



Universidad de Valladolid

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

TRABAJO DE FIN DE GRADO

Grado en Español: Lengua y Literatura

*Aproximación a la realidad y al lenguaje del caló
en Valladolid*

Autor:

Isam Diab Lozano

Tutor:

Beatriz Sanz Alonso

Valladolid, 19 de junio de 2018

*¡Oh ciudad de los gitanos!
¿Quién te vio y no te recuerda?
Ciudad de dolor y almizcle,
con las torres de canela.*

Federico García Lorca

Gracias a las familias que me han abierto las puertas de sus casas y sus pensamientos.

Y gracias especialmente a la Fundación Secretariado Gitano de Valladolid por
acogerme en el duende de su cultura.

Índice General

Introducción	9
CAPÍTULO 1: EL GITANO Y SU REALIDAD	11
1. RECORRIDO HISTÓRICO – SOCIAL AL MUNDO Y PUEBLO GITANO DE ESPAÑA: ORIGEN Y ETNÓNIMOS	11
2. PLANTEAMIENTOS LINGÜÍSTICOS GENERALES: DEL PRIMITIVO ROMANÓ AL CALÓ DE ESPAÑA	13
2.1. El romanó: orígenes y dimensiones internas.	13
2.2. El caló: nacimiento de un <i>pogadolecto</i> .	16
2.2.1. Contacto e interacción.	18
2.2.2. Bilingüismo y diglosia.	21
2.2.3. Contraste del caló con la germanía y la jerga: coincidencias y divergencias.	22
METODOLOGÍA DEL CORPUS	25
Muestra y perfil de los hablantes investigados.	26
CAPÍTULO 2: COSMOVISIÓN DEL YO FRENTE AL OTRO	27
3. CONCEPCIÓN DE LA REALIDAD MEDIANTE LA LENGUA	27
3.1. Estructuras conceptuales.	30
3.2. El yo – lo bueno.	31
3.2.1. Realidades jerárquicas.	33
3.2.2. Componente religioso: Dios como estructura conceptual <i>lo bueno es arriba</i> .	34
3.3. El otro – lo malo.	36
3.3.1. <i>Payo</i> y <i>busnó</i> : el otro y la metáfora del campo y animal.	36
3.3.2. Otras formas de nombrar al otro.	38
3.3.3. <i>Merchero</i> y <i>quinquillero</i> .	39
3.3.4. Injurias: <i>juramentos</i> y <i>maldiciones</i> hacia el otro.	41
Conclusiones	43
Bibliografía y otros materiales	47

Introducción

En un intento lorquiano de ensalzar la figura del gitano, con este breve estudio pretendemos acercarnos a su mundo –tan prejuizado y marginado a lo largo de la Historia– y a la cosmovisión de su realidad expresada mediante el lenguaje, utilizado como medio de crear una oposición entre el endogrupo del yo –gitano– contra el exogrupo del otro –no gitano. Al tratar el lenguaje en su dimensión más puramente social, nos hemos interesado en las ideas propuestas por lingüistas como Halliday, Johnson o Lakoff acerca de la semiótica social, las estructuras de imágenes y la metáfora. Este despliegue teórico formará la base de nuestro planteamiento central, que consiste en observar, analizar y explicar los mecanismos por los que el gitano crea en su realidad una barrera respecto al otro cargada de connotaciones en el significado para nombrarlo. Asimismo, estudiamos el canal con el que llevan a cabo esto, es decir, con qué medida usan su lengua, el caló, para denominar al otro.

La progresión del estudio abarca, primeramente, a modo de estado de la cuestión, los planteamientos más generales de tinte sociológico, cultural y lingüístico sobre el individuo gitano en la sociedad desde sus orígenes hasta hoy, así como sobre los aspectos de su lengua: el nacimiento del romanó y su vertiente en España con el caló. Nos hemos limitado a explicar esta lengua en sus aspectos generales, sin ahondar en el paradigma formal morfológico, pues lo que nos compete en nuestro proyecto no es diseccionar la lengua en sus partes, sino observar su uso.

Tras este marco teórico, entramos en lo original del estudio. Si bien la mayoría de los trabajos sobre el caló y el romanó basan su metodología en la lexicografía y morfología, aquí hemos buscado otro objetivo: teniendo como base estas dos dimensiones de la lengua, hemos aunado forma con contenido mediante la semántica cognitiva, con el fin de explicar su relación con el contexto del hombre y su realidad. Así, hemos compilado la información a través del contacto directo con los gitanos de la provincia de Valladolid por medio de conversaciones interactivas que nos han ido esclareciendo durante las diferentes sesiones las estructuras conceptuales en las que se inserta el yo con lo bueno y el otro con lo malo.

