermana gibá, en Cádiz, también que la he criao yo, de diez años, y éste metío en las mantillas, con nueve o diez días (señala al nieto minusválido, que nos mira), lo he criao también.*

*He criao cinco o seis nietos, he criao [desde] recién nacíos. Mis chicos han ido naciendo y criarlos, yo. Mi marío dijo: "Anda, mételos ahí, porque éstos [nuestros hijos] no los van a criar, mételos ahí".*

*Eso digo, que de los hijos que tengo, tengo cuatro hijos... Tengo mi Sebastián, dos. Tengo, allí abajo, mi Larato. Luego, éste de mi Roberto, cuatro. Cuatro niños, y la niña, cinco na más. Y he tenío catorce, de los catorce me viven na más que cinco, cuatro varones y la niña. Me s'an muerto de pequeños. Si, tenían dos años, tres años, cuatro años, hasta de cinco años me s'an muerto. Del sarampión... cuando andaba antes el mundo y no había médicos casi, que no había. Y por eso digo que yo me he*

*visto muy arrastraíca, na más de pueblo en pueblo y pidiendo, haciendo canastas. En los ríos buscando baretas, mi marío ensoñaíco haciendo canastas pa irlas a venderlas a los pueblos. De pueblo en pueblo, con las manticas a cuestas sin bestias, y pasando los cirios.*

*Yo he pasao mucha fatiga por ahí. A este pueblo me voy, al otro me vengo, y con mis niños en los brazos, y la panza llena. Y he tenío hasta catorce, me s'an muerto tos chicos, criarlos y me s'an muerto.*

***Abuelos y padres***

*Ya ves tú, de mis abuelos, ¡qué lástima de mis abuelos! Porque mi padre tenía dieciocho años cuando... con dieciocho años estaba toavía mozuelo en su casa. Y entonces le dio el señor una calentura o lo que fuera. Esto es una historia pa ponerla en papeles, pa que to el mundo lo sabiera como... Mi padre de dieciocho años murió, de una calentura. Estaba solo en su casa. Toavía no se había casao mi pare, estaba mocico, tenía dieciocho años. Estaba con su madre, que estaba mozuelo toavía. Y entonces vino y se murió. Se quedó muerto veinticuatro horas. Murió y se dice que estuvo arriba, abrió las siete puertas, a la siete, vino y le dijo al Señor: "Buenos días señor". "Buenos días. ¿Qué quieres?" Dice: "Que vengo a pedirte un favor". Mi padre a Dios. Metió un pie dentro y otro fuera, le dice: "¿Qué quieres Fermín?" "Mire usted, que seamos eternos yo y to mi familia". Le dijo al Señor. Le contestó el Señor y le dijo: "Eso no puede ser, eso no puede ser. Pide tú por tu boca lo que quieras y yo te lo concedo". Dice, "pero eso no puede ser". Pues pidió. Y decía: "Pues ya se lo he dicho, que no quiero nada, na más que ese favor que me dé usted. Si quiere usted y, si no, me voy". Dice: "No puede ser Fermín, eso no puede ser, pídeme millones, pídeme caserías, pídeme lo que tú quieras y yo te lo concedo". Y dijo mi padre: "No, Señor, que seamos eternos yo y toa mi familia". Entonces dijo el Señor que no, que no podía ser. Y aquellas veinticuatro horas que ya lo llevaban a mi pare, que hacía veinticuatro horas, y ya era hora de que lo enterraran, ¿no? Fueron a coger a mi padre, la caja, y dió una patá y abrió siete puertas pa bajar, y se asustarón tos y se fueron, y dejaron a mi padre solo. Les dió miedo. Pos mi padre se echó a reir, y dice: "¿Por qué sus vais?" Dice: "Si yo no he estao en ninguna parte, yo he estao hablando con Dios. Pidiendo lo que me hace falta, y Dios no me lo ha concedío". Pos... y agarró la caja, y agarró con un ramal y la metió en un pajar, dice: "Pa otro que le haga falta".*

*[Mi padre se llamaba] Fermín, y mi madre Mariana Heredía Vargas. Pos bueno, al dejar aquellos, pos ya revivió y se vino. Y al revivir, mi padre, que era fragüero, trabajaba en la fragua, pues empezó a decirle a Dios, que no quería, que lo iba a echar a Dios, porque no podía ser (2).*

***Mi padre***

*Yo me acuerdo de mi pae, ya ves tú, no tenía más niñas que era yo, de niñas, na más que yo, porque tos eran varones. Era mi Luis, era mi Andrés, que esté en gloria, era el otro, tos, mi Romualdo, que tos están por debajo de mí. Toavía tengo un hermano en P., que le dicen El Jerez, que es el mayor, que viene detrás de mí, y mi Luis murió,*

*el otro murió, y tos han muerto. Y queamos na más que tres, mi Juan, el Huelva, y yo, nada más. Yo tengo una historia muy grande.*

*Mi pae, ya, con la otra mujer, tenía con la otra mujer dos hijos, y con mi mae tenía siete, no, diez habíamos.*

*[Mi padre se casó con una] en B. (un pueblo cercano)... y mi padre tenía diez hijos aquí con mi madre. Se casó con su mujer principal que era aquella, y luego con mi madre, mi madre era la Mariana y la otra era la María. Y se casó primero con aquella, y luego con mi madre. Tuvo diez hijos con mi madre, y con aquella tuvo dos hijas. Vive una, la otra se ha muerto y queda un nieto y una hija, allí. Y con mi padre, pos ya, queamos, se han muerto, diez que habemos nosotros, se han muerto tos, menos tres que queamos. Quedo yo, queda mi Jerez, y mi Juan, tres queamos.*

*[Las que han muerto] una se llamaba Lolita, otra se llamaba Rafaela, otra niña se llamaba, que se murió con cinco años... bueno, hasta siete.*

*Yo vengo detrás de mi hermano el mayor. [Yo soy de las mujeres la mayor] sí. Nací el día nueve, vamos, el nueve del mes de febrero cuando hacen el carnaval, el día tres del carnaval. Soy del once.*

***Mi madre***

*De los padres de mi madre no [me acuerdo] porque ya... Mi madre [ha vivío siempre aquí] [Mi padre] ha vivío en los dos laos, en B. y aquí. Nació allí y se vino aquí. Yo toa la vida he estao con mi madre, y con mi padre.*

*Mi padre era de la fragua. Sí, y en el campo. En to lo que salía, mi padre era mu bueno. Mi madre lo que hacía, canastas, y to, fregar, barrer a to el mundo pa darles de comer a los hijos. Que mi madre era una mujer que no podía estar pará, por mor de los hijos, tenía diez hijos a su cargo, tenía que estar la pobretica lavándole a una, lavándole a otra. Haciendo canastas, atendiendo aquí, se echaba tres o cuatro canastas. Iba a los pueblos. Mi padre se iba a roar el mundo, por ahí, tenía que llevarse a toa la familia, a tos los hijos que teníamos. Mi padre se iba a los ríos a coger bareta pa hacer canastos, y con aquellos nos manteníamos. En aquellos tiempos estábamos arrastraos.*

*Parábamos en un roar que había limpio, en la punta un pueblo, debajo un olivo, en una esquina, al lao de los pueblos, onde nos tiraban. Y allí sacaban las manticas, allí debajo, luego nos echaban un trapo encima y otro debajo, allí dormíamos. Y íbamos, soltábamos los petates, nos íbamos cada uno, con su palillo a pedir, a las casas, traíamos, uno traía más, otro traía menos, y así pos salíamos. No os creáis que la vida de antes es la de ahora, hemos pasao mucha fatiga.*

***Infancia***

*[Comíamos] lo que nos daban, si nos daban un cacho tocino, y nos daban un cacho de pan, nos daban una papa, una lata pringue... y con aquello, pos comíamos, porque no había otra cosa. Y mi pae ensoñaíco haciendo canastas. A ver, y si no hacíamos canastas, no comíamos. Y a onde quiera dormíamos, nos ponían en una esquina, y allí estábamos el día, cuatro días, a onde veíamos que, que había local pa*

*dormir, allí nos espachaban, venían los civiles: "Hala, marcharse de aquí, que aquí no podéis estar tanto tiempo". Y nos teníamos que ir a otro pueblo y allí estar otros pocos días. Los civiles que nos espachaban, cuando ya hacía tres o cuatro días que estábamos en un pueblo, pidiendo de noche y de día, pos teníamos que ir a otro lao, a pedir.*

*Ibamos a los pueblos, allí no hay cortijos, en El Valle. [Allí] había muchos pueblos, íbamos a E., íbamos a A., a onde hacen la feria esa, a Luna, íbamos a Villavieja, muchos pueblos. Y a la capital también íbamos, nos quedábamos allí, y ende allí, nos repartíamos El Valle.*

*Yo ya estaba casá con mi marío. Ah, entonces era, vivíamos en El Poblao. Allí nos dieron un piso, y como ya se cayó, que iban a pañarlo, pues lo erribaron, y allí tenía yo a éste [señala a su nieto], a mi nuera, al que tengo en la cárcel, tres niños que tiene, tiraícos por ahí. Que toavía están tiraos. Y mi nuera está en Cádiz buscándose su vida con tres a su cargo. Este tirao, que a cada instante se va a dormir a la esquina. Yo porque tengo la mijilla roal ése, y eso no es mío, eso es de ellos, de mis hijos, que han firmao tos como que estoy sola, que yo tenía mi piso allí, y por eso ellos se quearon con esto de aquí, que yo ya pues no tengo aquí na, que tengo el piso de allí. Y las obras, hasta que las apañen, que a lo mejor se lo dan a otros, y me dejan otra vez en cueros. Porque ni este puede estar, ni mi niño cuando salga puede estar, y tiene tres hijos a su cargo, y [este] lo he criao yo, y está conmigo, que no está con nadie, ni tiene padre, ni tiene madre, ni perrito que lo alabe.*

***Escuela***

*Yo he ido a la escuela cuando era chica, pero yo de letras no, de cortar, y de coser, y de bordar. Yo to lo que me dés lo corto y lo hago, y en la máquina no me he sentao nunca. Yo de lo demás no sé na, de letras ni de ná, porque yo no he estao en la escuela de los escribientes, he estao en la escuela de eso [de coser].*

*Unos doce años tendría, que me iba con las niñas del médico, con las niñas del alcalde de M., me iba con las mejores de allí, me iba yo a cortar a una sastrería. Y me llevaban, las mejores de allí. Si no, pregúntale a, bueno ya no, porque Fernando, que esté en Gloria, se lo ha llevao Dios, que ese es el que lo sabía to. Me llevaba él y me traía él a mi casa. De modo que ese es el trabajo que he tenío en mi vida, nada más.*

*Digo, yo me quedé frita, porque otro día estuvo aquí viéndome a mí, cuando me caí el porrazo éste que me quebré de aquí (señala la clavícula), estuvo viéndome aquí y dice: "¿Mariana qué t'a pasao?" Digo: "Calla, que mira lo que me he hecho". Fernando me estuvo viendo. Dice: "¡Qué lástima, que Dios te bendiga hija!" Dice: "Eso no es ná". Me trujo mi bolsa de comía, mi bolsa, yo cuando lo ví me eché a llorar. Dice: "Ya no te veo más Mariana". A los días, a los poquillos días me vienen diciendo se ha caío Fernando muerto, que iba a su casa, y l'an recogío de la calle y ha llegao muerto. Bueno, se lo llevaron vivo y ya no amaneció. Digo: "Será posible, será posible, morirse" Qué lástima, y sin comer ná la criatura.*

*[Ropa] alguna me la han dao, otra les he comprao hecha. Yo la que he hecho ha sío pa mí, cosillas, así, de valor, como hacerme un mantel, hacer corte y confección, bordarlo, y esas cosas así.*

*[He cosío], pa la calle na más que mandiles y faldas. Pa venderlos en las ferias. [A la feria grande de antes mi marío] iba a vender los burros, y en las ferias nos las pasábamos así. Venía mucha gente, venían tratantes. Hala, ya estaban los corredores vendiendo y comprando la feria.*

*La Navidad también se celebraba. Poníamos una mesa aquí, con mucha bebía. En Nochebuena, nos divertíamos, el niño Dios y toico eso. Pero ya no, ya to el mundo estamos endiablaos, con el diablo, Dios nos libre, y ya no tienen esa [devoción]... Ya no hay na de eso.*

***Iba a fregar las casas***

*Iba yo a fregar a las casas de to el mundo entero, to Sevilla, iba to los días. Acababa con una, me liaba con otra. Pa traer pa la leche pa éstos. Luego traía una poca comía, y, ¡hala!, se lo comían, y hasta otro día. Luego me puso la Manolica esa, la de los Malpicas, se fue al río, pilló una cubeta, y me dejó sola en la casa. Porque yo eso es lo mejor que he tenío, que me he encontrao millones, y yo los he puesto allí, pa que los recojan, que yo no he querío na de nadie. Vino su marío de Alemania, tenía un reloj de oro, que le costaba un dineral, y se le cayó de la mano y estaba debajo de la cama, y ella creía que se le había caío a su marío en el campo, cazando. Y decía: "Ay, qué lástima de mi reloj, aónde vamos a ir a por el reloj, que vale un dineral". Dice: "Hijo mío, venga búscalo, venga búscalo". Que no daban con él. Hasta que yo me puse allí a fregar y con el trapo así, como antes se fregaba de rodillas, pos fui y saqué el reloj, saqué el reloj. Digo: "Uy, qué reloj más reluciente". Lo cogí, lo limpié, y lo puse en lo alto de la cómoda. Le hice su cama, y me salí a fregar el pasillo. Y ya venía ella, con su cubeta de agua del río, que entonces no había agua [corriente]. Y digo yo: "Uy, ¿pa que te has tardao tanto? A mi no me dejes sola aquí, que me da miedo". Es verdad, ella se echó a reir. Digo: "No, no te rías, no me dejes aquí solica, que viene alguien, y falta algo y yo lo pago". Dice: "No; sé yo que tú no robas na". Se mira pa la cómoda y ve el reloj allí en lo alto. Dice: "Ay, ¿quién ha puesto este reloj aquí, Mariana?" Digo: "Pues que yo fregando lo he sacao en el trapo y te lo he puesto ahí. Se quedó asustá, no sabía lo que hacer conmigo. Me comía a besos, abrazos, no sabía lo que hacer. Luego vino su marío. Dice: "Oye, no sabes el alegrón que te voy a dar". Dice: "¿Qué es?" Dice: "Que ha apaecío tu reloj". "¿Aónde estaba mi reloj?" Daba el hombre saltos. Dice: "La Mariana que lo ha sacao de debajo de la cama fregando". Dice:"Pues claro, que lo he metío yo debajo la almohá, yo no me acordaba, y ahora ha apaecío". "Anda y llama a tu marío Mariana, le dices que se traiga un carro". Digo: "¿Qué será?" Voy, le digo: "Manuel, agarra un carrillo de estos y amos p'a bajo". Nos vamos y me pongo en la puerta la casica y me echó un jamón, me echó un saco garbanzos, me echó un saco papas, me dió... ¿yo qué sé? Porque yo ya no sé ni lo que me dió. El carro lleno de comía. Dice: "¡Hala, ya llevas pa unos días!" Dice: "Cuando te se acabe, vienes que la Carmen te de to lo que tenga aquí en su casa. Que yo soy el amo de mi casa y te doy to lo que te haga falta, que no ha hecho nadie to lo que tú has hecho".*

*Bueno, antes te comían, hacías cualquier cosa y que te alababan, y que te ponían en la gloria. A luego ibas a ca la de Los Pinos. Entonces no vivía la Lola, vivía la que se casó de la Tahona. Que se vino, y tenía una mozuela, ya vieja ya, y se casó con el de Los Pinos. Pues la castellana aquella era muy buena. Me iba y le fregaba por debajo de la..., como allí había un desastre, que las niñas hacían lo que querían. Y yo pues fregando abajo pues o me encontraba los billetes de mil duros, que dejaban caer, en lugar de caer en la caja, caían en el suelo. Pues yo fregando los veía allí los papeles. Pues que trabajo me cuesta a mí metérmelo, pues yo, qué hacía, ponerlo encima el mostraor. Cuando venía: "Mira esto" "¿Pues aónde estaba esto?" "Pues aquí fregando que lo he sacao" Dice: "Ay, por Dios, ay por Dios, lo que hacen las niñas estas. Si esto no tiene gobierno, esta casa es un desastre". Pues, vino la castellana, le regañó a toas las niñas y puso una mujer pa que le fregara y le barriera.*

***Noviazgo y boda***

*[A mi marío] de quince años lo conocí. El está criao aquí, tenía la residencia allí, en el pueblo ese, con su madre, y ya, tenía él dieciocho años, y se vino aquí, y aquí se casó conmigo. Aquí no, en Cádiz. Me fui con mi madre a Cádiz, y él se fue con una hermana suya a Cádiz también, y allí nos conocimos, y allí me casé con él.*

*Allí estábamos parando al lao de... que está la farola de la mar, y allí al laico había una esquina, y allí parábamos tos con toldos puestos, y allí pos me eché ese novio.*

*[Me fui] porque allí nos buscábamos la vida mejor. Allí pedíamos y nos daban, íbamos a Cáritas y nos daban, y nos daban de comer y nos daban de to, y no nos faltaba la comía.*

*Mi madre con tos sus hermanos. Mi padre estaba aquí con la otra mujer. Se fue soltera (3) con sus dos niños, con un hermano de mi madre, que le decían, mi tío El Sobrao, se fue, como era su hermano, se fue por ahí, con su hermano. Mi madre, se fue sola, y sola ha muerto. Con mis hermanos... Nosotros, cuando murió mi padre estábamos en Cádiz, y él ya se vino aquí, a morir con su mujer, y ya se murió...*

*[Allí estuvimos] mucho tiempo, porque como allí estábamos bien, y tenía mucho, y la playa aquella, y ganaban que comer, iban a tirar de... sacaban, y cuando había pescao les daban su jornalico y comíamos.*

*[Hacíamos de] pescaores, sacando la tralla. Y venían y sacando la tralla, venían mi marío, ganaba cuatro o cinco mil peseticas, se las daba a su madre, y entonces su madre nos daba de comer, a mí, a él y a tos los que habíamos.*

*[Cuando me casé vivía] con mi suegra. [Conmigo se portaba] muy bien, muy bien. Me han criao ellos. Mi suegra era La Jara, la mujer de mi tío El Sobrao. Estaba casá con él, y mi suegra estaba con mi tío El Sobrao. Y mi tío hacía muchas canasticas, hacía muchas cosas y nos daba de comer.*

*Sí, me casé [de seguía]. [De novios] dos o tres meses, aquello no fue na. La boda, no tuve boda, porque como no había nadie de mi familia, na más que mi mae, y con nueve hijos o diez que habíamos, pos me fui con él y como una castelllana, que no le divierte.*

*[De viaje de bodas] al cine me fui con él (Risas). Me fui al cine. Y allí me llevaron, porque yo no me fui, fueron ellos. Hala, al cine, nos metimos en el cine hasta que fue de día. Y aluego cuando fue de día, me fui a mi casa, aonde estábamos parando.*

*[En el cine] toa la noche, yo y un nieto de mi tío El Jandri, que se vino con nosotros, y ya cuando se hartó, ya, cuando era de día, ya nos vinimos a la casa, y ya me vió mi mae, en fin, me regañó. En fin, que yo me eché a llorar como una niña (4). Yo me ponía así escalcica, pos a jugar con las niñas, y él, pos iba a tirar de la playa, pa tirar pa comer. Ese es el tiempo que tenía.*

*[Me fui] con mi suegra, estaba mi mae con ellos también. Estábamos juntos tos, porque como era hermano de mi mae, mi tío El Sobrao, pos ella, no tenía más familia que la de su hermano. Y decía: "Y aónde voy si estoy solica, y no tengo calor de nadie, na más que la de mi hermano". Aquel era hermano suyo, es verdad, pos con aquel nos mantuvimos hasta que ya, nos vinimos pa acá.*

*A mí no [me sacaron el pañuelo], si era una niña, qué iban a sacar. Y entonces no sacaban pañuelos. Si era el año del hambre, qué iban a sacar. Allí no es como antes, que había bodas y sacaban pañuelos, allí no...*

*[Y allí estuve con mi marío] hasta que ya nos vinimos pa acá. Yo era una niña, ya ves, me fui con quince años.*

*El [tenía] dieciocho, él también era muy jovencillo. [Me vine] y ya no me he meneao de aquí. Nosotros solos, con mi madre y mi hermano. Y ya mi madre murió aquí.*

*[Mi marido se dedicaba] a lo que salía. Y ya le viene ya su paguilla, y ya con su paga, pos nos íbamos manteniendo. Hasta que ya murió él. Ya mu viejo, mu viejo. Era de la quinta del veintiséis y ya murió muy viejecico.*

***Embarazos, partos, hijos***

*El primer hijo fue mi Pedro, detrás vino mi Joseíllo, detrás mi Lareto, aquél de abajo, y detrás vino mi Mariana. Y detrás..., yo qué sé quién vino más. El marío de la Lola, que es el último.*

*[Los embarazos fueron] todos bien. Yo, a mí no me ha tentao ningún hombre, ni allí los médicos, en los hospitales, yo no he ío a tener ninguno. He tenío catorce y los catorce los he tenío sola, sin partera ninguna. Me los he recogío yo, yo les he atao su tripa, yo les he liao en su delantal y los he metío en mi casa, y a otro día por la mañana se han enterao que he tenío otro hijo, porque no me han visto, a mí no me han visto nadie mis partes. Uno, estábamos viviendo en una choza. Entonces vivía el Manco, tenía una choza, se la compramos nosotros, en esa choza nació mi Chicho. Pero nació en una bolsa, de estas que traemos, venía metío en una bolsa. Y no teníamos ni luz, ni velas ni ná, na más que paja. Y le digo yo a mi Pedro, que era el más grandecillo: "Pedro, echa paja en la chimenea, sóplale a la paja". Y con la llama de la paja veía yo el bulto en el suelo. Cuando se acababa la paja tenía que echar más pa verme el bulto. Y yo, creyendo que era un bicho, y yo: "Ay, Dios mío y... ¿qué hago yo?" Y na más que metiéndome las manos así, digo: "Ay, Dios mío, ¿qué hago yo?" Que yo no sabía lo que era aquello. "Ay, Dios mío, ¿qué es eso?" Y un bultarraco, y yo con*

*las manos. Me da la idea de hacer así y saca un brazo. Pues cuando vi el brazo, me quité, y entonces al quitarlo, pos vi que era un brazo, y al ver el brazo, le saqué la cabeza, y traía dos vueltas, en el pescuezo traía el cordón. Traía una tripa sacá en el pescuezo, y dos vueltas aquí en el brazo, y una vuelta. Si me tardo yo un minuto, se ahoga. Pos yo al ver que sacó el brazo, corriendo lo esfaraté, agarré las tijeras que las tenía yo prevenías, mi cordón, corté su tripa, se la até, me até yo la mía. Al poquillo rato me quedé bien, y ya, ¡hala!, nada. Dios estaba conmigo, Dios es muy grande. Dios me arrecogía a los niños y Dios me los daba, y yo ni parteras. Esta, y no llamarla siquiera a cogerme el niño. Yo conmigo he tenío, ¡catorce! y no me han visto las parteras ni mis carnes. Lo puedo decirlo a boca llena. Nunca me he puesto mala, na más que los dolores, de seguía y hala.*

***Parto en la yacija del burro***

*Tuve mi José, el de allí abajo. Vivía allí, en esa casa donde vive ahora mi Raquel. En ese rincón, ahí teníamos una casilla, había un cuarto na más. En aquél cuarto dormía yo en un lao. En aquellos tiempos, que eran tiempos de guerra, teníamos un borriquillo y aquél era el que nos servía pa ir y venir a tos laos, porque no había transportes, ni amotos, ni bicicletas, ni ná. Y tenía yo ahí un cuartillo. Y en el rincón dormía yo, y en el otro rincón de al lao ataba mi marío el burro.*