El lector verá, entonces, en las páginas siguientes cómo el contraste entre gitano y no gitano se crea mediante el lenguaje y su uso, así como algunas razones acerca de la pérdida del caló y, por ende, de una parte de la identidad del individuo gitano.

CAPÍTULO 1

EL GITANO Y SU REALIDAD

1. RECORRIDO HISTÓRICO – SOCIAL AL MUNDO Y PUEBLO GITANO DE ESPAÑA: ORIGEN Y ETNÓNIMOS.

Actualmente convivimos y cohabitamos con el pueblo gitano de manera inconsciente y natural; sin embargo, pocos son los conocimientos que tenemos acerca del bagaje histórico y cultural previo a su instalación en Europa y, por ende, en nuestro país. Las primeras noticias que nos llegan sobre su aparición en la península ibérica se remontan a los albores del siglo XV: en 1425, por ejemplo, está fechada la *Carta de seguro* otorgada por el rey Alfonso V de Aragón al «Conde Thomás de Egipto Menor» al que se permite viajar por el reino durante tres meses con sus gentes y posesiones. Poco después, Juan II de Castilla concederá salvoconductos semejantes para sus territorios (Gamella *et alii*, 2011: 1).

Estas gentes llamadas «egiptanos» formaban grupos provocativos, vistosos y escandalosos hasta de 200 personas, abanderadas por un líder, que llevaba la voz grupal. Van apareciendo en crónicas independientes de diferentes partes de Europa entre 1415 y 1430, lo que permite, como explica Matras (2002: 1), reconstruir una emigración desde los Balcanes, que comienza en el siglo XIV y alcanzará Europa occidental en el siglo XV. Serían estas comunidades emigrantes el origen aparente de los gitanos de Europa y América, que presentan un estrecho vínculo casi fraternal entre sus distinguidos clanes.

Sobre su origen son variopintas las versiones que existen y que relatan sus historias. Bien las recoge Mercedes Román Fernández (1995: 185-186): habla de la apócrifa leyenda que fue gratamente acogida en la que se identifica a los gitanos con el pueblo castigado que no quiso dar hospitalidad a la Virgen María y a su hijo Jesús cuando huían de la persecución de Herodes, según cuenta el profeta Ezequiel, que anuncian la destrucción de las ciudades egipcias. De esta manera podemos entender que la comunidad gitana aparezca en las crónicas y en las leyes durante los siglos XV y XVI como procedentes de Egipto. De esta hipótesis nace el etnónimo *gitano* en calidad de exónimo –y sus nomenclaturas correlativas en otras lenguas europeas: *gipsy*, *tsigane*,

zigeuner— de manera errónea, debido a la consistente confusión de la mayor parte de los estudiosos al confundir la «pequeña Egipto» (el puerto de Modón, ubicado en el Peloponeso) con el Egipto real¹. La leyenda, y su adjunta consecuencia denominativa, sirvió como excusa favorable al pueblo gitano, pues se les permitió viajar por Europa libremente por su condición de penitentes egipcios que perenigraban a Santiago para redimir el pecado cometido hacia la Virgen y Jesús.

Continuando la línea de explicación de su etnonimia, en España históricamente se ha seleccionado el autónimo *caló*, utilizado también por comunidades romaníes de otros países como Finlandia, Portugal, sur de Francia, Brasil y Argentina (Jiménez González, 2009: 150). A pesar de que para denominar la idiosincrasia del gitano se acude —tanto en el caso del propio gitano como del no gitano— a este término, por la influencia del movimiento asociativo romanó europeo los gitanos españoles lo están desplazando por el autónimo con que se conoce toda la comunidad a nivel mundial: *Rrom* (y su variante femenina *romí*) pronunciada por los calós españoles como [rón], cuyo significado es ‘hombre adulto, esposo’. Esta sustitución entre ambos autónimos está apoyando el triunfo del último, a pesar de que *caló* siga manteniendo un fuerte arraigo en el pueblo gitano español. Prueba del cambio se ve en que, en Valladolid, por ejemplo, casi el 85% de los sujetos estudiados en este trabajo ya han asimilado *Rrom* como término para denominarse.