*Bueno pues, tenía yo la luz en lo alto del burro en un candil, que encendía, y tos durmiendo en la cocina, con colchones tiraos en el suelo. Tos mis [hijos] y tos. Pos hijas mías, ya estaba dando las bocanás el candil, me fui a levantar. "Ay, que está dando las bocanás, y yo ya no puedo estar, ¡ay!, yo ya no puedo estar". Cogí corriendo, hincaíca de rodillas, el candil, ¡pii!, y cayó el niño encima de las cajoneras del burro. Ay, cayó mi niño encima de las cajoneras del burro. Corriendo metí las manos, corriendo fui a la faltriquera, agarré las tijeras, le corté allí su tripa, lo llevé a la cama, lo dejé, y yo ya me apañé. Lo dejé hasta que fue de día pa lavarlo. Pos voy a lavarlo y tos las cajoneras del burro se le pegaron en la carnecilla, las pajas metías en la carne, al caer. Digo yo: "Has tenío la suerte de Dios, hijo, que no te has muerto, en el burro". Pos bueno. Pues, cuando ya acabemos, que ya vino su padre, que fue a vender las jodas, dos o tres burros que teníamos. Que era tratante y tenía dos o tres burros y los vendió. Bueno, pues había un nevazo en la puerta que no podíamos ni abrirla. Pos teníamos una burriquilla, muy vieja pa la carne. Yo me quedé con ella. Y yo estaba en el rincón, en un saco de papas, allí acostá. Pos toca mi marío a la puerta, y ve la puerta que no se podía abrir. Quitó él la nieve que había, y la abrió, y al entrar dice: "Uy, ¿esto qué es?" Pues yo dije: "¡Roberto, echa una lumbrecica, que ha venío el papa!" Digo: "Vender la burra, que sus den un haz de leña de a ca El Manco, que entonces vendía leña. Pues fue y vendió, y compró su hacecico de leña. Entró la lumbre mi niño éste, que era el mayorcillo. Y entonces vino mi marío. Y dice: "¿Qué te pasa?" Y digo: "¿Qué me va a pasar, pos que tienes otro crío en medio". Pues vino él y lo cogió y al cogerlo dijo: "Uy, que niñazo más grande. ¿Y cómo has tenío esto?" Digo: "Con tu ayuda, con tu ayuda lo he tenío". Dice: "Mujer, si he ío a vender los burros y no me ha pillao aquí. Yo qué sabía si tú ibas a parir o no ibas a parir". Pos bueno,*

*pos que viene y mete mano al bolsillo y saca mil pesetas, y le abre al niño la mano y se la mete en la mano al niño recién nacío. Le mete la mano y se quedó el niño con las mil pesetas. Pues al otro día por la mañana, me levanto de día, dice mi Lolo, y voy a vestirlo, dice: "¿Le has quitao las mil pesetas? Digo: "No". Le abre la mano, y toavía tenía el niño las mil pesetas. Digo: "Así le gusta el dinero". Digo: "¿Has visto si le gusta el dinero? Como al nacer le diste tú las mil pesetas, pos así es de, de hombretón y de borracho, lo que to lo que pilla es pa bebía. Si es verdad". Ya me puse mejorcica. Vendiendo casas, compraba casas, y con aquello nos manteníamos, si no...*

***Lactancia prolongada***

*[A los míos cuando eran chicos les daba] pos la teta na más, pelá y mondá. Yo no les he dao comía ni les he dao de ná. Mientras me ha durao, les he estao dando la teta. Dos y tres años. Hasta dos años. Ellos lo saben. Yo no he sío pa darle ni una chispa de comida ninguna. Porque yo no he tenío pa darles. Ni he tenío nunca ná, na más que el pecho. Tos, tos los he tenío a fuerza de teta. Ya está.*

*[La guerra me pilló] a mí aquí. [Fue] pues que entraron los nacionales, estos que mandan, los que mandaban. Pero nosotros, a ver, estábamos con ellos, que decíamos, que a nosotros no nos miraban por ná. La de antes, no es la de ahora, que en la vida hemos pasao mucha fatiguica.*

***La muerte de mi madre***

*Yo me acuerdo de que dejó mi pae diez, ya grandes, que estábamos ya grandecillos, y se casó con su mujer, y se murió con su mujer, ya está.*

*Estaba poco tiempo con mi madre, se iba con su mujer y allí murió con ella. Cuando estuvo con mi madre le ayudaba mi madre a to y él también. Pero se acabó el perro y se acabó la rabia. Ya se fue con su mujer y ya no vino más. Y mi padre murió con su mujer, con nosotros no murió. Mi madre murió aquí con mi Pedro, con mi hermano. Mi hermano fue el que le agarró, y le daba de comer. Venía mi hermano, mi Pedro, que así lo tiene Dios tan bendecío, que aquel es el que tengo santo. No quería mi madre comer y agarraba una taza de garbancicos o de lo que fuera, y estaban duros y los machacaba con sus dientes y se los metía a mi mae en su boquita, pa que pudiera comer, porque mi mae no quería comer.*

*[En la muerte de mi madre] estaba yo embarazá entonces de mi Lolo, estaba yo muy gorda y no podía estar y me echaba mi hermano a la calle, decía: "Anda vete, mujer, vete tú". Digo: "No, no me voy". Dice: "Pos ponte ahí en la calle". Y no podía ver a mi madre muerta, llorando na más. Y mi mae murió con nosotros, conmigo y con mi Pedro. Eso fue lo que nos pasó en este mundo. Hemos pasao mucho, no habemos estao nunca tranquilicos, pasando las jeremías. Nosotros hemos pasao mucha fatiguica, eso eran otros tiempos, que no eran los de ahora. Agarrábamos un cacho pan y un cacho tocino y lo comíamos, y ahora no puedes catar el tocino ni puedes catar ná, porque to te hace daño. Eso es. Ya está.*

***Viuda***

*[Cuando me quedé viuda] ya estaban tos casaos. Ya estaban tos, cada uno en su casa. [Mi marido] se murió ya, to el tiempo que tiene mi Fermín, doce años o trece hace que ha muerto. Porque al nacer, dice mi marío, que estaba ya muriéndose, y le dice a la Asun: "Asunción", dice: "Tráeme al niño que lo vea". Que hacía días que lo había tenío, y dijo él: "Tráeme el niño que lo quiero ver". Y dice: "Pos abuelo, ahora mismo te lo voy a traer". Y al cogerlo le dice: "Uy, paece el niño un monstruo, éste va a ser un tiarrón". Dice: "Dios te bendiga hijo". Y al verlo, lo cogió y se lo dió otra vez a su madre, me dice: "Mariana, dale un pastel". Digo: "Hombre, tiene un día y tú crees que va a comer pasteles, esto es pa matate". Dice: "Bueno, pos dáselo a su madre, pa la teta". Digo: "Pos lo mismo tiene".*

*[Hijas] he tenío cuatro o cinco y me se han muerto toas. Pues mira, la mujer del César, Filomena, pues esa era mía, la mayor. Se murió mi Filo de parto. Aluego me se murió otra, que le decían Angustita, que estaba con el Cordobés, pues también se murió de un accidente que tuvo, y me se murió. Pos eso digo, que tengo yo una historia, que pa qué.*

***Trabajo***

*[Servir en casa] digo, he servío to mi vida.*

*"Esta mujer lo que habrá hecho ha sío pidir", dice Bernardo (su nieto).*

*No, pidir no. Sirvir, sirvirlos a to el mundo, y lavarlos y coserlos, y hacerles to en las casas. Que he sío una moza de to el pueblo entero, como lo saben toas. Me he encontrao cinco duros de ellos, y se los he puesto pa que, se los he dao. Yo nunca he querío ná de nadie, asín Dios me ha ayudao.*

*[Me ocupaba de] meterle lumbre a la cardela, estar a reparo de la cardela. Luego han venío las dueñas, las que ha habío conmigo. Haciendo la cebolla, haciendo esto, alargándoles yo lo que me han pedío, y así ha sío. [Me daban] comida, pa que comieran mis hijos. Yo no quería dineros yo pa qué, entonces no había dineros pa nadie. Había pa comer, y ya está.*

*"Bueno, pidir también has estao, ¿no?", insiste Bernardo.*

*No, pedir cuando nos íbamos a roar mundo, aquí yo no he pidío. Aquí na más que si hay treinta mil casas en P., las treinta he estao, lavándoles, fregándoles, haciéndoles to, pa una comía que me hayan dao. Esa ha sío mi vida.*

*[Las familias] toas. Que he acabao de fregar, y me han llenao las bolsas de comida pa que coman mis hijos. Como yo me he portao bien, pues así se han portao conmigo, es así. No puede decir nadie: "Mariana me ha quitao una joía cosa de aquí de mi casa". A la en contra, si he encontrao algo nuevo, una vez, de la de Los Pinos, de unos salzillos de oro, que eran gitanillas, de un baúl. Y las niñas, los tenían allí tiraos, cuando se murió la madre ya, estaban tiraos, los presenté a la Carmen, digo: "Carmen, que te van a quitar esto de aquí, ¿no lo ves?" Dice: "Ay, los salcillos de mi madre. Ay que ver, aónde estaban?" Digo: "Pos ahí tiraos en lo alto la mesa". Dice: "Por alguna niña que los ha sacao y los ha puesto aquí. Dice: "Ay, los sarzillos de mi madre, de oro". Son de estas gitanillas, muy bonicas. Digo: "Pues tómalas, no vaya*

*a decir que luego se han perdío estando yo aquí". Se quedó frita, y me cargaba a mí de comía cuando le fregaba, le barría, le hacía algo, y el día que no le tenía que hacer ná, le decía: "Carmen, que hoy no tengo pa comer, dame algo". Venía y decía: "No te preocupes". Venía la niña más chica, la que quedaba, y me llenaba una bolsa de arroz, de fideos, de comida, de to, y luego mi botella de aceite. Sin saberlo nadie. Que tengo diez hijos pa comer.*

***Hijos bautizados***

*Tos, tos están bautizaos. He tenío un hijo en El Valle y he venío aquí a P. a bautizarlo. El primero, fue mi Pedro. Y los otros tos, han nacío aquí. Mi Pedro fue el que nació en Villavieja. Y de Villanueva, al nacer, a los dos días, me vine ya pa acá a ponerlo en su padrón. Porque aquí los tengo aquí puestos en el padrón. Porque ha querío mi marío, dice: "No, mis hijos los quiero tos juntos aquí". Si pasa algo, que estén puestos, pa si quieren sacar papeles, que estén puestos aquí. Tos aquí.*

***Buena salud***

*[Cuando la primera regla] ya ves tú, ya ves [No se lo dije] a nadie. A nadie, no sabían na de mí. Tenía doce años ya, y tenía yo mis cosas, y no sabía nadie. Yo me ponía mis braguillas, y me ponía mis cosas, tenía un pañuelo atao, y con eso me apañaba. Antes no había na de lo que hay ahora. [No me dolía] No, yo nunca he tenío dolamientos [dolores]. El tiempo que tengo, no me han puesto ninguna inyección, na más que ahora, cuando ya he sío vieja, que me pusieron una vez, la Natalia, que me agarró y dice: "Anda venga". Coge, me agarra el deo, y me pincha. Viene y me dice: "Ven acá Mariana". Me agarró la Natalia, y pa mí que era pa agarrarme, pa meterme allí, me dio el pinchazo, digo: "Ay". Y se lió la sangre a echarla en el cristal. Y digo: "¿Pa qué me haces eso?" Dice: "Pa qué te lo voy a hacer, pos pa experimentarte a ver si estás mala o estás buena".*

*Pues me vio el médico, se echó a reír, le enseñó aquello al [otro]. Dice: "Ni tienes males, ni tienes nada en tu cuerpo, na más que una costilla tronchá". Dice: "Ni tienes azúcar ni tienes de ná, estás más limpia que yo pa ser médico". Dice: "Con razón no te pones inyecciones". Digo: "Ni quiero". Que no me digan de inyecciones, que yo no me pongo ninguna. Dice: "No, si es que estás más sana que yo". El médico. Y d'ende entonces me ve y me dice: "Mariana, tú pa qué quieres inyecciones, si to lo que te mandé es de sobra...".*

***Marido en la mili, ya casados***

*[Mi marido estaba en la mili] cuando yo ya tenía la primera..., primera la tuve, mi Filo, que esté en gloria, la mujer del Pillo. Tuve, el día tres de mayo, nació mi niña. Y le dieron permiso y vino él a verla.*

*El, allí, ese pueblo que hay al lao de Úbeda, en Baeza. [Estuvo] Yo ya no lo sé, tres años, no lo sé. Yo tenía na más que la primera, que era mi Filo. Y ya después vino mi Pedro.*

*Yo estaba con mi mae. Yo me fui allí, ella me buscaba la comía, ella me buscaba to. Y yo con mi niña, pos la dejaba allí. Iba a fregar con los Hinojo, que allí me pillaba mu cerquita, que estábamos viviendo por detrás. La casa era mu grande pero la limpiábamos entre las dos, me ayudada.*

*La mujer de Hinojo, ella era la que lo hacía to. Tenía un yerno. tenía un yerno o un hijo, tenía en Cádiz, en Civil y vino un día a... que era un día señalao, vino a comer ahí a su casa y entonces pelemos un pavo. Vino y allí estuvimos haciendo el guisao, yo le pelé el pavo, yo se lo hize cachos, y lo guisó [ella] y al guisar pos nos pusimos a comer, y le digo yo: "Lupe, échame aquí en un pratillo, me lo coma aquí en la escalera". Dice: "¡Qué va!" Dice: "Tú tienes que comer en la mesa y si no, no comemos ninguno". Digo: "qué va, yo no como, que está er civil y no quiero". Digo: "Que entonces me ponen a mí en los papeles". Dice: "Que no, que he dicho que no, y comes en la mesa". Y ya pos me agarró un brazo y me sentó allí. Y yo ya, pos traía los platos y yo apañé la mesa y to eso. Yo he pasao mucho, yo he pasao mucho.*

*[Problemas con los civiles] yo no, ni ir al cuartel, y mi marío tampoco. Mi marío era más bueno que yo toavía. Ese no se ha visto nunca en las puertas de un cuartel, porque nunca ha hecho na malo. El era un hombre muy bueno pa to el mundo, así, ha atendío a to el mundo. Y venía, y estaba poco tiempo parao, y ya estaba comprando casas, pa venderlas él, otra vez, pa que pudiéramos comer. Si en una casa se ganaba tres duros, en la otra se ganaba cuatro, en la otra se ganaba diez, y las iba vendiendo. Y con aquello íbamos saliendo.*

*Cuando ya nos ibamos venío del Poblao, hace lo menos vinte años que yo me vine de allí.*

*En El Poblao he estao yo mu a gusto. Allí me han atendío a mí, Doña Angustias y la de..., las que viven allí, las aciensias [asistentas] sociales, me pusieron mi vale, pa comer allí en las monjas. Me daban mi olla de comía, a cada familia, a cada uno, un bollo de pan. Mis ocenas de huevos, mis ocenas de pasteles. En fin, lo que hubiera, me lo echaban en mi bolsa, y con aquello comíamos tos.*

*[La nieta, interrumpe:] "Me acuerdo yo cuando era chiquitilla, íbamos al Poblao, que iba yo con mi abuela, iba a por la comía allí, íbamos al cuartel de los soldaos, que hay encima del Poblao, allí nos daban la comía. Y nosotros, el sábado nos daban paella. Claro, de lo que comían ellos nos echaban a nosotros en las ollas. Uy, qué cola, qué cola pa esperar la comía" (Nieta).*

*Estábamos na más que esperando a que nos tocara, a uno a uno, pa que nos echaran la comía.*

*Doña Angus, la directora, la que manda, la que manda en toa Sevilla, Doña Angus, la asienta social, que vive en la misma casa, en el mismo médico de aonde están visitándonos. Y esa es la que lo hace tó. Si ella quiere que vivas allí, te apunta. Como ella sabe que yo tengo tos mis papeles, los tengo ahí, pa cuando arreglen los pisos, de ir a llamarla a la directora, que es ella. Y llevarle mis papeles, con la firma de mi marío, la firma de mis niños, de estos, que tengo cinco a mi cargo, y los tengo esturreaos por to. Porque la casa ésta la tienen mis hijos en su nombre, porque yo, como tengo el piso aquel, pues se quearon ellos con su casa ésta. Porque la mitad de*

*mis hijos están en la calle, y no tienen aonde vivir mis nietos. Ellos dijeron, pos tenemos ese local, pues mientras ella tenga su piso, que se apañe allí. Como es verdad, digo: "Yo tengo mi vivienda, pa qué quiero yo aquí dos". Pos pa mis nietos. Pos estoy aguardando que vengan mis hijos, pa cuando me den a mí el piso, que tengo ahí los papeles, pa mudarme yo allí, y ellos apañen su casa ésta. Yo ya aquí ya no estoy bien.*

*Porque aquí no me gano yo que comer, y allí me dan de comer de balde, es que allí tengo mi comía diaria. Yo y mis niños. Y voy a llevarme a tos mis nietos, el que esté más, más, salío, los que estén conmigo, me los voy a llevar, y yo me apañaré con ellos. Ellos cuidan de mí, y ellos comen allí, porque yo voy y digo: "Un vale, pa tantos hijos que tengo". Me lo tienen que dar pa comer. Me tienen que firmar las maestras, y los que mandan, pa yo comer como antes tenía yo, que ahí tengo yo los papeles, de quien me firma y de quien no me firma, que yo no he sío tonta nunca en mi vida.*

***El culto***

*Estábamos con Dios pero Dios [se] nos ha retirao a más de la mitad. En esta calle, con el diablo, to endiablao, antes estábamos con Dios; antes teníamos un Culto, allí en la punta, íbamos tos. ¡El Culto! Ibamos toas las personas a rezar con Dios, y ya no va ninguno, na más que mi Lola, y mis nietos éstos, dos o tres, y ya se ha acabao.*

*[No van] porque no quieren. Si van los hijos de mi Luisa porque mi Luisa es hija de un hermano mío, de mi Pedro, del mayor, y se acabó. Ya se ha acabao to lo bueno, antes íbamos tos, tan humildes como ovejas, que eran ovejas de Dios, íbamos tos, y ahora ya, ya ni los pastores vienen aquí a vernos. Porque dicen: "¿allí a qué vamos?" Y está el diablo. Con eso lo digo to. Qué vamos a hacerle. Yo ya no vivo ni na. Me caí, me caí, no veis que estoy sucia, esto ni es justicia ni ná. Me gusta ponerme bien. Yo no me puedo comprar vestíos, me han quitao media paga. Me dan na más que cinco mil duros, los otros cinco me los han quitao porque debo cinco años o seis de contribución, de agua, de basura, to, y to eso me lo están quitando a tocateja y hasta que no cumpla y ya acabe de pagar, no me dan la paga entera. Yo con cinco mil duros qué hago, tengo que pagar el pan, tengo que pagar la carnecica que me traigo. Tengo que pagar a plazos, si me traigo cualquier cosilla. Son muchas cosas y por eso estamos viviendo y estamos mártir, que no es porque queremos, que no podemos hacer otra cosa.*

*Bueno, Dios está conmigo, que como le pido a Dios tanto, que no me dé males, me acuesto con Dios y me levanto con Dios. No me queo dormía hasta que no le rezo a Dios un poquito.*

*Yo [estoy] sola, yo solica en mi casa, mi nieto duerme en su [casa] y él tiene su cama ahí, y sus vicios ahí. Míralo como está. Se pasan los días, ahí tiene su madre, y no le da ni un duro y es su madre que lo ha parío.*

*Ya está bien que yo lo críe, pa que tenga su madre y le dé siquiera una mijica caldo a su hijo, porque abandonar a un hijo así, no está bien. Se entera la justicia. ¿Es que tú no puedes a un hombre inútil ampararlo y darle de comer por lo menos, aunque se gaste la paga en lo que quiera, eh?*

*Su abuela cuando no esté, pos míralo. Voy a la tahona y traigo un pan o traigo dos. Y aónde están las galletas, aónde está la leche, aónde están las comías pa comer. Ni tiendas ni ná. ¿Qué como yo? ¿Quién me da a mí? Si a mi mientras que no me echen una gotica caldo ahí, no como en to el día. Me se paso con un cachillo tomate y un cachillo pan to el día, una mujer de la edad mía, con el tiempo que tengo encima. Pos eso no tenía que ser, ¿no? Y yo no sé cómo estoy así. Porque es que yo tenía que estar a pan y manteles. Un poquito zumo, una poquita leche por las mañanas, cualquier cosica, pa ir este cuerpo poniéndose en proporción. Y no tengo pa comerlo, qué hago, un día voy a amanecer, me va a dar algo en la cabeza y voy a morir.*

*Porque yo voy andando y voy como mareá, como si estuviera borracha, y me caigo, y me mato. Porque llevo un porrazo muy grande, y tengo to el cuerpo quebrantao, y con ná que me hagan así, ya estoy...*

*¿Y es que no voy al médico, y no me han mandao na más que supositorios y pastillas pa el ácido? Y un bote de, de esto pa la tós. Ya están las medecinas que me han mandao. Un bote pa la tos, y pastillas pa los ácidos y los supositorios, tres cosas me han mandao. No me dan así medecinas fuertes pa yo poder salir. Eso es lo que me han recetao na más.*

*Le digo mucho a la Purica, le digo a la Pura: "Mujer, por lo menos, mándame a mí algo, una cajica leche, algo. Porque yo me voy a morir. Yo con mi paga no puedo, porque ya estás viendo lo que pasa, y este hombre, pos está así, y a ca instante está encima mí, y na más dándome irritaciones, y de una irritación voy a morime. Digo: "Mira, luego tú vas a salir, porque ya no domina a este hombre, y le dais de comer". Dice: "Y su paga, ¿pa qué la quiere?" Y es verdad, tiene su paga, y la esturrea pa acá y pa allá, y no se acuerda de dejarla pa comer. Na más que la mía. Y con la mía no tengo bastante. Si no me hubieran quitao a mí lo que me han quitao, pos pudiera ser, pero como me han quitao la mitad.*

***La caída***

*Vaya, pos había una castellana allí y me recogió y me llevó al médico. Pos me llevaron a la capital, y me pusieron cuatro o cinco pantallas. Me dijeron: "A usted no la podemos operar, por la edad, porque usted es muy vieja", dice, "y pa qué queremos que se quede usted en la operación". Dice, porque es muchos años los que tiene". Dice, "mire usted, ya se la llevarán allí, y se quedará usted mejor". Nos vinimos, que estuvo mi nuera, que vino conmigo, dice: "lo tiene usted dos semanas puesta la abrazaera". Y los brazos, los tenía ataos y ya pues me lo quité. Me se ha ío hasta la vista de este ojo, y con este ojo veo muy poco también. Y ya no puedo andar sola. Y me tienen ellos. Hasta que Dios quiera... y es verdad.*

*Viene la Manolica aquí dos o tres veces a verme. Dice: "Ay Mariana, te quiero mucho. Hoy que he salío de paseo a pasearme", dice, "porque otros días salgo más tarde a andar, y me doy bandazos por aquí por vete". Vino dos o tres veces. Me trajo mis zumos. Lo que no ha hecho una gitana, lo ha hecho ella. Dice: "Te quiero mucho", dice,"porque has estao en la casa de mi madre mucho tiempo". Dice: "Tú se lo has hecho a mi madre, y ahora yo te lo hago a tí". Digo: "anda, ves cómo miran las cosas,*

*cómo se acuerdan de to". Yo le fregaba, yo le barría, yo le blanqueaba, yo iba a lavar sus trapos, yo se lo hacía to. Antes. Y ahora, mira. Pero dicen los médicos, dicen: "Está usted más sana que nosotros pa ser médicos". Me pusieron cuatro o cinco pantallas. No me sacaron na. Na más que una mijilla reúma en la rodilla y en las manos. Dice: "Usted estire las manos, las menea, que no le venga la reúma a las manos". Estuvieron to el día conmigo. Luego se echaron a reir tos los médicos. Dice: "Hay que ver, la fortaleza que tiene esta mujer... Si no le encontramos ná, en las pantallas". A mí quien me trataba era el médico que había antes. Porque ahora dicen que es un extranjero, que no es el médico nuestro. Dice, "Usted no tiene ná. Usted viene aquí por gusto". Digo "¿Cómo con gusto?" Digo "Yo vengo, cuando vengo es por algo. Me duele la rodilla, y quiero medecinas pa los dolores". Y sabes lo que me mandó, unos supositorios y unas pastillillas muy chiquitinas pa dormir. Dice: "solamente la mitad de una, y ya está. Usted no tiene na".*