Si bien hemos fijado el primer tercio del siglo XV como contexto en el que aparece la primera oleada del pueblo gitano, es a mediados del XIX cuando la segunda empapa España, como consecuencia de la liberación de la esclavitud sufrida por los gitanos en territorio rumano, a quienes se les denominó como «húngaros», de igual manera que a los gitanos que se instalan en nuestro país tras la Segunda Guerra Mundial. En el día de hoy, según información recogida por Juan García Santiago², “han llegado romaníes de Bulgaria y Rumanía, sobre todo desde 2002, cuando se eliminó el visado, y 2007, cuando estos países se adhirieron a la Unión Europea. Están menos integrados que los españoles”.

¹ Nicolás Jiménez González (2009: 150) nos da la clave de que la ciudad de Methoni era conocida como la «pequeña Egipto» porque en su puerto desembocaba un río cuyo delta recordaba al del Nilo. Asimismo, apunta que, según Fraser (*Los gitanos*, Barcelona, Ariel, 2005), en Modón había un asentamiento gitano de tamaño considerable.

² En <http://juangarciagitano.blogspot.com.es/2017/04/en-espana-viven-750000-gitanos-el-40-en.html>

2. PLANTEAMIENTOS LINGÜÍSTICOS GENERALES: DEL PRIMITIVO ROMANÓ AL CALÓ DE ESPAÑA.

En la conjunción de hombre y sociedad tiene cabida el lenguaje como medio y producto para representar los aspectos humanos. El hombre es realmente, como dijo Aristóteles, el ser dotado de lenguaje: todo lo humano debemos hacerlo pasar por el lenguaje (Gadamer, 1965: 152), por lo que, en este marco antropológico, la expuesta introducción al componente socio-cultural de la Historia del gitano es, sin duda, base para el entendimiento de la naturaleza lingüística del romanó y, por extensión, del caló.

2.1. El romanó: orígenes y dimensiones internas.

Puesto que el caló es un producto lingüístico que nace del romanó, debemos introducir, acaso brevemente, esta lengua, con el objeto de entender las raíces y las explicaciones posteriores. Aunque, por parte de todos los gitanólogos, es ineludible la idea de que los primitivos gitanos que se pusieron en marcha mediante su éxodo hacia occidente –según Pott (Román Fernández, 1995: 55), es prudente situarlo en el siglo IX o X, o como máximo en la primera parte del XI– no constituían un grupo o tribu unitaria, lo que mantenía el vínculo entre ellos era su lengua: el romanó.

El romanó pertenece a la familia lingüística indoiraniana y, dentro de esta, se origina desde el sánscrito, por lo que el idioma romanó –o la lengua romaní– está emparentado con las lenguas modernas de la India, tales como el hindi, el bengalí, el gujaratí, el cachemiro, el maratí, o el rajasthaní. Como ocurre con la mayoría de las lenguas, esta no se salva del dialectalismo, así que encontramos al menos sesenta dialectos (Álvarez Amieva, 2015), con la sumada dificultad para los dialectólogos de clasificarlos, debido a la dispersión geográfica del pueblo romaní y de su carácter nómada. La nomenclatura que se asigna para cada dialecto tiene su base en factores como su lugar de asentamiento, su actividad laboral y económica, o los autótonimos que emplean para definirse. Mercedes Román (1995: 76) divide los dialectos gitanos de Europa occidental en tres grupos: el *caló* –propio de los gitanos españoles–, el *sinto* –principalmente dado en Alemania e Italia–, y el grupo de dialectos *Vlax* –los mejor conservados. Más detallada es la clasificación de Bakker *et alii*, recogida por Pierre

Andersson (2016: 11), donde se recogen los dialectos del romaní en torno a cuatro agrupaciones: los dialectos nórdicos, que se encuentran en las zonas norteñas, occidentales y meridionales de Europa y también en la mayor parte de Polonia, Rusia y los Balcanes; los dialectos centrales, que se hablan de Austria oriental a Ucrania, y desde Polonia meridional hasta Hungría; los dialectos balcánicos, que se hablan en las partes meridionales de los Balcanes (Grecia, Bulgaria, Macedonia, Albania, Kosovo y Turquía); y, por último, los dialectos valacos (llamados anteriormente *vlox*), que se hablaban originalmente en regiones que hoy en día pertenecen a Rumanía y Hungría, aunque actualmente se encuentran en todos los sitios.

Según el lingüista albaniano Courthiade (2004), quien además de estudiar esta lengua se siente parte de ella y de su cultura, la fuente original del paradigma lingüístico del romanó es el sánscrito, rama que ocupa el 90% de su etimología; un 2% provendría del léxico armenio, osetio, georgiano, turco, griego, lenguas eslavas, rumano, español, yidish y alemán; y el 8% restante, del persa. Este último porcentaje –alto en relación con el resto del léxico que no pertenece a la gramática sánscrita– no es baladí: está probada la ocupación gitana en territorio persa, pero queda por establecer la duración. Se especula (Román Fernández, 1995: 56) que fueron cien años, debido a los cambios fonéticos que suceden, por ejemplo, en sánscrito GHARMA > romaní KHAM > caló *can* = español *sol*; o en sánscrito BHAGINI > romaní PHEN > caló *pras* = español *hermana*.

Sobre la evidencia más temprana del romanó en Europa hemos de remontarnos a 1542, año en el que Andrew Boorde publica *The Fyrst Booke of the Introduction of Knowledge* obra considerada como “which ranks as the earliest continental guidebook”³, en la que dice lo siguiente (1870: 217-218):

Egipt is a country ioyned to Iury;
The country is plentyfull of wine, corne, and Hony.
Ther be many great wyldernes, in the which be
many great wylde beastes. In the which wildernes
liuid many holy fathers, as it apperyth in *vitas patrum*.
The people of the country be swarte, and doth go dis-
gisyd in theyr apparel, contrary to other nacyons: they
be lyght fyngerd, and vse pyking; they haue litle

³ ‘[...] la primera guía continental’. En <https://www.britannica.com/biography/Andrew-Boorde>

maner, and euyl loggyng, & yet they be pleas[a]unt dauners. Ther be few or none of the Egipcions that doth dwel in Egipt, for Egipt is repleted now with infydele alyons. There mony is brasse and golde. yf there be any man that wyl learne parte of theyr speche, Englyshe and Egipt speche foloweth.

Seguidamente, inicia “A talk in Egyptian and English”, parte que ya nos incumbe, pues es donde realiza el primer ejercicio de traducción de la lengua *egipciana* al inglés del XVI, mediante 13 enunciados contextualizados en situaciones cotidianas⁴:

Nº	TEXTO ORIGINAL	TRADUCCIÓN AL INGLÉS	TRADUCCIÓN AL ESPAÑOL
1	Lach ittur ydyues!	<i>Good morow!</i>	<i>¡Hola!</i>
2	Cater myla barforas?	<i>How farre is it to the next towne?</i>	<i>¿A qué distancia está la próxima ciudad?</i>
3	Maysta ves barforas!	<i>You be welcome to the towne</i>	<i>¡Bienvenido a la ciudad!</i>
4	Mole pis lauena?	<i>Wyl you drynke some wine?</i>	<i>¿Bebe vino?</i>
5	A vauatosa.	<i>I wyl go wyth you.</i>	<i>Iré contigo.</i>
6	Hyste len pee!	<i>Sit you downe, and dryneke!</i>	<i>¡Siéntate y bebe!</i>
7	Pe, pe, deue lasse!	<i>Drynke, drynke! for God sake!</i>	<i>¡Bebe, bebe, por Dios!</i>
8	Achae, da mai manor la veue!	<i>Mayde, geue me bread and wyne!</i>	<i>¡Eh, chica, dame pan y cerveza!</i>
9	Da mai masse!	<i>Geue me fleshe!</i>	<i>¡Dame carne!</i>
10	Achae, a wordey susse!	<i>Mayde, come hyther, harke a worde!</i>	<i>¡Eh, chica, ven y escucha!</i>
11	De mai paba la ambrell!	<i>Geue me aples and peeres!</i>	<i>¡Dame manzanas y peras!</i>
12	Iche misto!	<i>Much good do it you!</i>	<i>¡[Así que], adiós!</i>
13	Lachira tu!	<i>Good nyght!</i>	<i>¡Buenas noches (a ti)!</i>

⁴Para Yaron Matras (2002: 2) se trata ya de un romaní muy similar al que conocemos hoy.