***Ahora***

*Ahora estamos mejor, y ya estamos de otra manera. (Entra de nuevo uno de sus nietos, Bernardo, con un sombrero adornado con una pluma de pavo real y un palillo en los dientes). Dice: "Esta mujer ha penao mucho".*

*Yo he sufrío más que las piedras. Y lo que me queda, y lo que estoy sufriendo.*

*"Y lo que está penando con el Juas, con el Juas éste", dice Bernardo (indicando a su otro nieto, el minusválido).*

*Que a la fuerza me tienen que dar dineros pa que se resucite, y ya me han dicho que no se acerque ni a las puertas.*

*"Pero si es que está penando ahora más que antes", dice Bernardo.*

*Más que antes, estoy sufriendo más, porque me llego a ca la Antonia [la tendera], mira, me dice, y es verdad, desde luego es verdad, dice: "Mujer te voy a estar manteniendo de cosas y de dineros, haz el favor, que yo lo que te haga falta pa fregar, te lo doy, pero dineros no vengas, que no te doy ni una peseta". Dice: "Y demasiao hago que te doy, que te doy pa que estés viva". Y ya sí es verdad que no puedo. Voy a la tahona a sacar un pan, me lo dan, pero dineros ni una peseta.*

*Como yo los tengo tan castigaos, que tos los días voy, se cree él que hecho un porrero. "Y de estos huevos quiero que me eches". A mi nunca me han dao. Y estoy excomulgándome, yo y él. Eso. Eso no puede ser, lo que yo estoy pasando. Que estoy ciega ya de tanto sufrir. Mi par de ojos, no veo, con este ojo no veo na, y con éste veo una chispa.*

*Yo estoy ahora con mi nuera y mis niñas. Mira, ahora vengo de allí abajo, de a ca mi Reme. Que me voy allí, y me distraigo un ratillo. Aluego me vengo pa arriba, y así estoy, por andar, si no, me quedo baldá. Si me siento y no ando, me quedo baldá.*

*Y no le dan a una casi ná, de paga. Si na más que con la tahona, y la placilla, que saco cualquier cosilla, se queda allí. Y pagando los muertos. Nos lo dan, pero se lo llevan otra vez. Y ya está. Nos dan el suministro, pero se llevan otra vez el suministro ellos, ya está. Si es que es así la cosa. Y ahora vive uno medio medio.*

*La vida, [antes] mejor que ahora. Antes, había un cacho tocino, te lo comías. Te comías un pimiento, te comías un tomate [y] te lucía, te parecía, y ahora te lo comes y ya no te gusta tanto. Ahora el tocino se ha olvidao, las cosas de antes se han olvidao, no están na más que la gente moderna. Ahora comen algo y les hace daño. Y antes, como lo comíamos to, estábamos tan rebién.*

*Algunas veces, si comías en el día una vez era Dios, pórque como era tiempo guerra, y estabas siempre andando por ahí, pues qué ibas a tener, mientras que no fueras a pedir y te remediara alguien. Tos los días pidiendo, te daban algo, y te lo comías y con aquello estabas hasta el otro día, que ibas otra vez.*

*Pero antes, si has comío por la mañana, pues, que era tiempo guerra y no había ni pan. Mi madre, iba hasta los Candaos, le daban cuatro papillas, hasta las cascaras le daban. Las cocía mi madre con harina de maiz y nos hacía cuatro meneaos pa que no nos muriéramos de hambre. Y es que así.*

*Mi padre murió ya de viejo. Se murió mi padre, se murió mi hermano, y otro hermano. Me quedan dos hermanos, nada más de mi familia. Yo he tenío catorce, mi madre tuvo diez. Y de los diez le quean na más que dos. Mi Juan y mi Jerez, ese que vive en P., y yo, quedamos tres. Y ahora me veo más sóla que una manzana, ahí en mi casa.*

## ISABEL, NACIDA EN 1920

Isabel es una mujer gitana de 78 años, que nació en una familia muy integrada y fundida con sus vecinos en un pueblo agrícola donde se recuerdan matrimonios mixtos entre gitanos y payos desde hace varias generaciones.

Isabel se casó a los 20 años con un gitano primo hermano (paralelo) suyo con el que tuvo 11 hijos, además de dos abortos, entre los 21 y los 46 años. Todos sus partos fueron en casa, asistidos por su hermana, una experimentada comadrona que ejercía esta función a la vez que la matrona de la beneficencia.

Su marido era jornalero y vivía de trabajar para los propietarios agrícolas en sus cortijos y también en las tierras del pueblo. Isabel lo recuerda como muy trabajador y sacrificado, ayudándola siempre a "sacar a sus hijos adelante'. Isabel también trabajó en "las temporás" de la aceituna y la vendimia, además de como pregonera en el pueblo.

Isabel apenas fue a la escuela y casi no sabe leer ni escribir. No obstante, ha sido quien ha llevado la administración de la casa.

Sus recuerdos nos informan también de otras ocupaciones gitanas típicas de la posguerra en muchas zonas rurales andaluzas: la madre de Isabel vendía de casa en casa diversos "cacharros" y enseres, su marido completaba su trabajo agrícola con la recogida y venta de haces de leña y ella misma recogía y vendía espárragos y otros diversos subproductos del campo (espigas, tras la siega) o se dedicaba a la "rebusca" furtiva.

En la primera entrevista, de las dos que se reproducen, estaba presente su hija Malena, nacida en el mismo pueblo treinta y seis años después, y su nieta Lucía, de 17 años; es decir, tres generaciones de mujeres gitanas. Malena es la hija más apegada a su madre, porque vive muy cerca y pasa mucho tiempo con ella. Nació con un problema en los pies que ha requerido numerosas operaciones, lo que no le ha impedido trabajar sirviendo en casas, acudiendo a las "temporás" y llevando su casa. Malena se quitó del colegio con 14 años sin llegar a terminar los estudios primarios, se casó con un payo y ha tenido tres hijos, la mayor tiene 17 años. Incluimos los comentarios de Malena a la historia de su madre.

***Nacimiento***

*Yo en el año [que nací] no lo sé, pero estoy en setenta y ocho años, [entonces] en el veinte nací yo, sí.*

*[Éramos] Seis hermanos... dos hermanos [y cuatro hermanas] . [Yo soy] de las de en medio, porque yo tengo una hermana que vive todavía y está en Granada, pues es la mayor, y luego hay otro hermano que se murió también, que iba yo detrás de él y otro hermano que también ha muerto; ya no habemos nada más que tres hermanos.*

*Yo me llevaba con el que iba yo detrás, que ya hace, Paco, hace ya que se murió, claro, se murió hace ya lo menos siete años. ¡Siete años! Pues yo me llevaba tres años con él. Luego hay otra hermana en Granada que se lleva dos años conmigo.*

***Infancia***

*Cuando éramos niños, se criaban muchos espárragos de éstos en el campo, y de niños pues íbamos a coger los espárragos, a buscarlos a la tierra, a las hazas, a los trigos, a los garbanzales, íbamos a cogerlos y luego, hacía aquí unos manojos y salía mi madre, mi madre tenía clientela aquí en el pueblo, y los vendía.*

*Cuando no, íbamos a espigar, ¡en to el peso de la calor!, íbamos a espigar, porque los propietarios pues también había algunos que tenían animales y no querían que entráramos a rebuscar lo que se dejaban ellos, entonces teníamos que acechar de que los propietarios se metieran en el cortijo a comer y nosotros dábamos la emboscá y nos metíamos en la haza, ¡hala!, y estábamos un rato y sacábamos... sin que se dieran cuenta. Nosotros cuando veíamos que ya iban a venir o los veíamos que salían del cortijo con los remolques, salíamos corriendo y nos veníamos (su hija Malena se ríe).*

*[A la escuela fui algo] aquí en el mismo pueblo.*

***Mi madre***

*Se dedicaba a vender pan [y] cacharros, iba a Granada... y ella ya tenía los clientes que le compraban en las casas y ella cogía una canasta de caña, echaba todos sus trastes y ella ya tenía la clientela aquí en el pueblo e iba de casa en casa, porque le decían a mi madre: "Me vas a traer media docena de platos, me vas a traer media docena de tazas". Pues ya mi madre claro, se lo traía. A otra mañana de venir del viajar de Granada pues iba y lo repartía ella. Cada ocho o nueve días, iba a Granada.*

*En la guerra, pues mira, no se vivía mal, porque los propietarios, que tenían aquí tierra, no sé si tú habrás oído nombrar un cortijo que le llaman el cortijo Monteagudo y el Cortijo Alfayaque, bueno, unos cortijos que había aquí, y eran de unos propietarios que tenían dinero, no. Pues cuando estalló la guerra, se dieron la fuga y se fueron a la capital..., la parte roja estaba aquí, y los riquillos que les decían, los fascistas, pues se fueron a la capital. Entonces al irse, pues esos cortijos que había aquí pues repartieron las tierras durante la guerra. Había aquí un centro que le decían El Comité, que era el que se encargaba de repartir las tierras y todo. Repartieron los olivos de la aceituna y repartieron... Nosotros las labrábamos. Como se dejaron aquí yuntas de mulos y se dejaron todo eso, pues se hacía un grupo, que te digo yo, pues de ocho o nueve, y a uno que hacía el encargado en el grupo le daban una yunta y él era el que ordenaba; y sembrábamos, recogíamos la aceituna, y todo. Hasta que se acabó la guerra.*

*En la guerra no estábamos mal. Cuando estuvimos más mal fue después de terminarse la guerra, cuando ya entró Franco. Ya también hubo mucho destrozo, porque hubo muchísimas muertes y España se quedó muy mal. Hasta que no se repuso un poco España, pues se pasó malamente.*

*Dieciséis años tenía yo en la guerra. Trabajamos [en el campo] también, pero luego pues había también aquí señoras que podían se quedaban con una chica para trabajar y me coloqué yo con una señora que había aquí muy buena, con dieciséis años.*

*Mi marido estaba en la guerra, estaba por ahí, por la parte esta de que le decía el..., no sé si habrás oído tú nombrar, el Murallón del Ciego, por ahí, por P. y D. pues ahí estaba toda la línea de los rojos, y la línea de los falangistas pues estaba un poco más para allá y ahí pues estaban batallando unos con otros.*

*[Mi marido estaba] en la parte roja, nosotros no nos movimos de aquí. Pues como éramos primos hermanos, pues él se acercó a mí y yo le acepté y, hala, me fui con él. ¡Que entonces no se casaba nadie por la Iglesia! Porque los curas eran muy interesados (la hija se ríe). Bueno, luego después, cuando ya tenía dos hijos, como éramos primos hermanos, pues había aquí un alcalde que era falangista, pero se llevaba muy bien y era íntimo de mi marido. Y entonces le dijo a mi marido: "Mira, os voy a casar por la Iglesia. Voy a hablar con el cura", que había aquí que le decían don Anselmo, "voy a hablar con él y os vais a casar". Estábamos juntos, ya tenía yo dos niños. Entonces, pues, tuvo que pedirle el cura la dispensa al Papa, para casarnos; como éramos primos hermanos... Pues ya le pidió la dispensa y vinieron los papeles arreglados y nos casemos. Pero ya teníamos dos niños. Pero yo estaba bien casada por la Iglesia con mi marido.*

*No podíamos era casarnos por la Iglesia de primera vez porque los curas eran muy interesados y mientras que no le soltara uno la boba... y como no tenía uno posibles para ir de blanco, ni teníamos para pagarle al cura ni nada, pues casi todos, y casi gente que estaban bien, era la costumbre de irse con ellos, de escaparse. Que yo salí a hacer un mandao a mis padres y que él [mi novio], ya lo tenía hablado conmigo y me fui y mis padres se quedaron esperando. Y a los cinco, seis días, volví. Luego los padres le echaban a uno regañeras: "Has sido una sinvergüenza, por qué has hecho esto si no te corría prisa casarte". Pero ya ellos no...*

*A partir de ahí ya nos recogió, pues nos fuimos a casa de una prima hermana mía, nos fuimos a vivir, porque claro, no teníamos nada. Nos fuimos allí y ya estuvimos hasta que tuvimos nosotros ya, cuando yo ya tenía el niño primero, el que se me murió, pues ya pudimos levantar un poco más la esa, la cabeza, y ya alquilemos una casa y ya nos fuimos a una casa de alquilé. Me costaba el alquilé 20 pesetas y ganaba mi mario, que lástima, traía unos haces de leña, los traía a cuestas, unos haces de leña que traía, 80 kilos, 90 kilos, noventa y tantos de una vez. Y traía dos haces, a trechos a trechos. A lo mejor traía, que te digo yo, un haz aquí a la punta, a donde te has apeao [del autobús], a la punta del paseo, dejaba el haz allí y volvía a por el otro que lo tenía en el monte. Otras veces me decía a mí: "Sales a tal sitio, a tal descansá que allí hay un haz, y allí me esperas a mí que yo he vuelto a por el otro. Y así, así. Eso fue al terminarse la guerra.*

*[Mi familia vivía] muy cerca, 4 o 5 casas de la casa de mi madre con la casa de mi suegra y mi tía, era tía mía y suegra. Había más familia; se miraban más los hermanos, los primos. Había una unión en la familia muy grande, lo que hoy no hay nada. Y nos llevábamos muy bien los familiares y hoy ya pues, al cambiar la vida, yo que sé como ha cambiado...*

*Antes sí había familia, mucha familia hasta con los vecinos. La trataba a uno y te, vaya, te ajuntabas con ella o a lo mejor era una vecina tuya y iba la lealtad, y hoy no, hoy hay mucha maldad y antes no había maldad ninguna y se trataban a la verdad. Que ahora son muy egoístas, que ahora no va cada uno nada más que a su habío. Y antes no, antes había más caridad y había más cariño.*

***Nos fuimos***

*[Mi marido vino a por mí] era el 24 de junio. En el mes de San Juan, que al otro día fue el día de San Juan. Nos fuimos. El vino, él ya lo tenía hablado conmigo: "Mira que...", porque claro, mis padres pues no lo querían porque éramos primos hermanos; si era sobrino de mi madre. Pues ellos no querían, ellos cuando se enteraron que nosotros nos hablábamos y que nos queríamos, pues no querían.*

*Porque éramos primos hermanos. Entonces, pues él ya lo tenía hablado conmigo: "Pues mira aquí ya esto no puede seguir más adelante, lo que tenemos es que te vengas conmigo y hala". Pues fui y salí a hacer un mandado y él me estaba esperando en un sitio y me fui, y una hermana mía y otra prima que venían conmigo, pues llegaron y llegó mi hermana allí: "Mama, la niña se ha ido con el primo". Pues ya está, mis padres no se movieron para nada, para nada de allí de su casa: "Pues bueno, que ella se las entienda".*

*[Estuvimos por ahí] 5 o 6 días. Nos fuimos a, a un cortijo que vivían una hermana de él, una prima hermana mía, nos fuimos allí. Y al otro día vinimos aquí al pueblo. ¡Claro! [Y ya] todos, todos tranquilos. Lo aceptaron. ¡Qué iban a hacer!*

*[Otros parientes se casaban] pues claro que sí. Pues el tito Isidro, pues también era pariente de la tita Manuela, era ya más retirado, sabes. Era una cuñada mía, para que tú me entiendas, una cuñada mía se casó con un hermano mío, entonces la madre de mi cuñada, era sobrina de mi padre, que eran de C. Y otra hermana mía*

*que es la mayor, pues también se casó con un primo hermano, con un sobrino de mi padre, que murió en la guerra.*

*Eso es porque no salía la gente de aquí, y pues sigue pasando todavía. Hay familiares que son primos y se casan, y sigue eso. [Ahora menos, porque la gente joven] sale afuera, pero como antes de aquí no se salía. De aquí no salía nadie.*

***Casarse primos hermanos***

*Eso decían, que los primos hermanos, cuando se mezclaba la sangre, que podían salir mudos, que podían salir subnormales y todo eso, pero yo gracias a Dios he tenido doce y conmigo no ha habido ningún problema; éramos primos hermanos y yo, los doce que he tenido, más listos... y no ha habido ningún problema. El único problema que tiene es ésta [su hija]... que nació con los pies torcidos, pero eso fue una mala postura que tuve en el vientre. Que yo he estado 18 años curándola en la clínica de San Rafael, siete operaciones que tiene.*

*[Nos casábamos] sin noviar ni nada. Bueno, ¡éramos novios! Nos queríamos y nos hablábamos, pero que nos íbamos con ellos porque esa era la costumbre que había. Lo sabían muchos aquí en el pueblo, porque yo si salía a cualquier mandado, pues salía él a hablar conmigo y nos vían, porque una vez fui yo a por pescado a la pescadería y dice la Rosario: "Ay, mira que esto lo veo yo muy [mal]..." (la hija se ríe), digo: "No mujer, es que somos primos hermanos". Pues ya éramos novios. Yo tres veces, estuve hablando [con él] de novios, tres meses.*

***La boda***

*¡Nada!, ir a la Iglesia y echarnos las bendiciones y ya está, y los pobres en cuanto salieron de la Iglesia se fueron a por un haz de leña y hala, y ni siquiera convidemos, ¡no había na! (Se ríen madre e hija).*

*No teníamos ajuar ninguno. Mi madre, de lo que tenía era en su casa, pues me dio un apañillo para que nos acostáramos y aquel fue el ajuar. Ahora sí, en aquellos entonces no, porque yo tengo casados 11 hijos y todos están bien casados por su Iglesia, puesto su ajuar.*

*[Nos quedamos aquí] siempre, mientras que no teníamos recursos de nada, que no teníamos para alquilar una casa, los familiares nos cogían, claro. Estuvimos viviendo con una hermana mía que le decían de chiquitillos la Tata, pues estuvimos viviendo lo menos 4 o 5 meses. Luego estuvimos en la casa de mi madre, luego estuvimos en casa de una hermana de él [prima mía] y ya, pues, ya tomemos una mijilla de respiración más y ya alquilemos una casa. Pero cuando alquilemos la casa, tenía yo ya dos, los dos mayores.*

***Hijos***

*A los 9 meses nació el primero, con 21 años. El último con 46 o 47 años tenía yo ya. [Y] dos abortos he tenido. Podía haber salido... que no se implicaban unos con otros, que los abortos los tuve y luego venía otro detrás.*

*Yo, en un aborto que estábamos ya [en nuestra casa], porque la madre de él (su marido), nos dio un solar y nos ayudó a darnos unos dineros para que nos hicieran una casilla así en bajo, ¿sabes?, y yo traía en un borrico agua para la obra. Antonces en un lado se puso [mi marido] para sacar un botijo y en el otro lado yo, y seguro que fue al esfuerzo, como él tenía más potencia, pues claro, pues yo ya me cargué más la carga para yo tirar del botijo, y me parece a mí que fue a consecuencia de aquello. Y otro (aborto) yo que sé, pues de Dios querer. De un niño, de 5 meses. Se conocía que era un niño, y de ése que te he contado de la carga de agua, pues era de unos 3 meses porque no se notaba lo que era.*

*[Durante el embarazo] trabajábamos a la fuerza, hijos, teníamos que trabajar a la fuerza porque no había otros recursos. Ya ves tú, entonces se ajuntaban unas cuerdas de tierra, muchísimo campo, y me llevé yo al mayor en cuarentena, me lo llevé yo al campo y lo poníamos debajo de una sombra, me llevaba yo dos mantas con lo que nos arropábamos de noche en el campo, y una funda que enroscaba yo así y allí [le tenía]... recién nacido, en cuarentena, el que tiene 45 años, entonces se iban los hombres a un cortijo por 15 días, por 20 días a segar...*

***Nuestra casa***

*[La casa era] muy pequeña, muy pocos metros. La mijilla de cocina, como ésta (la sala de estar donde estamos, de unos tres por tres metros), y un cuarto y dos habitaciones arriba para dormir y ya está. [Aquí] en el mismo pueblo.*

*Entonces no había butano ni nada y guisábamos en la lumbre. Lo mismo que esto (la chimenea, encendida) de leña. ¡Baño no había ninguno! Salíamos al campo.*

*[Esta casa la tuve cuando] ya tenía yo mis hijos mayores. Porque esto era nuestro, era el propietario mío y de mi marío. Hicimos dos naves, un corral por medio que había, y tenía yo animales, pero ya, mi marío ya estaba malo y ya estaba viejo, y ya nos hartemos nosotros de los animales y ya pues le dimos aquí a mi hija ésta (Malena), le dimos un trozo de la nave y otro trozo ahí por encima, para que hiciera su casa.*

*Cuando ya mi suegra me dio a mí el solar y me ayudó con un poco de dinero, que luego se lo paguemos nosotros a poco a poco, como pudimos. Pues tenía nada más que una cocina y un cuarto, entonces le hicimos arriba dos habitaciones y arriba, pues, dormían los más mayores, y abajo, en el cuarto, pues ponía dos camas; en una tenía yo y en otra pues dormía ésta y dormía otra más chica.*

*Aquello parecía un palomar cuando la hicimos y gracias que ya nos dio mi suegra aquel dinero y el solar y pudimos meternos ya allí, que no nos echaba nadie. Entonces pues a otro año ya mis niños se pusieron más mayores ya iban ayudándonos y ya pues íbamos haciendo; este año le hacíamos un poco, otro año le hicimos [otro poco], hasta que ya está hecha; ahora tengo una casa, una casa, que diga ella, que tiene, ¿cuántas habitaciones tiene? Lo menos doce habitaciones. Y estoy yo sola.*

***Después de la guerra...***

*Después de la guerra estaba yo mozuela. Yo me casé que ya se había terminado la guerra, los tres años de guerra que hubo aquí en España. Con diecinueve ya [terminó la guerra] [y] yo me casé con veinte años. El primer hijo. [lo tuve al poco de casarme] Hasta que tenía cuarenta y seis años o cuarenta y siete que fue el último que tuve, tuve doce. El primero se me murió con un año, de pulmonía. Porque como antes estaba la vida tan atrasada, en el año, fue en abril, [hace], ¿Nono cuántos años tiene?*

*"Cuarenta y cinco", dice su hija.*

*Pues cuarenta y seis años [hace]. Mis hijos pues se llevaban, los dos mayores son los que se llevan más, diecisiete meses, los otros se llevaban catorce meses, un año. Todos los años venía uno. (Se ríe). Pues que no había tantas cosas como hay hoy, ¿no me comprendes? Porque hay, mira, hay operaciones que se hacen las ligaduras de trompas, hay un aparato que le llaman el diú, y todo eso que se ponen para no traer mucha familia, ¿no?, y antes pues no había nada. Antes nada más que la voluntad o lo que el Señor quisiera destinado que tuviera uno.*

*[La mayor] cría a casi todos los hermanos, [y el mayor] había también uno que, ese que tiene cuarenta y cinco años, que era el que casi cuidaba de ellos.*

***Pregonera***

*¡Tiendas había nada más que una tienda u dos aquí en el pueblo! [Compraba] el pan y el aceite. Cuando yo me iba al campo, porque yo, pues, voy a ser clara contigo, como los tenía tan pequeños y entonces al terminarse la guerra estaba tan mala la vida, pues había aquí muy pocas tiendas, vendían muy poco, y venían muchos camiones de afuera, traían patatas, traían tomates, traían naranjas, traían de todo, entonces había aquí una pescadería y como tenía tantos hijos pues vino la dueña y dice: "Mira, ¿por qué no quieres...?", porque [ella] tenía dos chiquillas ya grandes y les daba vergüenza ir a pregonar a las bocacalles, el pescado. Y entonces me dijo a mí, dice: "Mira, ¿por qué no quieres tú pregonar?". "Pues sí, por qué no voy a querer". Yo salía, yo tenía una voz que estremecía, lo menos dos kilómetros y tres kilómetros estremecía.*

*"Estaba la gente trabajando en el campo y la oía", dice su hija.*

*Por la mañana me levantaba y lo primero que pregonaba era el pescado: "¡Hay boquerones, pescada, almejas!" Y yo, pues, le tomé ya a aquello, muy bien apañado, vaya, muy bien. Y claro, como iba pregonando el pescado, pues a lo mejor llegaban camiones de afuera con naranjas, con patatas, con fruta y con todo. Decían: "Bueno, ¿aquí quién da el pregón? Decía: "Pues mire usted, ya mismo viene una señora que es la que da el pregón".*

*Y de ropa, venían así mercadillos de ropa y yo lo pregonaba todo. Y yo pues todo aquello era para ayuda de mi casa y mis niños; mis niños no pasaban la mitad de las que otros, porque yo buscaba mucho la vida con aquello. Yo terminaba el pescado de dar la voz y empezaba si había un mercadillo de ropa pues me echaba aquí ropa en este brazo. Iba diciendo: "¡Hay pantalones, hay camisas, hay vestidos, hay esto, hay lo otro!" Y la gente, pues, bajaba donde se ponían los mercadillos. Y si eran patatas y naranjas y toda la fruta, pues eso.*

*Primeramente cobraba yo diez pesetas, pero luego lo subí a veinte. Y yo ya daba el pregón de todo. Pregonaba yo ya hasta cuando venía el señor éste con la contribución, cobrando la contribución. Pues yo salía y decía: "Mira, que mañana viene Natalio a cobrar la contribución en tal sitio y esto y lo otro". Y ya fue cuando yo lo subí a 20 ptas. Yo tenía una voz...*

*Yo muchas veces, pues decía: "Bueno, ¿cuánto nos va usted a cobrar?" Y decía yo: "Mire usted, usted me echa un poco de todo lo que tenga aquí, en el camión para vender", pues mire usted, pues mira, pues me echaban naranjas, me echaban patatas, me echaban habas verdes, me echaban de todo, y traía un cesto que no cogía [la comida] en el cesto; pues ya traía yo a mis niños de toda la comida. Aquí en el pueblo.*

*"Nos traía de todo, nos traía fruta, nos traía pescado, nos traía de todo, mi madre, [por pregonar]. Claro, le daban una fuente llena de pescado y luego lo demás se lo daban en dinero", dice Malena.*

***Mi marido***

*Pues trabajaba en el campo. Antes se trabajaba más en el campo porque era, como se sembraban muchas cimenteras, pues yerbando los trigos, escardaban los garbanzos y había mucho trabajo en el campo. Luego en abril, se acababa ya escardá que iba con unos amocafres escardando, quitándole los pinchos, quitándole las yerbas y todo eso. Pues luego ya, pues entraba ya [la siega]. [Luego] mi marido se fue a Guadalajara. Se fue a un túnel y estuvo 14 meses. Allí ganaba un buen dinero. El estaba allí y me mandaba el dinero a mí. [Luego ya trabajó] aquí en el pueblo.*

*"Ya todos los mayores se ponían a trabajar. Nos íbamos también fuera, a la aceituna, que antes había unas varadas de aceitunas muy grandes. Nos íbamos a la campiña, que le decían por ahí por Jaén", dice su hija Malena.*

*A la aceituna, a lo mejor nos tirábamos... Al algodón también. Se iba su padre con ellos, con los más mayores. Pues ya ves tú, uno tendría unos 13 años, el otro tenía ya 16 o 17 años, el otro casi el mismo tiempo, y una con 9 o 10 años.*

*"Los que estábamos más pequeños no podíamos trabajar, pues nos quedábamos con mi madre aquí en el pueblo. Y ya los que estaban mayores, pues se iban con mi padre. [Perdían muchas clases]. Por ejemplo, a lo mejor, cuando se iban al algodón o a la aceituna, pues a lo mejor perdían esa temporada, luego cuando venían pues iban otra vez", dice Malena.*

*Porque tenía que trabajar sin más remedio, hija. Primero quité a la mayor, de las niñas, la quité con ocho años. Porque yo tenía que irme a trabajar y ella tenía que cuidar de los más chicos. Y el que tiene 45 años, ese ya iba a trabajar. Y si la vieras, que la quité con nueve años de la escuela, si la vieras, tiene una letra y una cabeza para hacer cuentas y todo, que ha salido de ella. Porque con nueve años qué iba a aprender tampoco, [no le dio tiempo]; y ésta sabe; mis hijos los 11 saben todos leer para defenderse saben. [Estudiar es importante] Claro, claro [si no han seguido estudiando ha sido] porque no han podido.*

*"O cuando no estaban trabajando, pues se tenía mi madre que ir conmigo, que me operaban; a lo mejor se tiraba una semana sin venir. Pues tenía que quedarse la mayor a cuidar de los más pequeños", dice Malena.*

*Por eso la quité yo de la escuela a los nueve años a la mayor, porque cuando yo me fui a que la cuidaran a ella [Malena] y la operaron, que tiene 7 operaciones en los pies, pues claro, yo me estaba allí hasta que ya le levantaban la cura y ya le enyesaban las dos piernas, pues yo tenía que estar allí en el hospital, que era en la clínica de San Rafael... Nada más que frailes, pero no, eran buenos. Era una cartilla que teníamos, era de manificiencia le decían entonces. Aquello nos lo daba el Ayuntamiento a los pobres. Los que se podían defender más, pues estaban igualaos por el médico del pueblo; le pagaban una iguala al terminar el verano... y iban a visitarlo, si estaba el enfermo en su casa. Salía el médico todas las mañanas de aquí del pueblo dando un recorrío. Pero nosotros pues teníamos una cartilla de manificencia, [y] nos visitaban también el médico, pero no podíamos darle nada, porque no teníamos. El quería nada más que le pagara con la visita y, y decía yo: "De qué le pago yo la visita, con un haz de leña, que ha traído, que no hay para comprar pan y aceite para que coman mis niños esta noche". Me visitaban con aquel cartón de manificencia.*

***Partos***

*Una hermana mía, me los recogía. Era la matrona, una hermana mía y todos han nacido en mi casa, desde el mayor hasta el menor, unos nacían de una manera, unos venían más rápido, otros... Pero que yo para tener tantos hijos, pues el Señor me protegía a mí. Porque yo me ponía mala por la tarde, ya de parto, y aquella misma noche nacía el crío. A pesar de que he tenido tantos me ha protegido el Señor. Yo tirarme, como ahora, que se las llevan a maternidad y están dos días, tres días, luego, en el gotero, luego, nada, Yo me ponía por la tarde mala y aquella misma noche nacía. Estaban las vecinas, vían a mi madre que salía a barrer la puerta o a hacer: "¿Qué haces, es que está tu hija mala? "¡Que ha tenido un chiquillo o ha tenido una niña!" Se enteraban.*

*"Y ese día a lo mejor había estado trabajando", dice Malena.*

*Digo, que había estado trabajando. Había una matrona, pero mi hermana iba también a muchos lados, a muchas casas. Era muy apañada y muy mañosa. Y yo, pues, como mi hermana era tan mañosa, pues yo encontraba mucho alivio con ella, que me ayudaba.*

*"Sí, mamá, tú me lo has contado muchas veces, a pesar de que no tardaba mucho tiempo en tenerlos, pero pasaba mucho para que naciéramos, porque nacíamos así a lo bruto y ahora por ejemplo, nos vamos a maternidad, nos ponen inyecciones; luego también tenía mi madre muchos problemas porque nacíamos todos muy gordos. Ahora nacen todos con poco peso, pero antes nacíamos todos con cuatro kilos. Pues pasaba mucho", dice Malena.*

*Hombre claro, mi madre siempre estaba al lado. Mi marido, unas veces le cogía allí y otras veces, no. Pues cuando nació [mi mayor], que tiene 45 años, estaba en un cortijo él segando, que nació el día 11 de junio. Luego nació otro, que fue el que*

*se murió, nació en abril, el 24 de abril, nació y estaba en otro cortijo que se iba por una temporada allí a labrar las tierras y allí comían y no venían hasta los 15 días o así, y cuando se enteraba pues, porque venían algunos,[o] venía a vestirse o venía a por tabaco o a por cualquier cosa, pues decían: "Mira, dile al marío que ha tenido un niño, que ha tenío un chiquillo, que ha tenío una niña". Pues de seguida venía él, claro. Pero venía para una sola noche, que a otra mañana se tenía que ir a cumplir su obligación.*

*No, yo he tenido muy buena suerte, no estaba mucho rato mala... me ponía por la tarde mala y, y aquella misma noche nacía.*

*[Después] siempre se paraba, pues que te digo yo, cuatro, seis o siete días, una semana, hala, tenía uno que [salir] a la calle a trabajar. [Y] Aguantarlos, los dolores que te dieran, lo resistías y con aquello nacía. Hay que ver de verdad. Y tener tantos como he tenido.*

***Bautizos***

*Digo, se bautizaban. Que antes íbamos a sacar un niño sin cristianar, moro, a la calle. Uy, aquello era un respeto, una cosa. No lo sacábamos y se cristianaba siempre, pues que te digo yo, a los ocho o nueve días. Y hoy los dejan un año, con dos años. Pero y esta vida que se ha formado ahora, hay que ver. Pues hoy tan tranquila como está la juventud con los críos. Que tienen dos o tres años cuando los cristianan y todo.*

*Antes, ¡que íbamos a sacar un niño recién nacido a la calle! Mientras que no se cristianaba y el niño no tenía dos meses, no se sacaba a la calle. Entonces no había de estos carricoches que hay hoy para meter los niños. Antes era en brazos, los llevaban todo el mundo.*

*La primera comunión (...), la hicieron los dos juntos, los dos juntos. Pues tenían unos siete añillos, tenían. Antes lo hacían muy pronto las comuniones. Y la hizo el tito Luis y el tito Lalo y antes pues iban con unas chambrillas, con unas camisas, y se les ponía aquí en el brazo un lazo azul con una medalla grande, para que se distinguiera que era la primera Comunión.*

*Pues cuando estaban ya, pues que iba a la ductina que antes había todos los días ductina por los niños iban, [era] como le dicen ahora la catequesis. Pues iban y, a lo mejor venía el arzobispo tal día y ellos, mismos iban y se confirmaban.*

***El alimento del pecho***

*Pues, mira, yo era una madre que tenía muy poca teta y luego como no había alimento suficiente, pues les tenía que ayudar de seguridad con comida. Les ayudaba con biberones de leche. Nosotros, a los primeros, compraba la leche de una lechería y luego ya, pues o unos días iba, a lo mejor no había guardado la leche, pues ya dijo mi marío: "Pues a comprar una cabra". Y ya compramos una cabra y ordeñábamos la cabra y se la dábamos en el biberón. Leche de cabra, y no les pasaba nada.*

*¿El alimento del pecho? unos dos meses o así, como no había y yo tampoco que he sido de tener mucho, pe..., mucha leche en el pecho, pues de seguida le tenía*

*que ayudar con la comida. Pero les ayudaba, pues ya le digo, con biberones, con harina tostá, que tostaba harina y iba al molino, compraba harina, en una talega echaba la harina tostada y en otra harina echaba el azúcar y les hacía yo unos cazos de gachas y se ponían como toros de gordos.*

*Pues cuando ya tenían 6 u 7 meses, pues ya comían patatas del puchero, así, masticar, con un tenedor, pues se le daban [cocidas] o asadas en la lumbre.*

*Así a poco a poco. Se les daban las gachillas de harina, y también le daba sémola, que la sémola es la flor del trigo. Pues le daba hasta que tenía, pues cuatro, cinco o seis meses, pues ya se les ayudaba con patatas así, una patata asada o patatas del puchero, patatas del guiso de papas que hacíamos, pero antes ni plátanos, no yogures ni nada de eso, ¡de eso no había!*

***La vida antes***

*[En casa el dinero lo administraba] yo (rotunda). Sí, yo, porque mi marido era muy trabajador y era muy bueno y él pues muchas veces no me preguntaba si quiera ni cuanto hay, ni esto ni lo otro. Nada más que cuando hacía falta comprar cualquier cosa; porque luego ya más mayores, ya sí nos pusimos mejor, ya hacíamos más matanzas de tres cerdos, que les criábamos en casa y él le compraba, decía: "Mira, dame que vaya a comprar grano". Lo molían, garbanzos, trigo, cebada, todo eso; ya cuando estaban más mayores, ya sí, y levantemos la casa, ya estábamos mejor.*

*[En un] corral que teníamos para meter los animales, a lo mejor teníamos una habitación o dos techá y allí era donde yo metía los animales. Y hoy ya todo eso se ha hecho casa, me acuerdo que estaba la casa tan grande.*

*[Mi marido trabajaba] para poder aportar lo que ganaba allí, en casa. [El dinero] pues lo teníamos a lo mejor en un sobre y lo metíamos así debajo del colchón y hala, no ves que era muy poco lo que se tenía entonces. Antes no había Cajas [de ahorros], ni había de nada, hijos.*

*La mayor, como era pequeña, tenía nueve años, pues lo que podía hacer ella, lo hacía y lo que no, lo hacía yo de noche [pa] otro día irme a trabajar. Antes no [ayudaban los hombres], los hombres eran muy machistas, no sabían echar una lumbre, como que era la vida. Si eso le he dicho yo a ésta, que hay que ver los hombres, la ayuda que tienen las madres con niños que tienen 13 o 14 años, ya los empiezan que arreglen su habitación, que hagan su cama, antes no. Se dedicaban nada más que al trabajo del campo y ya está. Y había mucho machismo y se aceptaba como era. [El hombre], ¡digo!, sentado (se ríe), ni echar una lumbre...*

*"Se creía que porque hicieran algo ya iban a ser maricas o algo", dice Malena.*

*Ea. (Se ríen). Poco, si antes no había nada más que una cocina y una habitación y no había ni suelos finos ni de nada, (...) las habitaciones que las hacíamos el suelo era de yeso. Limpiar y fregar. Antes comíamos todos en una fuente, antes no había como ahora que cada uno tiene su plato, antes había una fuente, se volcaba la olla donde se guisaba, que se guisaba en la lumbre, se volcaba en la fuente y allí comíamos todos. En la misma fuente todos, si era patatas fritas o migas de harina, de*

*pan, o de lo que fuera, en la sartén, las estreves en medio de la casa y todos alrededor comiendo. (Se ríe).*

*"A lo mejor unos se hartaban y otros comían nada más que dos o tres cucharadas", dice Malena. (La madre se ríe muy sonoramente). "Es que, como éramos tantos, pues yo me acuerdo, pues yo estaba chiquitilla y yo le decía a mí madre, estábamos todos chicos, tenía yo a lo mejor seis o siete años y cogía mi madre y freía cuatro o cinco huevos para todos y los ponía en la fuente y comíamos todos y yo le decía a mi madre: 'Qué ganas tengo de comerme un huevo yo sola', porque a lo mejor unos mojaban más sopas que los otros y unos se hartaban y los otros ya no podíamos comer más porque no había," continúa Malena.*

*Qué se iban a hartar, con tres o cuatro huevos que ponía para cinco o seis.*

*"De eso sí que me acuerdo, que le decía yo: 'Oy, mamá, ¿cuándo llegará el día de que me coma un huevo yo sola?' Y ahora los tenemos y ya no los queremos", dice Malena.*

*[La cosa estaba mal] digo mal, pero bien mal, hijos. Y los que tenían muchos hijos como los que tenía menos. Porque los que teníamos, yo en comparación tenía una casa de hijos y se adolecían de mí y me ayudaban. Los propietarios que tenían cualquier cosa: "Esta mujer, la pobre, con la maná de hijos que tiene..." A lo mejor me ayudaban, que me daban un cesto de patatas o me daban cualquier cosa; y otros pues tenían dos y casi pasaban más faltas que otros que estábamos tanta gente. Y luego su padre que era muy busca vidas, que se levantaba a media noche, que no era de día tavía y estaba hasta la noche trabajando para que a sus hijos no les faltara un pedazo de pan.*

*[Antes] digo, antes era un puchero de garbanzos que se ponía en la lumbre, se tenía todo el día y se comía de noche. A las penas no podíamos echarle tocino, porque no había, nada más que una chispa de sustancia, era lo que se le echaba. Unos días poníamos puchero de garbanzos, otras veces poníamos potaje, otras veces poníamos guiso de papas y eso era lo que se guisaba.*

*Hoy hay de todo. [Antes] si se mataba un conejo, pues era criado en el corral, con hierba y con lo que espigábamos del campo de grano que le echaba y comía; se tenía un gallo o una gallina, el gallo lo mataba uno, ¡qué gusto tenía el gallo!, porque se alimentaba nada más que con trigo o cebada. Pero hoy un gallo lo alimentan en dos meses o en mes y medio, pues qué alimento va a tener esa carne...*

*[Hacía] pues nada más eso. Puchero, potaje y el guiso de papas y las migas y hala... Antes verduras no había ninguna. Bueno, había verduras, que te digo yo, como cuando teníamos nosotros en la casa de mis padres, tenían dos vegas y criaban habichuelillas, pero si antes las habichuelillas no las usábamos nada más que para el puchero, no es como ahora que se cuecen habichuelillas, que se comen más verduras y más de todo. Antes no se comía verdura. Se comía los tomates, las patatas fritas con pimientos, y las habichuelillas se sembraban muy pocas así de esas enredás en palo, que le decían habichuelones, y eso se usaba nada más que para el puchero o para un guiso que hay de papas.*

*[Dulces] ¡bueno, eso no lo veíamos ni por televisor! (se ríen), como no había para comprar, pues no se compraba.*

*La ropa, pues, entonces se compraba en telas, que no es como hoy que hoy es toda hecha en los almacenes. Pues antes no, antes había aquí una tianda, dos tiendas había, y se compraba en tela y se hacían los sayos de la mujer y de hombre.*

*Antes no había aquí domingos, es que no se conocían los domingos. Ahora es cuando se conoce, bueno, ya lleva más tiempo que se conoce un domingo, pero antes no. Ahora llega el sábado y dejan los obreros de trabajar al medio día y el domingo no van. ¡Y antes no!, antes lo que se guardaba aquí era las fiestas del pueblo, la patrona del pueblo que era en [julio], el último domingo de [julio]. Eso es lo que se fiesteaba y la Semana Santa, ya está.*

*"Cuando estábamos chiquitillos, yo me acuerdo que nos quitaba la ropa mi madre, cuando llegaba la fiesta. Si llevábamos con ella dos o tres días, pues iba y nos la quitaba, nos la lavaba y nos la ponía otra vez la misma limpia. Que no es como ahora que tenemos los armarios llenos y la mitad no nos lo ponemos", dice Malena.*

***Cuidado de los hijos y colegios***

*"A todos [nos cuidaba], pues cuando estaba mi madre, pues mi madre; cuando ella tenía que ir a trabajar pues mi hermana mayor, cuando se iba mi madre, por ejemplo a pregonar, pues, nos quedábamos si mi hermana estaba trabajando, nos quedábamos en la casa ese rato que tardaba mi madre en ir. Luego venía y nos cuidaba", dice Malena.*

*Qué lástima, pues eso. Pues cuando tenían ocho o nueve añillos, tenían unos nueve añillos, pues ya, como te he contado, iban a echar, a sembrar los garbanzos, las lentejas y todo eso, iban a guardar ganado a los cortijos. Ganaban muy poquillo cuando estaban pequeños, como era la vida tan mala, pues casi los dejaba casi nada más que porque tuvieran alimentados ellos, con propietarios.*

*Las niñas nada más. Antes, antes los niños no había nada que hacer.*

*[Al colegio empezaban] pues cuando ya tenían, cuatro o cinco añillos, ¿es verdad? Cuando ya comenzasteis a ir, ibas tú, y la Luisa y tú cuando teníais...*

*"No; antes íbamos más mayores. Ahora hay preescolar y antes no había. Antes íbamos con seis o siete años", dice Malena.*

*Seis o siete años. [Y salirse] unos se quitaban más tarde, otros se quitaban más ese... tú y la Reme, tú y la Reme os quitasteis...*

*"Los más chicos nos quitamos ya [más tarde], yo me quité con 14 años", dice Malena. "Decían: 'Pero y las niñas para qué quieren ir a la escuela, para que luego le salga un hombre y le escriba una carta. Pues los hombres que son los que tienen que ir a la mili y tienen que defenderse, son los que tienen que aprender'", dice Malena.*

*Claro. [A los niños] pues los tenía que quitar yo para, ya te digo, para ponerlos a trabajar ya.*

*"Los más chicos ha sido los que hemos estado más [tiempo], porque ya estaba la vida de otra forma", dice Malena.*

*Ya estaba la vida más, más mejor.*

*[Íbamos andando], digo andando. Andando íbamos tres leguas y cuatro leguas a trabajar. Antes no había modo de nada. Hoy... digo coches. Hoy van a trabajar, que te digo yo, a dos kilómetros y tienen que ir en un coche y antes íbamos a una legua, a dos leguas y todo eso íbamos a trabajar andando.*

*"Es donde van mis niños, la misma escuela era, ahora está mejor que antes", dice Malena.*

*Ahora está mejor en un sentido, porque antes le tenían más respeto los niños a los maestros, y hoy hacen los niños ricia de los maestros, porque cuando yo me entero que no obedecen a los maestros, ¡madre mía, con el respeto que le tenían antes a un maestro!, que nada más que con que hablara uno con otro, ya tenía el trillazo en la mano, le pegaban un [trallazo], antes, tampoco era aquello.*

*"Antes le temíamos mucho al maestro porque, a mí me decían: 'Sal a la pizarra', y yo si no sabía me ponía a temblar. Y hoy pues no, porque yo sé que mis niños muchas veces me dicen: 'Mamá que no me sé la lección'. A lo mejor los castigan sin recreo, pero ya no les pegan", dice Malena. "Antes sí nos pegaban. Yo me acuerdo que estaba grande y me daba vergüenza de mis compañeros y me sacaba a la pizarra y yo íbamos juntas, nos llevamos nada más 11 meses, y clara, pues nos decían (apellidos, la grande y la chica), y así ya sabíamos quien era, y cuando nos llamaban pues yo le tenía mucho miedo al maestro porque tenía una, tenía (se ríe), una tableta, otra de hierro y nos pegaba cada palo...", dice Malena*

*Digo.*

*"Que mi madre tuvo que ir a hablar dos o tres veces a hablar con él, porque como yo tenía los pies malos. Una vez me pegó en la espinilla que saltó la sangre y tuvo mi madre que ir a decirle que no me pegara en los pies más", dice Malena.*

*"[Nos pegaban] porque no nos sabíamos, no nos sabíamos la lección. O a lo mejor nos sacaba a hacer las cuentas y nos equivocábamos, por algo así, por esos motivos", dice Malena.*

*Sí, sí. Antes los menores iban a una escuela y los mayores iban a la otra. Pero las niñas solas, a un colegio. Y hoy van revueltos.*

*"Luego estábamos ya juntos con los niños. Ya últimamente, en los últimos años ya empezaron las escuelas mixtas, ya los niños con las niñas", dice Malena.*

*Yo no lo veo eso bien. Porque los niños deben de ir a una escuela solos y las niñas a otra. Porque se ven muchas cosas, y los niños hoy, la vida está muy adelantada y los niños le dicen más de cuatro cosas a las niñas, que están pequeñas, con 8 o 9 años.*

*"Por eso yo ya me quité, porque yo ya tenía 14 años y... Pues me quité por eso, porque ya me daba vergüenza de los niños. Como antes se llevaba las ropillas cortas, pues los niños (se ríe), se agachaban pa vernos el culete. Y a mí ya me daba vergüenza de ir. Yo ya le dije a mi madre, "Yo ya no voy más", porque los niños ya estaban grandes, eran grandes ya y como llevábamos las minifaldas. Pues no queríamos ir ya por eso, nos daba vergüenza ya. Bueno, pero ahora lo ven más normal. Pero antes, hace por ejemplo ventitantos años, cuando yo estaba en la escuela, pues antes no se veía eso. Pero ahora si lo ves más normal. Y antes no nos poníamos pantalones, nada más que la ropilla corta", dice Malena.*

*Nada más que la ropa corta. Si tu vieras a la Reme, yo se lo explicaré: "Vosotros que vais a ir ahí más revueltos con los niños. Me decía: (en tono de lloriqueo)"Mamá que hoy nos han dicho los niños [picardías]... "Les levantaban las faldas".*

*"Pues no queríamos ir por eso, porque ya nos daba vergüenza, que ya estábamos grandes, y ya tenía 14 años y había ya niños ya mayores, muy mayores. [Y] Bueno, hacían muchos castigos. Nos ponían de rodillas, los libros aquí en las manos", dice Malena.*

*Así mirando a la pared, vueltos.*

*"Nos decían: "Venga, al rincón". Nos llevaban al rincón, todos los niños se burlaban de nosotras. Había niños más inteligentes, que sabían más, a esos no [les castigaban]", dice Malena.*

*No había ninguna [ayuda], porque el mayor que tenía, pues el que tiene 45 años, era de listo en la escuela. Y había aquí un maestro que era muy bueno y nos llamó el maestro y dice: "Qué lástima que no tengáis dineros para darle estudios a tu hijo, al mayor". Dice: "¡Porque tiene una letra!, vamos, qué lástima que no tengáis dinero para dar estudios". Pero como no teníamos nada más que lo que ganaba el padre, pues lo tuvimos que quitar antes de hora. Eso era Don Jesus.*

*"Antes no teníamos las ayudas que tenemos ahora. Ahora no es que sepamos..., pero hoy ya sabemos más, porque mis niños por ejemplo vienen y me dicen: 'Mamá, ¿tú sabes lo que quiere decir esto?'. Y a lo mejor pues si lo sé, se lo digo. Pero mi madre antes, nosotros no le podíamos preguntar nada, porque las criaturicas estaban trabajando y ellos no sabían lo que nos tenían que decir.*

***Ser gitanos y racismo***

*[Ya se quedaron] ya con lo que sé..., bueno con lo que aprendieron cuando se retiraron y luego ellos que han puesto de su parte, porque esa que es la mayor de las niñas, pues esa, ¿que sacó de la escuela con 9 años? Y todo lo que sabe pues lo ha aprendido ella, pues su cabeza, ella sola.*

*No, aquí no [había diferencia entre los niños payos y gitanos]. Bueno, antes había más racismo, pero tampoco...*

*"Antes señalaban más que ahora. No mucho, pero más que ahora, sí. Porque ya ha cambiado la vida, pero antes sí. Por ejemplo, pues ahora mis niños se han tratado con todos los de la escuela, antes también, pero menos", dice Malena.*

*Ahora por ejemplo, mi niña, ésta (la nieta), que está en 16 años, (la nieta le corrige diciendo que son 17), ha tenido más amigos. Por ejemplo, en la escuela ha tenido... Antes yo también tenía, pero menos... Muchos decían: "Con esa no te juntes que es gitana". Y ahora, pues no, porque ya está eso más... porque yo que sé, sólo por el decir de ser gitanos, pero que nosotros aquí estábamos criados como...*

*"Nosotros, está mal de que lo digamos, pero nosotros nos hemos criado aquí muy bien, igual que todos" dice Malena.*

*Igual que todos. Aquí, nosotros con los castellanos no ha habido diferencia, además, mi padre que era castellano y mi madre mestiza, estamos muy mezclados. Por*

*eso les pilla a mis niños un apellido. Fernández es el de mi padre y el Vargas es de su padre. Y son mestizos. Y mis hijas las he casado todas con castellanos, tengo en Graná casadas tres, pues con una familia de buenos que pa qué. Los he casado bien casados. Y las familias muy buenas. Las tres que tengo allí casadas en Graná. Las familias de sus maridos, que éramos primos hermanos, mezclados también con castellanos, sí. Muy mezclada, sí.*

*"Es que yo no me considero gitana, gitana. Porque yo me he criado aquí como los castellanos y ahora por ejemplo piden, por ejemplo, como esos que vienen pidiendo por las casas, que vienen muy mal puestos. Yo no me considero como ésos", dice Malena.*

*"Hay de todos, porque yo por ejemplo soy mestiza, que me coge solamente el apellido de mi padre, y hay otros que no, que les coge los dos apellidos y tienen el apellido más gitano porque les coge el del padre y el de la madre, y de la familia anteriores, [de los] abuelos", dice Malena.*

*A mis niños los miraban los maestros muy bien. Mis niños no los nombraban nada más que los Vargas. "El Vargas, chico, Vargas grande, que salgan".*

*Mis hijos los tengo todos casados con castellanos. Las tres que tengo en Granada, casadas con castellanos. Otro que he tenido casado con una extranjera de Holanda. Esta está casada con un castellano (se refiere a Malena).*

*"Estamos aquí todos criados igual en el pueblo. Y todos hemos tenido nuestra casa. Yo, muchas veces vienen pidiendo, mal puestos y descalzos [y] yo no me considero como esos [gitanos], pobres, mal puestos, mal hablados, de que no se saben expresarse con las personas. Por eso", dice Malena.*

## BERNARDA, NACIDA EN 1939

Bernarda es una mujer gitana de 59 años, nacida en una ciudad agrícola andaluza, aunque ha vivido siempre en otra localidad vecina. Su historia muestra la gran integración de muchos gitanos en la vida local de pueblos y ciudades donde conviven desde hace generaciones. Alguno de los mejores amigos de su familia son payos.

Bernarda se casó con uno de sus primos, con el que ha tenido siete hijos.

Bernarda y su familia mantienen desde hace generaciones una tradición comercial. Sus abuelos maternos se dedicaban a la venta ambulante de telas. Su padre era "tratante de bestias" y su madre vendía también tejidos y otros útiles de la casa. Su marido y ella tienen un puesto de telas en el que les ayudan algunos hijos.

Bernarda es la mayor de cinco hermanos, de los que viven cuatro. Todos sus hermanos están casados y tienen hijos. Bernarda es analfabeta, aunque está aprendiendo a leer y escribir en la escuela de adultos.

***Abuelos***

*Mi abuelo trabajaba con sus telas, vendiendo. Era un hombre muy conocido aquí en El Pueblo, porque preguntando por el Seves, todo el mundo lo conocía. Y mi abuela igual. Siempre han tenido un quiosquillo en el Paseo y vendían telas. [Ellos no eran parientes], no. El único parentesco es el mío y el de mi marío, que somos primos hermanos. Mis abuelos vivían en El Pueblo. [Tuvieron] a ver, ahora es menester que me acuerde: mi madre, una; mi tía Cata, dos; mi tía Carmen, tres y mi tío Luis, cuatro... pues cuatro. Murieron de viejos. Mi tío murió en la guerra, pero ellos han muerto viejos, ya de mu viejecicos.*

***Padres***

*Mi padre hace 25 años que se murió y mi madre ocho. Mi padre era tratante [de bestias]; mi madre se buscaba la vida vendiendo. Mi madre vivía aquí y ellos, pues lo que le pasaba a la gente joven, pues vendían y se conocieron y se casaron, ¡digo yo! (risas).*

*No [fueron novios] nada, porque los gitanos nunca semos novios. En fin, semos igual que todo el mundo, nos tenemos que conocer, pero los gitanos nunca tienen relación con las novias.*

*No te puedo decir con cuantos años [se casaron], porque ella nunca ha contado años, pero digo yo que tendría unos 20 o por ahí. Dicen que fue una boda estupenda. Mi madre se casó por la Iglesia, que antes no se casaban los gitanos por la Iglesia, antiguamente no, yo que sé por qué sería así, era una costumbre que teníamos, y mi madre se casó por la Iglesia con mi padre.*

*Se fueron a vivir a una casa de pisos que había en lo de don Alejandro Mata. Allí pusieron ellos su casa y allí vivieron.*

*[Franco] por oídas sé que era un hombre que tenía muchos pantalones; pero muchos, muchos... Mis padres [de política] ná. En la guerra, como no sabían lo que era y todo el mundo corría, pues se fueron a Baena, y allí se quedó, y luego, cuando [volvió] a El Pueblo, a él no tuvieron que protestarle nunca, porque él nunca se ha metido en política ni en ná. Como no sabían para donde iban a tirar, pues, los pobres se fueron para arriba y allí los pilló.*

*[Hermanos] éramos cinco, semos dos hembras y dos varones, había tres, pero uno murió de una enfermedad mu mala. Yo soy la mayor.*

***La vida de niños***

*Vivíamos en El Castillo, siempre hemos vivido en El Castillo. Teníamos una habitación arriba y otra abajo, y en la de arriba allí dormíamos todos; la de abajo para comer, y eso. La casa era alquilada.*

*[He vivido] toda la vida en El Castillo, hasta que me casé, que me fui a vivir allí abajo, al Prado.*

*Antiguamente, hacíamos una comida por la mañana y otra por la noche. Por la mañana te echabas, si tenías, porque antiguamente hay veces que había y otras veces que no había, pues te echabas un bocadillo de mantequilla, pero de mantequilla de*

*chorizo, y ya está. ¡Y pocas veces me iba a la Plaza Grande a comerme un güen bocadillo y Ansel, el de los zapatos, me los quitaba! (Risas).*

*[Comer todos juntos] pues unas veces sí, otras veces no. Lo que teníamos costumbre, que cuando mi padre no estaba, pues siempre, en su cacerola o en un cacharro, antes de echarnos ninguno, le apartábamos de comer, por si él tardaba o cualquier cosa y luego comíamos todos en nuestro plato.*

*Siempre le hemos tenido un respeto como mi padre que era; pero que mi padre comía lo que había en la casa, nos lo comíamos todos iguales.*

*[La ropa] igual. Mi padre siempre quería que nosotros estuviéramos mejor que él. En mi casa no había diferencia; cuando uno era más mayor... [se intentaba] que siempre el mozuelo o la mozuela saliera a la calle, procuraba que fueran mejor arreglados que el más chico.*

***Colegio***

*Mi hermanos de chicos pues nos hemos llevado bien. Unos hemos ido al colegio, mis hermanos sí saben muy bien leer, saben muy bien escribir, pero como yo era la mayor, pues siempre me tenía que quedar al cuidado de los más chicos [y no aprendí].*

*Tengo un hermano en Madrid, un hermano que es diputado, que lleva las cosas estas de los gitanos y eso, me han dicho que es el secretario de P., y en fin, y ése pues sabe mucho y ha estado siempre en la escuela.*

***Hacerse mujer***

*[Primer período], ¡uh!, vamos a ver si yo me acuerdo, sería con doce o trece años. No [me dolió]. [No sabía que era], no. No sabía una como ahora hay tantas cosas, tantos adelantos, cuando una vio aquello se asustó. Eso sí, que te asustas: "¿esto qué es?" (risas) Y le preguntas a tu madre y ella me lo explicó.*

*[Cambias] no, aunque los niños gitanos jueguen con las niñas y todo eso, pero saben que tienen que tener un respeto a su cuerpo, porque las niñas tienen que cuidar de su cuerpo, porque tenemos unas costumbres, unas cosas, que ellas mismas tienen que guardarse su cuerpo, no tienen que decírselo ni su padre ni su madre. Como va de unas a otras, tienen ellas mismas que guardarse su cuerpo de una.*

*Me tenía que guardar y jamás en la vida me han tenido que regañar por nada de eso.*

***Primer novio***

*[Me eché novio] con unos diecisiete o dieciocho. [Mis padres] no dijeron nada.*

*Pues mi primer novio, mi marido (risas). Así de juventud, muchos muchachos que venían; pero formal, lo que se dice formal, mi marido.*

*[Pasé] pues de novia todo el tiempo que él estuvo haciendo la mili, porque cuando vino nos casamos.*

*[Lo conocí] porque era de aquí de El Pueblo. Jamás en la vida yo me podía imaginar que me fuera a casar con él, porque era mi primo hermano. A mi él nunca me dijo nada, ni se juntaba con nosotros porque mi marido, tú ves que nosotros hemos*

*tenido relación con los castellanos, pues mi marido mucho más todavía, porque él tenía estudios, y estudiaba. Sus amigos eran Julio López, era Miguel Aznar, el médico, esos eran sus amigos de él, tu tío, un hermano de tu abuelo, que jugaba al fútbol, con él, el que ahora ha muerto, Fermín, con el muchacho este que vivía en la baranda, no me acuerdo como se llama; en fin, que ellos tenían un partío común.*

*No sé lo que pasó. Nosotros teníamos costumbre de ir a San Pedro todas las tardes. El paseo era eso, salir de la plaza e íbamos a San Pedro; y una tarde vino detrás de mí. Yo estuve en la Iglesia, estuve rezando, como todas las tardes, pues cuando me salgo, pues yo no me lo esperaba a él, y me dijo:"¡Espérate ahí en la puerta!" Después, esperé a que viniera de la mili y nos casamos.*

***Pedimiento***

*¿Ustedes ya no piden? (Respondemos que no) ¡Las cosas es que ya han cambiao! (Risas) Nosotros para hacer la boda fija, para el día que dispongamos, pues tenemos costumbre de ir a pedir a la novia, ir a pedírsela a sus padres, y ponemos la fecha.*

*Yo me fui con mi novio, que tenemos costumbre, pero él no la toca, se van con mozuelas y mozuelos, y la depositan en una casa y están de fiesta, bailan, cantan, y tal día la boda. El novio se va a su casa y la novia a la suya, hasta el día que se casan. Así me pidieron a mí.*

*Nosotros no salíamos, cuando íbamos al cine, íbamos una conca de muchachos y muchachas, pero como ellas saben que ellos tenían que tener ese respeto a la mujer, pues nuestros padres se fían de ellos.*

*No tuvimos ninguna relación. Lo de la virginidad, hasta el matrimonio. Eso es bonito, eso es precioso, por lo menos para el hombre, porque cuando tú te casas con él y lo quieres y te entregas a él y ve que has sido siempre para él, pues eso es maravilloso. Nosotros los gitanos no tenemos costumbre de tener relaciones antes de casarse, porque tenemos que ir limpias al altar, a casarse, y ellos como lo saben, respetan a esa mujer.*

***Boda***

*Mi boda..., que pregunten en El Pueblo, que eso fue ya soná (risas), porque cortaron hasta la circulación de los coches, porque antes por aquí es por donde era la circulación de los coches, que no había redonda, pues en el taxi tuvieron que poner unos guardias y allí en el otro lado, para el cementerio, también guardias para que no pasara nadie hasta que nosotros pasásemos. De aquí, de esta Iglesia (Iglesia Mayor), hasta la calle España. Que fuimos andando y todo el mundo, me parece a mi que aquel día cerraron hasta las tiendas de El Pueblo, todas, porque todo el mundo fue a ver, porque no se casaba así ningún gitano por la Iglesia ni nada. Aquello, mi boda, fue una cosa soná, que pregunte por la boda de Luisito y verás lo que fue.*

*Yo me casé por la [boda] gitana y por la castellana. Invitamos a todos nuestros amigos. Después de la castellana, por la noche, la gitana. Bailar, cantar, beber, como todo el mundo y luego, pues que esa niña esté virgen.*

*[El pañuelo] sí, en aquellos tiempos sí me lo hicieron.*

*[Ahora] pues la niña que quiera, pues se lo hace. Pa ser luego respetá.*

*[Viaje de novios], sí (risas), fuimos a Málaga. [La noche de boda] la pasé en Málaga, lo pasé mal (risas). Siempre los que se casan antes, los amigos, pues ya hablan, porque dicen, pasa esto, pasa lo otro. De madre a hija, no, porque tenemos respeto a los padres, y le daba a uno vergüenza preguntar eso. Y como siempre las amigas... ya vas preparada.*

*[Vivimos] en El Pueblo..., y todos los hijos los tuve en El Pueblo.*

***Hijos***

*[Hijos tuvimos] siete. Tengo dos casados, uno medio soltero medio casao y los otros solteros. [Abortos] no, ninguno. Yo los cuidaba a todos, le he dado a todos leche menos al chico, que le di papilla. No han sido muy malos, pero, si les daba fiebre o sarampión, los llevaba al médico, y los curaba yo.*

*[Mi marido no me ayudaba] No, lo hacía yo sola. Con la casa, igual, a mí nunca me ha ayudado mi marío.*

*[Anticonceptivos] jamás en la vida he usado algo de eso. Yo, vaya, ahora lo veo bien, porque tanto hijo, la vida tan mala, tienes problemas de tus hijos y cuantos menos hijos, menos problemas, pero que tampoco lo veo muy mal. (Risas).*

***Mi marido***

*Tiene estudios, pero siempre ha estado trabajando en las telas, en los mercadillos y en fin...*

*Mi marido igual de raro siempre, porque no sé comprenderlo cómo es, porque como tanto sabe; es que, como me dice: "¡Tú eres analfabeta y no comprendes lo que te quiero decir!" Pero el bien o el mal, aunque sea una analfabeta, lo entiendo. Pero [él es] muy raro, unas cosas muy estrambóticas.*

*Nos llevamos bien; ahora de viejos, peor. Antes, de jóvenes, como era la ilusión de juventud, ahora de viejos estamos peor.*

*Mi suegra (risas), mu rarilla, mu dispuesta, pero, en fin, la hemos ido sobrellevando y ahí está. Mi suegro, mu güeno, güenísimo.*

*Tengo nada más que un cuñado. [Relaciones con su cuñao] ( Risas) ¡No!, ¡si yo ná más que me acuesto con mi marío! (Remedios entendió algo distinto a lo que queríamos preguntarle sobre las relaciones que mantenía con su cuñado; le explicamos la pregunta). ¡Ah!, yo con mi cuñao, él en su casa, yo en la mía y Dios en la de tos. ¡Ya ves tú!*

***Duelo y luto***

*Cuando [muere] una persona que tú quieres mucho, sea tu madre, sea tu padre, un hermano, pues tienes que guardarle un luto, un respeto a ese muerto. Cuando se ha muerto hemos estado un año o dos, en fin, que aunque se haga ésto, siempre lo tiene uno en la memoria, nunca se olvida, pero que en un año o dos estás que no sales ni a la calle, ni a ningún lao, ni tiendas, tienes el luto guardado.*

*[Hoy en día] la cosa ha cambiao mucho y en que ya no se guarda tanto, la ropa, en fin... Pues mujeres que quieren guardarselo, sí; el que no quiere, pues lo deja.*

***Diferencias entre payos y gitanos***

*Las costumbres, las tradiciones son distintas. Aunque si tu eres católica y una paya es católica, pues las dos entran en la Iglesia, pero que luego son costumbres distintas, como la boda. Porque luego, una mujer gitana que sea curiosa lo mismo te limpia la casa que una paya. [Una gitana] que quiere darle educación a sus hijos, pues igual una paya; que una gitana, que quiera respetar a su marío, lo mismo una paya. Lo mismo, porque somos seres humanos y tenemos en el cuerpo la una lo mismo que la otra. Una que sea más morenilla, eso da igual.*

***Rechazo***

*[De los payos] no, rechazo, nunca en la vida hemos tenido rechazo, con los vecinos nos hemos llevado estupendamente y nunca jamás lo hemos sufrido. Nos han entrado a mi casa niños gitanos y castellanos y los hemos estado cuidando hasta que sus padres venían de trabajar. Porque se iban los vecinos de mi calle a trabajar y nos dejaban a los chiquillos, allí hasta que vinieran: "¡Mujer, echa un ojillo con ellos!" Y nosotros los cuidábamos. A ellos nunca se les daba nada.*

*Yo tenía una amiga, que, como yo no sabía leer ni escribir, pues, cuando mi marido estaba en la mili, ella me escribía las cartas y me las leía. Era castellana [y] nos hemos llevado como hermanas. Nosotras nos vemos, ahora están en Bilbao y cuando nos vemos... no te digo ná (se emociona).*

*Nosotros no hemos tenido rechazo por ningún lado, yo me parece más bien que el rechazo en los gitanos es de la cosa que hay ahora tan mal, con la droga, pero los pobres, es que no han traído la droga. Porque los gitanos, los pobres es que no saben ellos, su mente de ellos no les llega a saber ese daño que están haciendo, porque no son malos, tienen güen corazón, le dan a todo el mundo lo que tienen, pero ellos, los pobres, se han encontrado que no han tenido medios para vivir, no les han abierto nadie las puertas para buscar la vida, sabes, porque si te dan trabajo, te dan tu casa, te dan tus cosas, en fin, si vives como las criaturas, es una persona humana como los demás; pero como les han cerrado las puertas de todos lados, pues han cogío eso, pues se creen ellos que es lo más fácil para buscar la vida, y no saben ellos, no les llega su mente, al ver el daño y no saben que el dinero es muy malo, y no llegan a verlo, pero que no son malos. El que sabe una mijilla, pues le pasa igual que a los negros, los pobres, pierden hasta su vida por venirse a España, pues bien, para buscar un bienestar, para buscar digo...*

*[Sobre esa pelea en que murieron dos, un payo y un gitano] opino que hay dos partes, porque los dos han sido seres humanos, lo mismo el castellano, que el gitano. Opino que tenían que haber puesto enmiendas antes de que pasaran las cosas, y no hubiera pasado nada.*

***En la escuela, rechazo***

*Pues no sabe una lo que decir, porque mira, sí, dicen que en la escuela hay droga, sí la habrá, pero que droga hay en todos sitios, si te vas a un parque, hay droga, si te vas a otro sitio, hay droga, porque eso es la cosa moderna de hoy. Pero que de lo de la escuela que no se tendrían que poner las madres así, porque esos niños gitanos tienen que ir a la escuela y tienen que desarrollarse, porque la vida no es como antes, porque el que ha querío saber, leer y escribir, y su padre no le ha dado estudios, pues ha traído un maestro a su casa. Porque a mis hermanos, mi padre le puso un maestro.*

*Pero que esos niños, tienen que mezclarse porque si el gitano tiene una cosa buena, pues la aprende el payo y al contrario.*

***Los gitanos de "los bloques"*** (5)

*Pues verás, son seres humanos, no los van a tirar a la calle y que malos hay en todos los sitios, no solamente allí y qué le van a hacer, no van a tirarlos como animales, ni que los echen, ni de ná. Que tenía que haber, no se como explicarlo, otra cosa, más vigilancia. ¡Hombre! Solucionarse se debería solucionar, pero, ¡qué dice una!, son los más gordos los que tienen que poner de su parte. Se tiene que solucionar porque tiene que haber un rayo de luz, porque es una lástima que si unos niños que están empezando a vivir se les cierren las puertas. Si no se desarrollan esos niños, pues seguro que es malo. Si se desarrollan y tienen su mente limpia pá poder vivir serán güenos, pero si no, no.*

**Notas**

(1) Insistimos en que tanto éste como todos los demás topónimos y nombres propios que aparecen en el texto son seudónimos que hemos incluido para garantizar el anonimato de nuestros informantes. Los nombres de las capitales andaluzas, que mantenemos para dar cierto sentido de realidad al texto, no suelen ser los correctos, por lo que no deben extraerse de aquí diferencias locales respecto a la vida o las creencias de los gitanos. "El Poblao" al que se refiere Mariana fue un conjunto de barracones en las afueras de la capital que se construyeron para que se refugiaran allí las familias que habían perdido sus casas en los sesenta. En la última fase de su existencia, sólo gitanos se alojaban allí.

(2) Véase que Mariana no nos dice nada de sus abuelos, sino sólo de su padre. Insistimos y no recordaba mucho de ninguno de sus abuelos.

(3) Aquí parece que Mariana usa "sola" y "soltera" como sinónimos, algo que podría tener cierta relevancia en su interpretación del matrimonio o quizá no. Por desgracia, no le sondeamos en este punto.

(4) Esa noche en el cine, hasta la madrugada, sirvió como afirmación de su voluntad de casarse. Se había "fugado" con su primo, venciendo así cualquier resistencia que pudiera presentar su madre.

(5) Se trata de una zona del pueblo, de construcción relativamente reciente, formada por bloques en altura, y donde viven casi exclusivamente gitanos. Es una zona conflictiva, donde muchos vecinos dicen tener miedo de entrar y donde parece que algunos venden drogas. En general, lo vivido ahí se ve como muy negativo en el pueblo y ha incrementado el rechazo a los gitanos en la localidad y en los alrededores.

# PLAN INTEGRAL PARA LA COMUNIDAD GITANA DE ANDALUCÍA (PICGA)

**ACUERDO de 26 de diciembre de 1996, del Consejo de Gobierno, por el que se aprueba el Plan Integral para la Comunidad Gitana de Andalucía.**

La Constitución española reconoce expresamente en su artículo 14 el principio de igualdad de los españoles ante la Ley, sin que pueda prevalecer discriminación alguna por razón de nacimiento, raza, sexo, religión opinión o cualquier otra condición o circunstancia personal o social.

Según lo establecido en el apartado 2 del artículo 9 del Texto Constitucional, corresponde a los poderes públicos promover las condiciones para que la libertad y la igualdad del individuo y de los grupos en que se integra sean reales y efectivas, removiendo los obstáculos que impidan o dificulten su plenitud.

Por su parte, el Estatuto de Autonomía de Andalucía en su artículo 12 asigna a la Comunidad Autónoma la promoción de la libertad y la igualdad real de los andaluces, señalando concretamente en su artículo 11 que la Comunidad Autónoma garantizará el respeto a las minorías que residen en Andalucía.

En desarrollo de dicho mandato constitucional y estatutario, la Ley 2/1988, de 4 de abril, de Servicios Sociales de Andalucía establece y regula un sistema público de Servicios Sociales, entre cuyas áreas de actuación se incluye la de hacer efectivo ese principio de igualdad y de remoción de cualquier discriminación por razón de raza, sexo, o cualquier otra condición, prestando una atención especial, dada su importancia numérica y cultural, a la Comunidad Gitana.

Asimismo, en cumplimiento de lo dispuesto en el artículo 15 de la señalada ley 2/1988, el Plan de Servicios Sociales de Andalucía ha prestado una atención específica a la Comunidad Gitana, recogiéndola como área de actuación específica.

También son de destacar, dentro de la atención prestada por los poderes públicos al colectivo de la población gitana, el Plan Nacional de Desarrollo Gitano así como las distintas Resoluciones, Declaraciones y Recomendaciones relativas a minorías étnicas en el marco de la Unión Europea, destacando la Recomendación núm. 1.203 de la Asamblea Parlamentaria que hace alusión a los gitanos en Europa, la Resolución del Parlamento Europeo A3-0/24/1994 sobre situación de los gitanos en la Comunidad

Europea y la Resolución de 22 de mayo de 1989 del Consejo de Ministros de Educación relativa a la escolarización de los niños gitanos e itinerantes.

Igualmente, en fin, ha de significarse la Declaración Institucional del Parlamento de Andalucía de 10 de octubre de 1996, relativa a la celebración del 22 de noviembre como "Día de los Gitanos Andaluces".

Por todo ello, y considerando que la atención al colectivo gitano ha de ser una de las tareas urgentes de los Poderes Públicos, debe articularse un Plan Integral para la Comunidad Gitana que coordine todas las áreas, servicios y programas a desarrollar en los diferentes ámbitos de nuestra Comunidad Andaluza.

En su virtud, a propuesta de la Consejería de Asuntos Sociales, el Consejo de Gobierno en su reunión del día 26 de diciembre de 1996 adoptó el siguiente

ACUERDO

Artículo 1.

1. Se aprueba el Plan Integral para la Comunidad Gitana de Andalucía como instrumento de integración y coordinación de todas las áreas, servicios y programas a desarrollar en los diferentes ámbitos de la Comunidad Autónoma de Andalucía dirigidos al Colectivo Gitano Andaluz.

2. El citado Plan se desarrollará a través de actuaciones integrales a realizar de forma coordinada por la Administración Autonómica así como en cooperación con las otras Administraciones Públicas y Asociaciones y Entidades que tengan como fines propios la actuación sobre dicho colectivo.

Artículo 2.

1. Los objetivos generales a cumplir en el período 1997-2000 por el citado Plan se establecen en los siguientes términos:

a) Desarrollar estrategias de actuación encaminadas a la promoción integral de la comunidad gitana andaluza así como a la prevención, tratamiento y eliminación de las causas que conducen a la marginación de un importante sector de este colectivo.

b) Coordinar y rentabilizar los recursos existentes y habilitar otros nuevos en las distintas administraciones procurando que la racionalización de los mismos repercuta positivamente en la calidad de la atención a la comunidad gitana.

c) Fomentar la participación de la comunidad gitana en todos los procesos que afecten a su desarrollo, impulsando una actitud activa y participativa de sus miembros, bien individualmente, bien a través de todo tipo de asociaciones y organizaciones (sociales, educativas, vecinales, sindicales, políticas, etc.).

d) Sensibilizar a la opinión pública mediante medidas políticas que favorezcan la convivencia interétnica y la eliminación de estereotipos y actitudes de corte racista y que promuevan en la sociedad valores positivos de respeto, solidaridad y tolerancia.

e) Estimular y facilitar el conocimiento y uso normalizado de los distintos sistemas públicos de protección social por individuos y grupos del colectivo, mejorando los mecanismos de orientación y acceso a los mismos.

2. Las actuaciones y programas que integran el Plan Integral para la Comunidad Gitana de Andalucía se contienen en las áreas relacionadas en el Anexo al presente Acuerdo.

Artículo 3.

1. La coordinación de las actuaciones y programas a desarrollar, así como la fijación del calendario de ejecución de las medidas contenidas en el Plan, se efectuará desde la Consejería de Asuntos Sociales, conjuntamente con las Administraciones Públicas y colectivos gestores de las políticas sectoriales de su competencia.

2. A tal efecto, se creará una Comisión de Evaluación del Plan, en la que estarán representadas las distintas Consejerías afectadas y que tendrá como finalidad determinar la adecuación al Plan de las medidas y actuaciones que se propongan, efectuar el seguimiento y control de las actuaciones ejecutadas y evaluar el grado de desarrollo y cumplimiento de los objetivos establecidos en el Plan.

DISPOSICIÓN ADICIONAL ÚNICA

Las actuaciones previstas en el presente Plan se desarrollarán en función de las disponibilidades presupuestarias existentes para cada ejercicio.

DISPOSICIÓN FINAL PRIMERA

Por el Consejero de Asuntos Sociales se dictarán las disposiciones necesarias para el desarrollo y aplicación del Plan aprobado por este Acuerdo.

DISPOSICIÓN FINAL SEGUNDA

El presente Acuerdo surtirá efectos desde el día siguiente al de su publicación en el Boletín Oficial de la Junta de Andalucía.

Sevilla, 26 de diciembre de 1996

MANUEL CHAVES GONZÁLEZ
Presidente de la Junta de Andalucía

ISAíAS PÉREZ SALDAÑA
Consejero de Asuntos Sociales

## ANEXO

### 1. Área de Vivienda.

Actuación 1. Establecer programas de alojamiento para la población asentada en núcleos de chabolismo.

Actuación 2. Diversificación de la oferta de vivienda pública en razón de las necesidades laborales de una parte del colectivo gitano afectado.

Actuación 3. Participación de las Asociaciones de Vecinos y de la población gitana afectada en el plan de alojamiento, así como a ONG's que están trabajando con la población gitana en el ámbito de los actuales núcleos de chabolas.

Actuación 4. Programas de seguimiento para estimular la participación y adaptación de los gitanos en la vida de barrio.

Actuación 5. Fórmulas de financiación con las Administraciones Locales para los programas de realojamiento.

### 2. Área de Educación.

Actuación 1. Fomentar entre las familias gitanas de la escolarización previa y continuada de la población infantil gitana en el nivel obligatorio.

Actuación 2. Impulso de la colaboración entre los distintos sectores de la comunidad escolar y los equipos de acción social como apoyo familiar y seguimiento de la escolarización ya iniciada.

Actuación 3. Fomento de proyectos pedagógicos de los centros para la integración cultural de la comunidad gitana.

Actuación 4. Reforzar los recursos educativos con la existencia de residencias escolares abiertas, dotando al alumnado temporero de un "libro verde" que facilite el intercambio de información entre los centros escolares de origen y de acogida.

Actuación 5. Promoción de actividades no regladas y abiertas a la convivencia pluricultural en las escuelas con predominio de población infantil gitana.

Actuación 6. Facilitar toda la información y asesoramiento necesario a familias económicamente desfavorecidas de la Comunidad Gitana para que puedan acogerse y percibir las ayudas de comedores escolares, libros y material curricular básico, a fin de impulsar y favorecer la escolarización de niños/as gitanos.

Actuación 7. Fomento del estudio de la cultura gitana en la formación del profesorado.

Actuación 8. Cursos de formación al Profesorado, sobre las características culturales de las niñas y niños gitanos.

Actuación 9. Fomento de la incorporación de los padres y madres de escolares gitanos a los órganos colegiados y Asociaciones de Padres de Alumnos.

Actuación 10. Inclusión en el material didáctico escolar de información positiva sobre la minoría étnica gitana y elaboración de materiales específicos sobre su cultura.

Actuación 11. Mayor divulgación entre la Comunidad Gitana de las convocatorias de becas y ayudas al estudio establecidas para el acceso a las enseñanzas medias y universitarias.

Actuación 12. Concienciación positiva entre las familias gitanas de la obtención de las titulaciones académicas medias y superiores.

Actuación 13. Posibilitar que los jóvenes completen los estudios correspondientes a los niveles obligatorios de la enseñanza, mediante las medidas de atención a la diversidad y de orientación vocacional y profesional establecidas en la Ley Orgánica de Ordenación General del Sistema Educativo.

Actuación 14. Capacitación profesional mínima de la población gitana, entre los 18 y 21 años, que no obtuvo la titulación básica, a fin de posibilitar su integración laboral o la prosecución de estudios.

Actuación 15. Programas de alfabetización adaptados a las características propias de su cultura dentro de los programas de intervención integral.

Actuación 16. Desarrollo del proceso de alfabetización como elemento de respuesta y de utilidad a las necesidades específicas de la población gitana incorporando aquellos aspectos de formación básica que permitan su incorporación ciudadana y su capacitación profesional.

Actuación 17. Colaboración en la realización de cursos de formación para el profesorado de personas adultas gitanas.

Actuación 18. Aprovechamiento de cualquier actuación formativa con gitanos para introducir la alfabetización de adultos.

**3. Área de Formación y Empleo.**

Actuación 1. Realización de un Programa de Formación adecuado al colectivo gitano, mediante la oferta de cursos que capaciten al colectivo para el ejercicio de una actividad adecuada.

Actuación 2. Diseño de talleres iniciales para jóvenes que no hayan completado la ESO que les permita integrarse en los distintos niveles de la Formación Profesional (Programa de Garantía Social).

Actuación 3. Establecimiento de cauces de información para el conocimiento por el colectivo gitano de los derechos y deberes laborales.

Actuación 4. Fomentar el acceso del colectivo a las distintas modalidades del mercado de trabajo, a través de programas de fomento de empleo, potenciando la economía social como alternativa de empleo no marginal.

Actuación 5. Estudio de una posible revisión de la normativa sobre venta ambulante para su adaptación a las necesidades reales de la población gitana.

Actuación 6. Intensificación de los programas sociales en zonas de acogida de trabajadores/as agrícolas de temporada.

**4. Área de Salud.**

Actuación 1. Control de los sistemas de saneamiento medioambiental en los núcleos de población gitana.

Actuación 2. Intensificación de los programas de Educación Sanitaria fomentando la participación del colectivo gitano.

Actuación 3. Intensificar los programas sanitarios sobre vacunaciones, dietética y nutrición, higiene, planificación familiar, atención geriátrica, toxicomanías y otros que se consideren necesarios.

Actuación 4. Normalización de la cobertura sanitaria de la población gitana, mediante su acceso pleno al Sistema Público de Salud.

Actuación 5. Promoción de la formación y actuación de agentes de salud, prioritariamente de la propia etnia gitana, teniendo en cuenta el papel fundamental de la mujer gitana en la vertebración de esta comunidad.

**5. Área de Cultura.**

Actuación 1. Promoción de programas de investigación de la cultura gitana en Andalucía.

Actuación 2. Divulgación de la Cultura Gitana mediante la realización de jornadas, seminarios o campañas.

Actuación 3. Apoyo de las iniciativas artísticas y culturales de la Comunidad Gitana Andaluza.

Actuación 4. Promover el estudio de la Lengua gitana.

Actuación 5. Promover la recuperación, catalogación, inventariación, archivo y exposición del Patrimonio etnológico, documental y bibliográfico de la Cultura Gitana en Andalucía.

Actuación 6. Promover y proyectar; desde los organismos culturales institucionales, la aportación Gitana como elemento configurador de la identidad cultural andaluza.

**6. Área de Acción Social.**

Actuación 1. Adaptación y divulgación de los sistemas de protección social a los sectores gitanos más necesitados.

Actuación 2. Coordinación de las actuaciones de las instituciones públicas y privadas.

Actuación 3. Programas integrales de intervención con comunidades gitanas con la participación de las Corporaciones Locales y la Administración Central.

Actuación 4. Convocatorias específicas de ayudas públicas para la atención de la comunidad gitana.

Actuación 5. Concienciación de la población gitana sobre la importancia de su participación activa en los programas y proyectos que les conciernan como grupo étnico diferenciado.

Actuación 6. Fomento del asociacionismo del colectivo gitano.

Actuación 7. Promoción de la formación de agentes de desarrollo comunitario entre la población gitana.

Actuación 8. Fomento de la cooperación social con las organizaciones e instituciones públicas y privadas, representativas del colectivo gitano.

Actuación 9. Realización de campañas de sensibilización que favorezcan la convivencia interétnica, el respeto mutuo y el conocimiento de los valores positivos de su cultura.

Actuación 10. Fomento en los medios de comunicación de una imagen no discriminatoria de la comunidad gitana.

Actuación 11. Realización de estudios sectoriales, metodologías y técnicas específicas para la intervención social en comunidades gitanas.

**7. Área de la Mujer.**

Actuación 1. Desarrollo de la investigación y conocimiento sobre la mujer gitana andaluza.

Actuación 2. Promoción de proyectos en el marco del programa de Coeducación, a fin de superar actitudes discriminatorias en el ambiente escolar

Actuación 3. Incentivación al estudio y acceso de las mujeres gitanas a la enseñanza media y superior mediante becas y ayudas específicas.

Actuación 4. Adecuación de los Centros de Planificación Familiar a la idiosincrasia de este colectivo, aproximando los recursos sanitarios existentes a la mujer y al hombre con dificultad de acceso a la información con elaboración de material educativo especialmente dirigido a jóvenes gitanas.

Actuación 5. Mayor información y participación de las mujeres gitanas en la atención sanitaria al embarazo, parto y puerperio.

Actuación 6. Aumento de la calidad de vida, prevención de enfermedades y cuidados específicos de los sectores más desfavorecidos, o con mayores riesgos de la población gitana femenina.

Actuación 7. Desarrollo de programas de información y orientación laboral específicos para las mujeres gitanas facilitando su acceso a la formación ocupacional u otras salidas laborales innovadoras.

Actuación 8. Profundización en el conocimiento de las condiciones de trabajo reales de las mujeres gitanas.

Actuación 9. Articulación de ayudas para proyectos generadores de empleo para la mujer gitana así como ayudas y/o incentivos para aquellas empresas andaluzas que realizan contrataciones a mujeres en general.

Actuación 10. Desarrollo de instrumentos de ayuda económica para la creación o mejora de actividades autónomas y empresariales promovidas por mujeres.

Actuación 11. Desarrollo de programas de formación a docentes de la formación profesional ocupacional y al personal de la Administración Pública en materia de igualdad de oportunidades.

Actuación 12. Información, orientación, formación y asesoramiento dirigidos a mujeres que quieran crear sus propios puestos de trabajo o constituir una empresa.

Actuación 13. Organización de actuaciones específicas dirigidas a eliminar la segregación laboral por razón de sexo y etnia.

Actuación 14. Establecimiento de medidas que faciliten la contratación temporal de mujeres para sustituir los permisos de maternidad o paternidad.

Actuación 15. Adecuación de los servicios de guardería infantil a los horarios laborales.

Actuación 16. Divulgación sobre todas aquellas entidades que ofrecen recursos y prestaciones a las mujeres andaluzas, especialmente a aquellas integradas en colectivos desfavorecidos con expresa referencia del Instituto Andaluz de la Mujer y los Centros de Información para la Mujer

CONSEJERÍA DE ASUNTOS SOCIALES

# NOTICIAS

## ELECCIÓN DE PRESIDENTE

El pasado día 4 de Febrero el Patronato de la **Fundación Machado** eligió como presidente de la misma al profesor Salvador Rodríguez Becerra, que venía desempeñando el cargo con anterioridad. En el mismo acto resultó elegida como vicepresidenta la profesora Piedad Bolaños Donoso.

## IX JORNADAS ANDALUZAS DE ETNOLOGÍA. ÚBEDA, 10-12 DE FEBRERO, 1999

La Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía tiene, entre sus cometidos, los de protección, conservación y difusión del Patrimonio Etnológico, como una de las áreas que componen el Patrimonio Histórico. En el área de Patrimonio Etnológico se comienza a actuar de forma sistemática en Andalucía desde 1988, cuando se elabora el I Plan General de Bienes Culturales –incluyéndose en él a los bienes de carácter etnográfico o etnológico–, es nombrada la Comisión Andaluza de Etnología como máximo órgano consultivo de la Junta de Andalucía en la referida materia y se comienza a subvencionar, desde 1989, las actividades de investigación etnológicas o etnográficas, subvenciones que se realizan con campañas anuales.

En este sentido, la difusión de estas actividades se ha realizado a través de las *Jornadas Andaluzas de Etnología* que se han venido desarrollando con periodicidad anual desde 1990. El esfuerzo en el campo de la difusión se completa con la publicación de los *Anuarios Etnológicos de Andalucía,* en el que se recogen los resultados de las Jornadas.

Las *IX Jornadas Andaluzas de Etnología,* se celebrarán en Úbeda, en el Hospital de Santiago, los días 10 al 12 de Febrero y se centrarán en el análisis de las "Agrociudades Andaluzas". Estas Jornadas han tenido ya como sede las ocho capitales andaluzas, iniciándose este año, 1999, el circuito de ciudades medias, habiéndose elegido Úbeda para iniciar esta fase. Con este motivo la sesión inaugural se dedicará a profundizar en la temática de nuestras agrociudades mediante la organización de una mesa redonda titulada "Identidad Local y Agrociudad". En ella intervendrán los doctores José Antonio González Alcantud, con el tema "La construcción del Imaginario Local en Andalucía"; Salvador Rodríguez Becerra "Agrociudades en Andalucía" y Pedro Romero de Solís con "Un modelo de Agrociudad Andaluza: Carmona". La mesa estará moderada por Concepción Rioja López, conservadora del Patrimonio.

El programa se articula en cada sesión de la siguiente forma: una conferencia de un especialista y la intervención de los subvencionados divididas por bloques temáticos, ya que según la orden reguladora de las actividades etnográficas de la Consejería, éstos están obligados a exponer públicamente los resultados de sus investigaciones. En estos bloques se tratan temas como Identidades, Transformaciones socioeconómicas y Culturas del trabajo, Aprovechamiento de recursos naturales y tradiciones, etc.

Como colofón se ha organizado una mesa redonda, en la que se debatirá el tema "La Defensa del Patrimonio Etnológico, una tarea multidisciplinar", en la que estarán presentes representantes de las Consejerías de Medio Ambiente, Agricultura, Turismo y Cultura, además de la Federación Andaluza de Municipios y la General de Granada. El objetivo de esta mesa redonda es debatir las medidas pertinentes a adoptar para la protección del patrimonio etnológico, como una tarea multidisciplinar, en el que se han de implicar organismos e instituciones tanto públicos como privados. Finalmente, se expondrán públicamente los enunciados de la "Carta de Úbeda en defensa de la Arquitectura Tradicional Andaluza", que se debatirán entre los asistentes y se propondrá la adhesión de los participantes.

En el marco de las Jornadas, se presentará la revista *Historia, Antropología y Fuentes Orales,* por Mercedes Vilanova, directora de la revista, José Antonio González Alcantud, presidente de la Comisión de Etnología, Reynaldo Fernández Manzano, director general de Instituciones del Patrimonio Histórico y Marcelino Sánchez Ruiz, director general de Bienes Culturales, que tendrá lugar el día 11 a las 13,30 horas.

Finalmente se ha organizado una actividad etnológica la tarde del viernes 12 de febrero, que consistirá en la visita a la industria alfarera de Úbeda; esta artesanía es de origen mudéjar, manteniéndose hasta nuestros días conservando el empleo de las más puras técnicas artesanales, elaborándose en la actualidad un amplio repertorio de piezas, en el que las formas tradicionales no han variado sustancialmente desde época medieval; los hornos, de los que se conservan más de 50, son de leña hispanomoriscos. Se visitará un alfar tradicional (en la casa de Melchor Tito), una colección de cerámica ("Memoria de lo cotidiano" de Francisco Tito) y el Museo de Alfarería (propiedad de Juan Tito).

Paralelamente al desarrollo de las Jornadas, se ha previsto la organización de una exposición, cedida por el Centro de Investigaciones Etnológicas "Ángel Ganivet", denominada "A golpe de lápiz. Útiles agrarios andaluces en los años 50. Dibujos etnográficos de Julio Alvar", que se celebrará también en el Hospital de Santiago, en la sala "Juan Esteban" del 10 al 28 de Febrero. Se trata de una colección compuesta de 23 grabados de Julio Alvar que ilustraron el *Atlas Lingüístico y Etnográfico de Andalucía,* elaborado en los años 50 por Antonio Llorente y Manuel Alvar, a partir de fotografías, apuntes y diseños de aperos de labranza, herramientas, vasijas, carros y otros medios de transporte. A fin de que asistan el mayor número de personas interesadas, se conceden 30 becas (bolsas de viaje) para estudiantes y licenciados en Antropología.

SERVICIO DE INVESTIGACIÓN Y DIFUSIÓN DEL PATRIMONIO HISTÓRICO

# REVISTA VELEZANA. Nº 16 (1997)

**Consejo de Redacción**

*Presidente:* Juan Ramón Teruel Gómez. *Coodinador:* José D. Lentisco Puche. *Vocales:* José Luis Cruz Armario, Inmaculada López Ramón, Dietmar Roth, Antonio Sánchez Guirao y Julia Pérez Ibáñez

## Índice

- Cambios en la estructura urbana de la villa fronteriza de Vélez Blanco *(Velaz Al Abiadh)* tras la conquista castellana (1488-1570). *Inmaculada López Ramón.*
- La primera campaña del Marqués de los Vélez contra los moriscos en el levantamiento de las Alpujarras (enero 1569). *Juan Francisco Jiménez Alcázar* y *Valeriano Sánchez Ramos.*
- Nacionalistas, afrancesados, héroes, antihéroes. La Guerra de la Independencia como crisis de conciencia ideológica: el caso de los velezanos Falces y Ladrón de Guevara. *Antonio Guillén Gómez.*
- Inventario florístico de la Sierra del Maimón realizado por G. Rouy en 1881. Actualización nomenclatural y crítica. *Antonio Pallarés Navarro.*
- Espeleología de la Comarca de los Vélez. *Diego Gea Pérez.*
- Viajeros, caminos y posadas en Chirivel y Vélez Rubio (1772-1862). *José Domingo Lentisco Puche.*
- La Ribera de los Molinos. *Asociación Naturalista Maimón.*
- Almería tiene algo más: Turismo cultural y natural de "Los Vélez". *Unidad de Promoción y Desarrollo de la Universidad de Almería.*
- Rehabilitación del antiguo convento de María. *Eusebio Villanueva Pleguenzuelo.*
- Actuaciones de la Reforma Agraria de la Consejería de Agricultura y Pesca en la Comarca de los Vélez. *Antonio Francisco Cánovas Fernández.*
- La minería en los Vélez: un sueño efímero. *Dietmar Roth.*
- Una etapa singular: Cañadas de Cañepla y topares. *Elisa Expósito Torres.*
- La fiesta de la Virgen de la Cabeza en María. Memoria histórica e imagen. *Pelayo Alcaína Fernández.*
- La Romería de María, 1900-1960. *Imágenes cedidas por Abel Jesús Rodríguez.*
- Rememoranzas. *Juan de Dios Martínez Martínez.*
- Gentes de Chirivel: años 1940-1970.
- Dibujos de Nieves Reche Egea sobre Chirivel.
- Encaje de bolillos. *María del Mar Muñoz Martín* y *Miguel Quiles Andreo.*

- Muerte y entierro de don Luis Fajardo. II Marqués de los Vélez (1574). *Transcripción de Francisco Andújar Castillo.*
- Breve memoria histórico-estadística de la villa de Vélez Rubio, formada según su estado hasta el año 1830. *Agustín de la Serna y la Fuente, Vizconde de Gracia Real.*

## CICLO DE CONFERENCIAS SOBRE "LA CULTURA DE LA MUERTE"

El pasado mes de noviembre, considerado tradicionalmente el mes de la muerte, se celebró en la Sala San Hermenegildo de la capital sevillana el ciclo de conferencias titulado "La Cultura de la Muerte". Este ciclo se enmarcaba en un programa general que, organizado por la Biblioteca Pública Municipal de San Jerónimo, del Ayuntamiento de Sevilla, y bajo el título de "400 años de cultura en San Jerónimo", trataba de contribuir al conocimiento y difusión del patrimonio histórico y artístico de este antiguo barrio sevillano, donde se encuentra ubicado el Cementerio de San Fernando.

Organizar unas conferencias sobre la muerte, los cementerios y el arte funerario podía herir la sensibilidad de algunas personas, por ser un tema considerado tradicionalmente tabú. Pero tengamos en cuenta que uno de los elementos básicos a la hora de componer el hecho colectivo que los historiadores denominan mentalidades es, sin duda, la muerte en las distintas culturas y momentos históricos. El cese de la vida humana trae aparejado un número importante de ritos y creencias. La posición del hombre ante la muerte es un magnífico indicador de conductas y nos sirve, al mismo tiempo, como eficaz testigo de interioridades.

Participaron en el ciclo, que se desarrolló entre el 18 y el 20 de noviembre, destacados especialistas en la materia. El día 18 inauguró el ciclo el profesor León Carlos Álvarez Santaló, que reflexionó sobre "El sentido de la muerte en la Edad Moderna".

La muerte es una variable fundamental en la constitución de la imaginación religiosa. A lo largo de los siglos XIV y XV se asiste a la proliferación a gran escala de intermediarios entre el alma y Dios, entre el hombre y el cosmos. Surge una nueva diosa, concebida como encarnación de una ley inexorable, la muerte. Durante la Edad Moderna acostumbraban a sentir la muerte continuamente cerca. Las periódicas pestes y hambrunas, los cementerios dentro de las iglesias, los reiterados sermones misionales, calavera en ristre, sobre la fugacidad de la vida y los distintos espacios sobrenaturales que se abren tras el fallecimiento se lo recordaba sin intermisión. El temor a la certeza y segura muerte, el miedo al mundo desconocido y eterno movía a hombres y mujeres, de toda clase y condición, a prepararse y estar prevenidos. La Iglesia ponía a su alcance una serie de *recetas:* intercesión de la Virgen y el ángel de la guarda, la confesión y arrepentimiento, la recomendación del otorgamiento de las últimas disposiciones testamentarias.

A continuación el profesor Francisco Javier Rodríguez Barberán nos trazó unas líneas sobre la evolución arquitectónica y artística de los cementerios en la conferencia "Espacios de la muerte en la Sevilla Contemporánea". Debemos apuntar que el proceso que lleva desde la virtual eliminación de los enterramientos parroquiales (ya en el interior de los templos, ya anejos a los mismos), al firme asentamiento del cementerio como institución, abarca prácticamente todo el siglo XIX, dentro del debate existente en torno a la sanidad e higiene de las poblaciones. En el caso de Sevilla existe además una poderosa razón histórica. La gravísima epidemia de fiebre amarilla de 1800, que al margen de quebranto social y demográfico que supuso para la ciudad, significó un hito en la lucha de sectores ilustrados sevillanos en pro de los cementerios extramuros. El estudio de los aspectos históricos y artísticos en los cementerios y su evolución nos ofrece información adicional sobre otros aspectos de la vida cotidiana de las ciudades: las modificaciones del tejido social, la economía, la religiosidad, la política y el gusto artístico.

El día 19, Antonio Jesús Bernal Casamitjana, de la Facultad de Bellas Artes, nos introdujo en "El arte funerario y la iconografía de la muerte". La religión y las ideas sobre la vida de ultratumba impregnan todas las manifestaciones del arte en las distintas culturas desde tiempos remotos. El conferenciante nos trasladó desde los monumentos megalíticos del Neolítico hasta los relieves de los sarcófagos romanos, desde el Taj Mahal y las pirámides egipcias hasta las esculturas del *Cinquecento,* sin olvidar las criptas de las iglesias medievales o la pintura barroca de Valdés Leal, hasta llegar a las esculturas funerarias del Cementerio de San Fernando.

El ciclo fue clausurado por el profesor Salvador Rodríguez Becerra, que nos acercó a la muerte desde el punto de vista antropológico, con la charla titulada "Antropología y ritual de la muerte". Al acontecimiento humano de la muerte se sobreañade un conjunto de creencias, emociones y actos que le imprimen un carácter propio. La práctica de ritos tales como el velatorio, el cortejo, la misa funeral, la procesión y el entierro son hechos que vienen a certificar la presencia del difunto en la memoria de la comunidad, humanizando la muerte e integrándola en ese conjunto de símbolos, ritos y manifestaciones que caracterizan la religiosidad popular.

Miguel Ángel GARFIA

## PRESENTACIÓN EN GALAROZA DEL LIBRO *SI YO TE CONTARA...* DE MARGARET VAN EPP SALAZAR, EDITADO POR LA FUNDACIÓN MACHADO Y LA DIPUTACIÓN DE HUELVA

El pasado 15 de Noviembre, y en el marco del V Encuentro de Escritores de la Sierra que, como cada año, se celebra en la localidad de Galaroza, tuvo lugar la presentación del libro *Si yo te contara...,* obra de la profesora de lingüística en la Washington



Acto de presentación del libro *Si yo te dijera...* Pedro A. Cantero, Salvador Rodríguez Becerra, Aurelio Ortega y Piedad Bolaños (de izquierda a derecha)

State University, Margaret Van Epp y coeditado por la **Fundación Machado** y la Diputación de Huelva. El libro recoge el minucioso trabajo de campo que la mencionada profesora norteamericana realizó con dos personajes de la población serrana, Paula y Juan, quienes a través de largas conversaciones fueron desgranando sus vidas, desde los acontecimientos triviales, hasta la epopeya que resulta de sobrevivir siempre al límite de la miseria y al dictado de la dignidad y de la naturaleza.

La presentación de la obra tuvo su comienzo con las palabras de Aurelio Ortega, alcalde de Galaroza, quien dijo redescubrir en este libro esa relación tan intensa con la palabra que poseían los mayores. Mencionó en ese sentido, las conversaciones de almuerzo, cuando era niño, donde se solían desgranar los episodios de la historia menuda con el desparpajo, con la dureza, con la convicción de quien ha vivido y sufrido mucho. El profesor Salvador Rodríguez Becerra, presidente de la **Fundación Machado**, se refirió más tarde al interés que para la Fundación tienen documentos como el que se presentaba, y que es en este tipo de documentos donde realmente, sin afeites de ningún tipo, se puede analizar la temperatura real de la historia, lo que, en definitiva, puede contribuir a su reinterpretación. El último lugar intervino el antropólogo Pedro A. Cantero, quien justificó la publicación y la oportunidad del libro como un intento por rescatar e interpretar la memoria a través de dos personajes irrepetibles que viven los coletazos finales de una sociedad eminentemente rural en transformación hacia una interpretación urbana del mundo, con la consiguiente colisión de valores que ello comportaría. Puso hincapié Cantero en la necesidad de desenmascarar desapasionadamente pero con la naturalidad que exhiben Paula y Juan, los sucesos y conflictos acaecidos antes, durante y después de la contienda civil, porque, dijo, es un retazo de la historia que hay que mirar con responsabilidad, es decir, sin complejos.

*Si yo te dijera...*, consigue a través de la narración oral de Juan y Paula articular, a veces con crudeza cuando se refiere, por ejemplo, capítulos de la Guerra Civil, y con enorme ternura, recordemos el pasaje del préstamo de las trescientas mil pesetas, un mundo sólo con el concurso de las pequeñas anécdotas, de las vivencias de estos personajes secundarios, acaso poco relevantes para un novelista, pero suficientemente significativas para comprender en su profundidad el entorno cultural, histórico y vital en que se insertan. Juan y Paula son el resultado y a la vez los últimos representantes de una época que ha entrado en un veloz proceso de transformación. En todo caso, es la palabra la que en este libro cobra el rango de protagonista, tanto por lo que alude como por lo que oculta, tanto por lo que denuncia como por lo que calla.

Manuel MOYA

## LA FUNDACIÓN CRISTINA HEEREN Y LA ENSEÑANZA DEL ARTE FLAMENCO

El flamenco es un arte cargado de sentimiento y sensibilidad, creado por el pueblo andaluz, que se ha convertido en su seña de identidad en todo el mundo. Cristina Heeren, americana de nacimiento pero andaluza de corazón, decide crear en 1993 una fundación dedicada a la conservación y divulgación del flamenco en todas sus expresiones. Surge entonces la Fundación Cristina Heeren de arte flamenco con la finalidad de promover el estudio, la enseñanza y la difusión del flamenco. Se trata de una verdadera escuela cuyo principal objetivo es la enseñanza del flamenco en cualquiera de las modalidades de cante, baile y toque. Las asignaturas que se imparten so tanto teóricas como prácticas, con un número de materias obligatorias de humanidades y ciencias sociales comunes a todas las áreas, para que los alumnos reciban una completa formación acerca de la historia y la cultura andaluza. Estas asignaturas se imparten mediante cursos académicos anuales, intensivos y de especialización, cursos que están dirigidos a estudiantes de distintos niveles, tanto principiantes como avanzados. Por otra parte, desde la Fundación se impulsa también la creación artística, clausurando los cursos académicos con verdaderos espectáculos y recitales abiertos al público. La Fundación Cristina Heeren de arte flamenco se ubica desde 1994 en una casa del siglo XVII, sita en la calle Fabiola núm. 1 del barrio de Santa Cruz, de la ciudad de Sevilla.

M.C. CASTILLA

# CONSELLO DA CULTURA GALEGA. ACTIVIDADES DE LA PONENCIA DE ANTROPOLOGÍA CULTURAL

El Estatuto de Autonomía de Galicia, en su artículo 34, estableció la existencia de un *Consello da Cultura Galega* como una de las instituciones específicas de la Comunidad Gallega. Con posterioridad, la ley 8/1993 del Parlamento Autónomo desarrolló lo establecido en el Estatuto, iniciando así su andadura esta institución, independientemente de la Consellería de Cultura del ejecutivo. Su misión genérica es la promoción de los valores culturales del pueblo gallego, pudiendo ejercerla mediante publicaciones, estudios, informes y cualquier otro medio útil para difundir, defender y fomentar los aspectos culturales de Galicia. Además de una Presidencia y las correspondientes Vicepresidencias y Secretaría, el máximo órgano del *Consello* es su Plenario, constituido por representantes de instituciones y organismos públicos y privados, así como por relevantes personalidades de la cultura gallega, elegidos mediante votación. Cuenta la institución con presupuesto propio, aprobado cada año junto con los presupuestos generales de la Comunidad Autónoma. Las distintas áreas de trabajo del *Consello* se organizan en Ponencias, integradas por miembros del Plenario y por expertos en sus distintas áreas de competencia.

A partir del año 1987 se puso en funcionamiento la *Ponencia de Antropología Cultural*, que fue presidida en su comienzo por el Ilmo. Sr. D. Xosé Filgueira Valverde, luego por D. Xosé Manuel González Reboredo durante un breve período, al pasar el anterior a ocupar la Presidencia del *Consello*, y finalmente, y hasta el presente, por el Ilmo. Sr. D. Antonio Fraguas Fraguas, un benemérito y veterano etnógrafo. A lo largo de estos doce años contó con colaboradores como el citado D. Xosé Filgueira, ya fallecido, o José Antonio Fernández de Rota. Actualmente forman parte de la misma diversos expertos en Etnografía y Antropología vinculados a diversas instituciones, como Francisco Calo Lourido (Instituto de Estudios Gallegos), Francisco Fariña Busto (Museo Provincial de Ourense), Xosé A. Fidalgo Santamariña (Universidad de Vigo), Xosé Fuentes Alende (Museo de Pontevedra), Clodio González Pérez (Museo do Pobo Galego) y Xosé M. González Reboredo (Instituto de Estudios Gallegos). En general se tendió a considerar la Antropología de una manera muy amplia, abarcando bajo esta denominación los estudios o iniciativas relacionadas con la Antropología Social, el Folklore, la Etnografía o el patrimonio etnográfico. El objetivo primordial de estas páginas es dar a conocer la actividad desarrollada por esta Ponencia desde su constitución, con el fin de que todos los interesados en sus tareas puedan tener una mínima información. Para ello agruparemos las distintas actividades en los apartados que siguen.

## Reuniones científicas

Un primer proyecto, muy fructífero, que desarrolló la Ponencia desde sus orígenes, fue la convocatoria de simposios de Antropología centrados en temas concretos. La finalidad de estos encuentros era doble; por una parte llamar la atención sobre aspectos puntua-

les de interés antropológico, así como rememorar a grandes figuras de nuestros estudios antropológicos; por otra, reunir a investigadores tanto gallegos como de otras tierras para establecer un necesario intercambio de experiencias y enfoques. Con una constancia difícilmente superada, tanto en tierras peninsulares como en otros países, se convocaron un total de ocho simposios entre 1988 y 1997, y se publicaron también las actas correspondientes. Detallamos a continuación los celebrados por el momento:

| *Simposio* | *Año (celebración)* | *Actas (publicación)* |
|---|---|---|
| Identidade e Territorio | 1988 | 1990 |
| Lindeiros da galeguidade I | 1990 | 1991 |
| Lindeiros da Galeguidade II | 1991 | 1993 |
| Simposio In memoriam F. Bouza-Brey | 1992 | 1994 |
| Romarías e peregrinacións | 1993 | 1995 |
| Tecnoloxía Tradicional | 1994 | 1996 |
| Medicina Popular/Antropoloxía da Saúde | 1995 | 1997 |
| Antropoloxía Mariñeira | 1997 | 1998 |

Aunque algunos participantes no cumplieron con su obligación de entregar los originales para su inclusión en las actas correspondientes, lo cierto es que en el total de volúmenes se pueden encontrar un total de 139 aportaciones debidas a estudiosos individuales o vinculados a universidades y centros de investigación, cuya procedencia es la siguiente: Galicia, 79 aportaciones; otras comunidades del Estado Español, 35; Portugal, 6; Francia, 9; Gran Bretaña, 4; Estados Unidos, 4; Bélgica, 1 y México, 1.

Este ambicioso y persistente proyecto –que contó con la participación de destacados antropólogos andaluces, como Salvador Rodríguez Becerra, Rafael Briones e Isidoro Moreno– continúa su desarrollo dentro de los planes de la Ponencia, estando previsto un próximo simposio sobre «Etnicidad y Nacionalismo», a celebrar en el mes de abril del año 2000.

**Investigaciones de campo**

No es misión preferencial del *Consello da Cultura Galega* la programación y ejecución de proyectos de investigación, mas sí debe hacerlo cuando algunos campos no son cultivados por otras instituciones, o cuando necesita conocer algún aspecto del que se posee poca o nula información. En este sentido la Ponencia de Antropología programó una serie de investigaciones de campo sobre las tierras limítrofes con la Galicia administrativa que tienen una clara afinidad cultural, a veces casi identidad, con nuestra tierra. Los estudios fueron agrupados dentro del plan denominado *Lindeiros da Galeguidade,* y las investigaciones hasta el presente fueron las que a continuación indicamos:

– Estudio de comunidades situadas en los lindes de León, Zamora y Portugal con Galicia, mediante un equipo de becarios/as dirigidos por José Antonio Fernández de Rota

en los años 1989 y 1990. Los resultados se dieron a conocer en los antes citados simposios de Antropología dedicados a la cuestión, y también en la publicación titulada *Nos Lindeiros da Galeguidade* (1990).

– Trabajo de campo en el valle de Ancares (León), desarrollado por los miembros de la Ponencia Sres. González Pérez y González Reboredo. Los resultados se recogieron en la publicación *Sociedade e tecnoloxía tradicionais do val de Ancares* (1996), de la que los citados investigadores son autores.

– En fase de proyecto está un estudio del valle de Fornela (León), también a cargo de los Sres. González Pérez y González Reboredo. Está previsto que la fase de trabajo de campo se inicie en el próximo mes de mayo de 1999.

**Recuperación de materiales y publicaciones antiguas**

Otra tarea que se impuso la Ponencia fue la de dar a conocer algunos materiales inéditos o algunas obras editadas hace muchos años y de difícil localización. Su carácter muy especializado, y de improbable edición por parte de la iniciativa editorial privada, hacían aconsejable que el *Consello* las pusiera a disposición de la comunidad científica y público en general como materiales para una historia de la Antropología o una Etnohistoria. Este proyecto, aún vigente, supuso la publicación de los siguientes textos:

– Edición facsímil, con introducción de D. Antonio Fraguas, de la obra de Alfredo García Ramos titulada *Arqueología jurídico-consuetudinaria-económica de la región gallega*, impresa originariamente en Madrid en 1912.

– Publicación, en versión gallega, de las respuestas referidas a Galicia de la encuesta del Ateneo de Madrid de 1901. El libro se editó en 1990 bajo el título de *Nacemento, casamento e morte en Galicia*, con introducción de X. M. González Reboredo y notas de X. R. Mariño Ferro.

– Edición facsímil, en 1997, del estudio del erudito gallego dieciochesco José Cornide sobre la pesca de la sardina, con introducción de Francisco Calo Lourido.

– Además de las citadas realizaciones, está en fase de elaboración una edición facsímil del diccionario de artes de pesca de Rodríguez Santamaría, tarea también a cargo del citado Francisco Calo Lourido. Por otra parte, el miembro de la Ponencia Sr. Fuentes Alende está iniciando la recopilación de materiales inéditos de folkloristas pontevedreses del siglo XIX con el fin de proceder a su edición.

**Otras actividades**

La Ponencia emitió, entre otros, un informe sobre el patrimonio etnográfico en Galicia, con el fin de facilitar datos a la *Comisión 2000* del *Consello da Cultura*, encargada de elaborar un exhaustivo análisis sobre la situación actual de la cultura gallega. También miembros de la Ponencia han participado, como representantes de la misma, en congresos y encuentros, como *Cultura Popular do Noroeste Peninsular* (Guimarães, 1992), *II*

*Congreso de Historia de la Antropología* (Olivenza, Badajoz, 1994), *IV Congreso de Antropología Aplicada* (Pamplona, 1998), etc.

* * *

Damos ya final a esta noticia, que tiene por finalidad dar a conocer las iniciativas de una institución gallega en el campo de la Antropología. La dedicación de la misma a temas gallegos no es impedimento para que, como se puede apreciar en el apartado de simposios, el *Consello da Cultura Galega* siga atentamente la labor llevada a cabo en otras tierras y esté siempre dispuesto a intercambiar experiencias o a colaborar en empresas de interés general.

Xosé Manuel GONZÁLEZ REBOREDO
Compostela, febrero de 1999

**GAZETA DE ANTROPOLOGÍA**

Ahora, sólo en Internet

http://www.ugr.es/local/pwlac.

# RECENSIONES

Mata, L.M.; Piñel, C.; Sánchez, M.; Cano, M.; Blanco, J.F.: *La casa: un espacio para la tradición.* Centro de Cultura Tradicional. Diputación Provincial. Salamanca, 1997.

Fernández, A.; Pelegrín, A.; Fraile, J.M.; Blanco, T.; Martín, M.; Lorenzo, R.M.: *El niño: etnografía de una vida que se crea.* Centro de Cultura Tradicional. Diputación Provincial. Salamanca, 1998. 104 págs.

Durante los años 1996 y 1997 se celebraron en Salamanca el I y II Seminario de Folklore y Cultura Tradicional. Entre los temas tratados en estos días de trabajo se encuentran dos que han sido recogidos en sendos libros editados por la Diputación de Salamanca en su Centro de Cultura Tradicional: la casa y el niño.

En ambos casos se han tomado los temas bajo el punto de vista etnográfico. Es decir, se han tratado con un sentido de estudio total, dentro de un contexto vital que da su sentido a cada uno de los temas tratados.

*La casa: un espacio para la tradición* abarca el tipo de arquitectura doméstica bajo los aspectos geográfico, histórico y antropológico. Se establecen las diferencias entre la llamada "arquitectura popular" y "arquitectura tradicional", haciéndose especial mención de la importancia de la situación en una zona geográfica determinada para la utilización de determinados materiales, la distribución de las habitaciones, su orientación, etc. Los factores económicos, sociales y culturales aparecen como determinantes de los cambios sufridos por las edificaciones a través de los tiempos. Se estudian asimismo las relaciones interpersonales en la vivienda, considerada como una zona nuclear dentro del área de actividad de un determinado grupo social. La casa se presenta como el primer lugar de relación del individuo en el que se comparte en un plano de igualdad; aparece la contraposición casa-piso, presentando el piso como "una degradación del espacio social que pretende encubrir la degradación sustancial con la riqueza accidental". Estudios lingüístico, históricos y artísticos de la vivienda completan el cuadro presentado por el autor de este capítulo de la obra.

El análisis de las actividades en el ámbito de la casa, teniendo en cuenta las diferentes facetas de la vida diaria, así como sus diversos protagonistas es el siguiente apartado del que se ocupa la obra; se divide la investigación siguiendo las estaciones del año, y, dentro de cada una de ellas, se analizan los hechos que tienen lugar en cada uno de los lugares de la casa.

El último capítulo se dedica al tema de la religiosidad, estableciéndose el concepto de espiritualidad como "un instrumento de represión, entendida como contención, de lo irracional". Se estudia la casa como espacio de protección y asimismo presenta el desarrollo de las actividades en el ámbito doméstico condicionadas por la espiritualidad. En otro orden de cosas, se considera la casa como centro de formación espiritual.

*El niño: etnografía de una vida que se crea* es el libro que resume las ponencias del II Seminario, agrupando en seis capítulos una parte del conocimiento de la etnografía que se genera en torno al niño. Se enfoca el hecho desde diferentes puntos de vista para ofrecer al lector la posibilidad de obtener una visión extensiva de este espacio de la vida y su análisis desde la cultura tradicional. Los dos primeros capítulos se centran en estudios sobre literatura oral infantil. En primer lugar aparecen las retahílas, decir poético del niño en tanto en cuanto se acompaña el gesto a la palabra. Se dedica un capítulo a los romances como parte importante del repertorio infantil de literatura popular, así como la importancia del cuento tradicional, especialmente el de raíz oriental llegado a nosotros a través de los fabulistas griegos y los compiladores árabes; considera el autor que el romance infantil ha sido la manera, a veces única, de preservar este tipo de literatura de transmisión oral, a veces dramatizada y casi siempre cantada en el contexto de los juegos infantiles.

A continuación se pone al lector en contacto con diferentes modos de enculturación del niño en el entramado social existente; el juego como sistema de aprendizaje y maduración es el objeto de estudio, haciéndose un recorrido de su evolución desde las primeras percepciones sensoriales del niño junto a su madre hasta las formas más complejas del juego que van a prepararlo para su desenvolvimiento social; el autor reivindica el juego tradicional, por una serie de características que considera esenciales en el desarrollo del niño: uso del tiempo libre, familiarización con el mundo de los adultos, respeto a las normas, contribución al desarrollo físico, intelectual y social, antídoto contra una educación cada vez mas tecnificada.

La transmisión de conocimientos y valores a través de la familia, la escuela y la iglesia es el objeto de estudio del siguiente capítulo. Se hace un recorrido a través de los diferentes sistemas de enculturación del niño a través de los tiempos, desde las sociedades primitivas a las más complejas. Destaca las enormes diferencias existentes entre las épocas históricas en cuanto a la importancia de cada uno de los factores, en tanto en cuanto los sistemas de relación han ido cambiando, las situaciones familiares, el puesto de la mujer en la sociedad y la importancia de la iglesia en la educación.

El niño en la sociedad tradicional es el capítulo que cierra este estudio; en él se descubre como cada una de las etapas de la vida del niño ha tenido asignados sus propios rituales, creencias y costumbres; la comunidad tradicional ha creado en torno al niño un mundo a su medida, dando lugar a una cultura que llega hasta nuestros días como información de interés histórico. Los juguetes, el mobiliario y el trabajo infantil se estudian desde el punto de vista de la progresiva inculturación del niño en la sociedad del adulto, e incluso acontecimientos puntuales como las fiestas adquieren una relevancia especial en el mundo de los pequeños; la postura ante hechos negativos se reflejan en los apuntes sobre la muerte vista desde el punto de vista de la sociedad infantil, haciéndose evidente la presencia del niño en la sociedad tradicional salmantina en el vivir de cada día.

En conjunto, estamos ante dos libros que facilitan el acercamiento a dos realidades de la vida diaria: la casa y el niño, llevando a cabo este acercamiento bajo puntos de vista muy novedosos. Se presentan estas realidades en su contexto social, histórico y económico, estableciendo los nexos con las demás realidades cotidianas y uniéndolas asimismo con realidades anteriores que han dado lugar a que la educación infantil y la vivienda aparezcan como algo en continua evolución, dependientes de hechos históricos, económicos, sociales e incluso religiosos determinados.

Mª. Carmen MEDINA SAN ROMÁN

Zoido Naranjo, A.: *Ni Oriente ni Occidente. Viaje al Centro de la cultura andaluza.* Signatura Ediciones, Sevilla, 1998, 512 págs.

Pocos son los temas que apasionen tanto a un ensayista como la cultura. Si además añadimos el adjetivo andaluz, nos encontramos con todo un filón por explorar, una cantera para que un hábil arquitecto de las palabras se ponga, con espíritu escéptico, a desentrañar lo más hondo de las raíces culturales de una colectividad que mantiene intactas sus premisas fundamentales.

Este es el caso de Antonio Zoido con *Ni Oriente ni Occidente,* un compendio de ensayos que se vertebran sobre un mismo eje, la identidad andaluza. En este punto es donde radica el principal atractivo del libro, es decir, su principal apuesta ya que la cultura andaluza como tal plantea problemas para el no iniciado. ¿Se trata de un modus vivendi impuesto del exterior? ¿Se puede rastrear la conciencia colectiva a través de los siglos? Es más, ¿podríamos hablar, en definitiva, de una cultura propia y diferenciada del resto de las culturas que componen España? No cabe la menor duda de que la mayoría de estas preguntas encuentran su respuesta en las páginas de este magnífico libro.

Andalucía, como región autónoma en lo sociocultural, es deudora de una cultura maquillada e impuesta en los albores de la Ilustración, esto es, en el siglo XVIII. Será, según Zoido, cuando se asienten las bases de una dicotomía que llega a nuestros días. Por un lado, la élite social que abandona la tierra y se refugia en la ortodoxia y en el más puro academicismo español, por decirlo de alguna forma; por otro, aquellas manifestaciones que surgen de forma innata de los diferentes estratos del pueblo, aquello que no se puede exportar porque es lo único con lo que se cuenta.

Pero Antonio Zoido no sólo se queda en los aspectos generales, en lo que él mismo denomina como "la cultura que vende España en el exterior". Va más allá, se adentra en cada uno de los apasionantes temas que configuran nuestra realidad en

diferentes ensayos. Así, nos encontramos con el eterno debate sobre el flamenco, la arquitectura mudéjar, el folklore, la religiosidad popular, los pormenores de la entidad histórica conocida como Al Andalus. En todos ellos el autor apunta datos, realidades, hechos y sucesos que nos ayudan a comprender mejor las manifestaciones que cada día podemos comprobar en la vida cotidiana.

En conclusión, todo ello se realiza con una finalidad práctica, como un ejercicio espiritual que intenta acabar con los tópicos –meras reducciones lógicas– de nuestra cultura. Motivo por el que ha sufrido el rechazo de las élites de pensadores desde siempre y el desdén de los nacionalismos pragmáticos que cada día coletean al borde de la legalidad.

Fernando MARTÍNEZ

FLORES DEL MANZANO, F.: *Mitos y leyendas de tradición oral en la alta Extremadura*, Mérida, Editora Regional de Extremadura, 1998.

El nombre de Fernando Flores del Manzano no resultará desconocido para aquellos que se interesen por la vida tradicional de las Españas en cualquiera de sus vertientes y formas diversas. Sus trabajos se han focalizado en una zona geográfica muy determinada, el Valle del Jerte, en el norte cacereño, pero el rigor y la exhaustividad mostrados en sus estudios han merecido la atención de los estudiosos. En este sentido, somos muchos los que hemos manejado con provecho e interés sus anteriores trabajos sobre el romancero, el cancionero y, en general, la vida tradicional en el Valle del Jerte. El que hoy nos ofrece, *Mitos y leyendas de tradición oral en la alta Extremadura*, supone un paso más en una línea de investigación coherente y metódica, sistemática y científicamente solvente.

Comienza el libro por plantearse unas consideraciones generales acerca del significado actual de los mitos y leyendas posteriores al cristianismo, subrayando la advertencia de Caro Baroja, según la cual la mitología encierra, bajo su barniz simbólico, una apretada información sobre el mundo real, pretérito o presente. Como debe hacerse en este tipo de estudios, si se quiere lograr un mínimo de rigor científico, el autor explicita a continuación las condiciones en que se ha planteado y desarrollado el trabajo de campo, así como los criterios metodológicos de transcripción y selección del material obtenido. Sin olvidarse, claro está, de delimitar, con toda precisión, el ámbito geográfico: la zona montañosa del norte de Extremadura, que abarca las comarcas de La Vera, el Valle del Jerte, La Trasierra, Las Hurdes y la Sierra de Gata.

Pero el meollo del libro lo constituyen las dos partes respectivamente tituladas "Mitos, ritos y creencias populares en la alta Extremadura" y "Leyendas de tradición

oral y otros relatos populares". Ambas forman un denso y minucioso catálogo de los mitos, creencias y relatos legendarios que es posible encontrar aún hoy por estas tierras extremeñas. Por estas páginas van apareciendo brujas, gigantes, saludadores, fantasmas, aparecidos...así como la amplia mitología popular relacionada con los vientos, las tormentas, las montañas, las aguas, los animales, los astros, las nieves o la predicción del tiempo. Nos encontraremos también, cómo no, con la famosa serrana de la Vera, o de Tormantos, de tan amplia prosapia literaria y de tan arraigada presencia popular, así como con otros mitos locales, tales como el Jáncanu, el Gruño, el Zamparrón o la Mano Negra. En cuanto a las leyendas, se repasan aquí un buen número de ellas, clasificadas por el autor en "etiológicas y fundacionales", "Históricas" (por ejemplo, el paso del Emperador por el Valle), "religiosas", "terroríficas y de amores", junto con otro tipo de material que más parece estar cerca del cuentecillo folklórico que propiamente de la leyenda.

El libro de que tratamos supone una aportación fundamental al folklore y a la antropología de Extremadura, ciertamente, pero no hay que creer que su interés sea exclusivamente local. Por el contrario, puede servir este libro como catálogo de mitos y leyendas de todas España, pues,a decir verdad, bajo unas formas u otras, casi todas estas manifestaciones de la cultura tradicional se producen también en muchas otras zonas de la geografía peninsular. Quizá el género legendario, eso sí, sea el más localista o cincunscrito a un terruño. Pero, en líneas generales, sigue valiendo el dicho de que nada hay más universal que el folklore, sobre todo, si pensamos que buena parte del mismo resulta de la cristianización de la cultura clásica, y ésta, a su vez, ya había asimilado otras influencias mediterráneas y orientales previas.

Recomendamos, pues, la lectura de este libro a todos aquellos interesados en mitos y leyendas hispánicos, pues tanto por su tratamiento riguroso y científico, como por el propio y abundante material allegado, resultará paradigmático o, a lo menos, orientador, a la hora de realizar encuestas y estudios de mitos y leyendas en otras zonas del solar hispánico.

Enrique BALTANÁS

# AUTORES

**Mercedes ALBA y María PÉREZ MORALES** son estudiantes de sociología y filosofía que colaboraron voluntariamente en un proyecto sobre mujeres gitanas dirigido por el profesor Gamella.

**José Luis ANTA FÉLEZ** es doctor en Antropología Social por la Universidad Complutense de Madrid y profesor titular en la Universidad de Jaén; ha sido profesor visitante en las Universidades de Antofagasta, Santiago y Concepción (Chile), en la Mayor de San Andrés (Bolivia), en las de Guadalajara y Tamaulipas (México) y en la Nacional del Cuyo (Argentina). Ha realizado trabajo de campo en el ejército español y en diferentes comunidades de España y América Latina. Sus principales intereses se centran en los sistemas rituales e institucionales, a la vez que en utilizar el trabajo de campo como principio de la crítica y la reflexión sociocultural. Es autor de más de una treintena de artículos en libros y revistas profesionales, además de los libros: *Junípero Serra y las misiones de California* (1988); *Cantina, Garita y Cocina* (1990); *Donde la pobreza es Marginación. Un análisis entre gitanos* (1994); *Ritual, sujeto y sociedad. Antropología en la Institución Total* (1995); y *Atacama fin de siglo* (1998).

**Manuela CANTÓN** es doctora en Antropología Social (1993) y profesora del Departamento de Antropología Social de la Universidad de Sevilla. Se ha dedicado al estudio de los movimientos socio-religiosos, sus dimensiones y su impacto sobre la vida política, económica y social. Ha realizado trabajo de campo en Andalucía y Centroamérica. Entre sus últimas publicaciones destaca *Evangelismo gitano y creatividad religiosa. Cómo se piensan los gitanos, cómo pensar la religión* (1997), y *Bautizados en fuego. Protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala* (1998).

**Luis CORTÉS TIRADO** es sociólogo. Miembro del Centro Sociocultural Gitano Andaluz desde su creación en 1989 hasta 1996 y Secretario de Acción Social de Comisiones Obreras de Granada en 1996-97. Fue asesor técnico del área de Juventud de la Federación de Asociaciones Romaníes Andaluzas (FARA) y presidente de la Asociación Gitana de Santa Fe (Granada). Docente en distintos cursos de formación para profesionales que intervienen con población gitana y ponente en varios Congresos y Encuentros. Ha colaborado en la investigación sobre la Comunidad Gitana andaluza realizada desde la Universidad de Granada en 1994-95. Actualmente preside la Asociación para la Prevención del Racismo y la Xenofobia (APRAXE) y trabaja en la Delegación de Asuntos Sociales de Granada.

**Juan F. GAMELLA** es antropólogo. Ha realizado estudios de doctorado en la Universidad Autónoma de Madrid y en la Universidad de California, y trabajo de campo sobre desarrollo e industria petrolífera en Sumatra (Indonesia) y sobre cambio familiar y económico en La

Garrotxa (Cataluña). Desde 1985 estudia las rápidas transformaciones en el consumo de drogas y alcohol en diversas regiones españolas, americanas y asiáticas con una perspectiva histórica y antropológica. Desde 1993 ha dirigido varias investigaciones sobre relaciones étnicas, así como sobre la cultura y la situación de la minoría gitana. Ha sido becario de la Fundación Fulbright, asesor del Grupo Pompidou del Consejo de Europa para la prevención del uso problemático de drogas y miembro electo de la New York Academy of Sciences. Es autor de cinco libros y más de treinta artículos en revistas nacionales e internacionales. Actualmente es profesor de la Universidad de Granada.

**Humberto GARCÍA GONZÁLEZ-GORDON** es animador sociocultural y ha participado activamente en el Movimiento Asociativo Gitano desde 1982 cuando fue uno de los fundadores de la Asociación para la Promoción Gitana de Almería. Ha sido Secretario de la Federación de Asociaciones Romaníes Andaluzas (FARA) desde su creación en 1988 hasta 1991 y coordinador de diferentes programas de intervención social con comunidades gitanas de Andalucía desde 1991 a 1997. Ha colaborado en varias investigaciones sobre la población gitana y la escolarización de niños gitanos y coordinado distintos cursos de formación para profesionales que intervienen con población gitana. .Es autor de un libro y diversos artículos y ponencias sobre la realidad gitana. Actualmente trabaja con población inmigrante en la Federación Andalucía Acoge.

**Antonio GÓMEZ ALFARO** es periodista y doctor en Derecho. Desde hace más de dos décadas ha contribuido al estudio de la historia de los gitanos españoles con numerosos artículos y libros, entre los que se cuentan: *El expediente general de gitanos* (1992), que se basó en su tesis doctoral, y el influyente estudio: *La gran redada de gitanos,* publicado en inglés y español (1993). Formó parte del grupo de estudio sobre libertades públicas y minorías en el I Congreso Gitano de la Unión Europea (1994) y es miembro activo del Grupo de Investigadores para una Historia Europea de los Gitanos, coordinado por el Centre de Recherches Tsiganes (Universitè Renè Descartes, Paris-V) y sostenido por la Comision de Comunidades Europeas. Es miembro correspondiente de la Real Academia de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes de Córdoba.

**Bernard LEBLON** es uno de los más importantes especialistas europeos en el estudio de la historia y la cultura de los gitanos. Autor de numerosos artículos internacionales y de importantes libros sobre este tema como: *Les Gitans dans la littérature espagnole* (1982), *Les Gitans d'Espagne* (1985, versión española en 1993), y *El cante flamenco. Entre las músicas gitanas y las tradiciones andaluzas* (1991); hoy es profesor de Lengua, Literatura y Civilización hispánica de la Universidad de Perpignan.

**Elisa MARTÍN CARRASCO-MUÑOZ** es Licenciada en Geografía e Historia y especialista en demografía histórica y manejo informático de datos históricos y bibliográficos. Ha participado en varias investigaciones sobre la cultura y la situación de los gitanos y está acabando una tesis doctoral sobre la demografía histórica de los gitanos andaluces desde la época censal (1870) hasta hoy. Es autora de varios artículos sobre la historia del imperio español en Asia.

**Alejandro QUESADA GARRIDO** es licenciado en Ciencias Políticas y Sociología y doctorando en Antropología. Ha colaborado en varias investigaciones sobre conflicto étnico y minoría gitana y ha sido coordinador de los programas de Cáritas para la minoría gitana en una comarca andaluza. Actualmente termina su tesis doctoral sobre el cambio sociocultural de la población gitana de un grupo de municipios del Norte de Granada.

**Torcuato PÉREZ DE GUZMÁN MOORE** es profesor titular de Sociología en la Universidad de Sevilla y, anteriormente, de la Universidad de Valencia. Publicó en 1982 *Los gitanos herreros de Sevilla*, y es autor de estudios y ponencias sobre el tema gitano. Su dilatada actividad investigadora se ha dirigido a muy distintos campos como la urbanística, la sociología de la educación, las identidades colectivas, los estilos de vida y la sociocibernética. Colaborador de la UNESCO en diversas ocasiones, en la actualidad coordina una investigación de la Unión Europea sobre el modelo de transición cultural y socioeconómica de Ucrania. Es miembro de varias organizaciones internacionales de Sociología y socio activo de la Asociación Nacional Presencia Gitana.

**Manuel A. RÍO RUIZ** es profesor de Sociología de la Universidad de Jaén. Desde hace años, sus investigaciones están centradas en el estudio de los procesos de movilización social en torno a divisorias étnicas y raciales. Ha publicado varios artículos en los que reconstruye y analiza, sirviéndose de métodos y fuentes etnográficas, varios casos de conflicto con la minoría gitana acaecidos en la provincia de Jaén. En la actualidad termina una tesis doctoral en la que integra la investigación sobre la acción colectiva de base étnica con el estudio de los conflictos centrados en la minoría gitana en la España reciente.

**Miguel ROPERO NÚÑEZ** es doctor en Filosofía y Letras, sección de Filología Moderna, siendo Premio Extraordinario de Licenciatura. Catedrático de Lengua y Literatura españolas de E.M. y profesor titular de Lengua Española de la Universidad de Sevilla desde 1973. Ha recibido numerosos premios de distintas entidades por su labor de investigación. Autor de varios libros y numerosos artículos sobre temas lingüísticos relacionados con la investigación léxico-semántica y de sociolingüística andaluza. Es director científico de la obra en cinco volúmenes *Historia del Flamenco* (1995-1996). Ha participado en numerosos seminarios, simposios y congresos nacionales e internacionales. Es miembro de la Sociedad Española de Lingüística y de la Asociación de Historia de la Lengua Española y profesor invitado a impartir cursos en diversas universidades extranjeras.

**Patricia S. SÁNCHEZ-MUROS** es licenciada en Ciencias Políticas y Sociología y doctoranda en Antropología. Ha colaborado en varias investigaciones sobre conflicto étnico y minoría gitana, así como sobre el estudio de los prejuicios y estereotipos que los niños y jóvenes andaluces comparten en relación a diversas minorías, incluida la gitana. Sobre este tema ganó, junto al profesor Gamella, el Segundo Premio nacional de investigación Bancaixa de Servicios Sociales de 1997. Es autora de varios artículos y un libro, y actualmente termina su tesis doctoral.




# ROMANCES Y CANCIONES EN LA TRADICIÓN ANDALUZA

Pedro M. Piñero, Enrique Baltanás y Antonio J. Pérez Castellano
– editores –

*De viva voz*
1

FUNDACIÓN MACHADO

# PUBLICACIONES DE LA FUNDACIÓN MACHADO

| Autor | Título | Co-edición | Precio |
|---|---|---|---|
| Pedro M. Piñero y Virtudes Atero | *Romancerillo de Arcos* | Diputación de Cádiz, 1986 | Agotado |
| Pedro M. Piñero y Virtudes Atero | *Romancero de la Tradición Moderna* | Fundación Machado, 1987 | Agotado |
| | *El Folk-lore Frexnense y Bético Extr.* | Diputación de Badajoz, 1987 | 1.600 |
| Benito Mas y Prat | *La Tierra de María Santísima* | Bienal de Arte Flamenco, 1988 | 2.600 |
| G. Doré y Ch. Davillier | *Danzas Españolas* | Bienal de Arte Flamenco, 1988 | Agotado |
| G. Doré y Ch. Davillier | *Danzas Españolas* (Láminas) | Bienal de Arte Flamenco, 1988 | 5.000 |
| C. Alvarez Santaló, Mª. J. Buxó y S. Rodríguez Becerra | *La Religiosidad Popular* (3 volúmenes) | Anthropos, 1989 | Agotado |
| Juan Manuel Suárez Japón | *La Casa Salinera de la Bahía de Cádiz* | Consejería de Obras Públicas y Diputación de Cádiz, 1989 | Agotado |
| Actas del IV Coloquio Internacional del Romancero | *El Romancero: Tradición y Pervivencia a fines del siglo XX* | Universidad de Cádiz, 1989 | Agotado |
| José de la Tomasa | *Alma de Barco* | Procuansa, 1990 | Agotado |
| Hugo Schuchardt | *Los cantes flamencos* | Fundación Machado, 1990 | 2.200 |
| Alfonso Jiménez Romero | *La flor de la florentena. Cuentos tradicionales* | C. de Educación y Ciencia, 1990 | Agotado |
| J. Cobos y F. Luque | *Exvotos de Córdoba* | Diputación de Córdoba, 1990 | 2.000 |
| Antonio Zoido Naranjo | *Al Señor de la calle* | Portada Editorial, 1992 | Agotado |
| E. Rodríguez Baltanás | *Alcalá, copla y compás / coplas de son nazareno* | Fundación Machado, 1992 | 500 |
| VV. AA. | *De la tierra al aire (antología de coplas flamencas)* | Gallo de Vidrio, Alfar, 1992 | 1.800 |
| VV. AA. | *Paco Tito: memoria de lo cotidiano* | Consejería de Economía y Hda., 1992 | 1.500 |
| P. Romero de Solís e I. González Tormo | *Antropología de la Alimentación. Ensayo sobre la dieta mediterránea* | Consejería de Cultura, 1993 | 1.000 |
| T. Catarella | *El Romancero Gitano-Andaluz de Juan José Niño* | Fundación Machado, 1993 | 900 |
| Francisco Checa | *Labradores, pastores y mineros en el Marquesado del Zenete* | Universidad de Granada, 1995 | 1.800 |
| Joaquín Díaz | *El Traje en Andalucía. Estampas del siglo XIX* | Fundación Machado, 1996 | 2.500 |
| Enrique Baltanás y Antonio J. Pérez Castellano | *Literatura Oral en Andalucía (Panorama teórico y Taller didáctico)* | Editorial Guadalmena, 1996 | 1.500 |
| Gerard Steingress | *Cartas a Schuchardt* | Diputación de Badajoz, 1996 | 1.200 |
| Isabel González Turmo y Pedro Romero de Solís | *Antropología de la Alimentación. Nuevos ensayos sobre la dieta mediterránea* | Universidad de Sevilla, 1996 | 2.000 |
| Varios | *Actas XXIV Congreso de Arte Flamenco* | Fundación Machado, 1997 | 2.000 |
| VV. AA. | *Lírica popular / Lírica tradicional* | Universidad de Sevilla | 1.700 |
| M. Van Epp Salazar | *Si yo te dijera...* | Diputación de Huelva, 1998 | 1.700 |
| VV. AA. | *Flamenco y Nacionalismo* | Universidad de Sevilla y Fundación el Monte, 1998 | 3.000 |
| VV. AA. | *La Generación del '98 y Manuel Machado ante el Flamenco* | XXXVIII Festival Nacional del Cante de las Minas (La Unión), 1988 | Agotado |
| Luis Montoto | *Costumbres Populares Andaluzas* | Edit. Renacimiento, 1988 | 1.250 |
| VV. AA. | *Romances y Canciones en Tradición Andaluza* | Fundación Machado, 1999 | 3.000 |
| Alejandro Guichot y Sierra | *Noticia histórica del folklore* | Consej. de Educación y Unicaja, 1999 | 2.500 |

## BOLETÍN DE SUSCRIPCIÓN

Apellidos .....

Nombre..... Teléfono .....

Calle..... Núm..... C.P. .....

Localidad..... Provincia .....

Solicito suscribirme a **Demófilo. Revista de Cultura Tradicional de Andalucía**

☐ Suscripción anual (4 números) 6.000 ptas.

☐ Números atrasados (cada ejemplar) 2.000 ptas.

....., .....de.....de 199...

Remitir a: Demófilo. Fundación Machado. Calle Jimios, 13. 41001. Sevilla
Telf.: 954 22 87 98. Fax: 954 21 52 11
e-mail: Fundmachado@svq.servicom.es

---

## DOMICILIACIÓN BANCARIA

Muy señor mío:

Le ruego atiendan a partir de la fecha y hasta nuevo aviso los recibos que le presente la Fundación Machado correspondientes a la suscripción de **Demófilo. Revista de Cultura Tradicional de Andalucía.**

Banco o Caja de Ahorros .....

Agencia (Dirección y número) .....

Localidad.....C.P. ..... Provincia. .....

Código Cuenta Cliente

| | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | |

Entidad Oficina D.C. Núm. de cuenta

....., ..... de.....de 199...

Fdo.....

Titular o persona autorizada de la cuenta

## NOTA PARA LOS EDITORES

La Revista dará noticia de cuantas publicaciones sean remitidas por las editoriales a la Redacción, haciendo recensiones de aquellas más relacionadas con los propósitos de ***Demófilo*** (Antropología social y cultural, historia, geografía, folclore, literatura oral, flamenco, etc.).

Asimismo se intercambiará con publicaciones nacionales o extranjeras periódicas u ocasionales, de igual o similar temática.

## NÚMEROS MONOGRÁFICOS

La dirección de la revista está preparando los siguientes números monográficos que irán apareciendo paulatinamente:

- **La arquitectura vernácula,** coordinado por Juan Agudo Torrico.
- **Granada, sociogénesis de una ciudad,** coordinado por J. A. González Alcantud.
- **La cultura tradicional en Córdoba,** coordinado por F. Luque-Romero y M. Gahete.
- **La mujer en Andalucía y América,** coordinado por P. Sanchíz y D. Ramos.
- **Cultura minera en Andalucía,** coordinado por E. Ruiz Ballesteros.
- **Marginación social en Andalucía,** coordinado por J. L. Solana.
- **Sevilla, percepción y realidad,** coordinado por S. Rodríguez Becerra.

Los interesados en participar en estos números monográficos, o en proponer otros, pueden enviar sus propuestas por escrito al Director de la Revista.

## NOTA PARA LOS COLABORADORES

La revista está interesada en recibir noticias y crónicas de actos culturales, jornadas y cursos relacionados con la cultura tradicional, así como referencias y guías de museos, colecciones, documentos, actividades artesanales, espacios, lugares y construcciones de interés antropológico y patrimonial para Andalucía, que publicará en la sección de **Noticias** o **Miscelánea,** según la entidad o interés del tema.

**Animamos especialmente a nuestros lectores y suscriptores a que nos remitan información y fotografías sobre "lugares de interés etnográfico", así como de interés para el patrimonio cultural andaluz.**



JUNTA DE ANDALUCIA

*Consejería de Asuntos Sociales*



FUNDACIÓN MACHADO