En la dimensión actual, raro es el país del Viejo Continente que baja del 50% de hablantes de romanó entre los gitanos que residen en ellos (Oleaque, 2005). En la mayoría de países con presencia gitana, ese porcentaje supera el 70% y, en ocasiones, se acerca al 90%. Sin embargo, el porcentaje español es del 0,01%: el más bajo de Europa, a pesar de que sea el país de la UE que, por ahora, tiene mayor presencia gitana (las estimaciones recientes sitúan en más de 600.000 la cifra de gitanos en España).

2.2. El caló: nacimiento de un *pogadolecto*.

Expuesta ya esta base teórica relativa al romanó, enfocaremos la siguiente cuestión al ámbito lingüístico del caló. Como ya se apuntó en líneas anteriores, el caló es una manifestación de la lengua romaní: si para clasificarlo recurrimos a la división dialectal de Bakker (Andersson, 2016: 11), habríamos de encasillarlo dentro del grupo perteneciente al norte; sin embargo, no debemos hablar del caló tomándolo estrictamente como un dialecto, sino como una lengua pararromaní o lengua mixta; es decir, una lengua nueva fruto del contacto entre el romaní y el español. En términos lingüísticos de uno de los mejores estudiosos del caló en España, Nicolás Jiménez González (2009: 152) se lo denomina *pogadolecto* –palabra formada por la raíz *pogadi* (del romanó POGADI CHIB, otro pogadolecto romanó originado en Inglaterra, que sirve como arquetipo para la definición de la categoría lingüística que nos ocupa. Este neologismo, ideado exclusivamente por los lingüistas romaníes, esconde el proceso lingüístico por el que una lengua B –el romaní– inserta el léxico en una lengua A –el español, en nuestro caso–, y lo adecua a la flexión de su estructura gramatical. De esta manera, los hablantes de caló mantienen todo el sistema de afijos y de orden sintáctico característicos del español, y adhieren las raíces léxicas romaníes. Como ejemplos que, incluso han llegado al sistema léxico español como préstamo, tenemos los conocidos verbos *jalar* < romanó XAL (3ª persona del singular de la forma de subjuntivo del verbo X-⁵ ‘comer’), *sobar* < romanó SOV- ‘dormir’, que adoptan el sistema de conjugación verbal más productivo en español a través del sufijo de infinitivo –ar; o el adjetivo *chorizo*, cuya derivación es doble, ya que su origen está en el sánscrito CORA, CAURA,

⁵ Las formas verbales en romanó no se enuncian mediante su forma no personal de infinitivo como en español, sino tomando únicamente la raíz.

que pasa a las variantes hispanorromanís *chor*, *choró*, *chorró*, *chol* ‘ladrón’, y se le anexa el afijo *-izo*, propio de la morfología derivativa para la creación de adjetivos.

De igual manera que el romanó, el caló presenta variación diatópica en cuanto a que se encuentran documentadas cuatro variedades pararromanís en la península ibérica, acorde a la adaptación del romanó a cuatro lenguas nucleares de la misma, como son el español, el catalán, el euskera y el portugués. Así, Bakker distingue entre caló español o hispanorromaní, caló català o catalanorromaní, errumantxelao o vascorromaní, y el calão hablado en Portugal.

La declaración más directa y primigenia que tenemos del caló en España la encontramos en voces de personajes gitanos en el *Aucto del finamiento de Jacob*, pieza teatral que pertenece al *Códice de Autos Viejos*, manuscrito compilado antes de 1578. Esta originaria datación la expone Carlos Clavería en un artículo de 1953, mostrándonos el siguiente ejemplo puesto en boca de una de las gitanas del compendio de personajes de la obra:

Pues no me days monrón?
Ojala manguen de que...

Puesto que no hay documentos ni pruebas fehacientes, no puede afirmarse que los primeros gitanos que llegaron a la península ibérica hablasen romanó manteniendo su estructura flexional y gramatical, pero sabemos que en 1611 Covarrubias introduce en su *Tesoro de la lengua castellana* el lema *gerigonza*, con este significado:

Un cierto lenguaje particular de que usan los ciegos con que se entienden entre sí. Lo mesmo tienen los gitanos, y también forman lengua los rufianes y los ladrones, que llaman germanía. Díjose *gerigonza*, quasi *gregigonza*, porque en tiempos pasados era tan peregrina la lengua griega, que aun pocos de los que profesan facultades la entendían, y así decían hablar griego el que no se dejaba entender. O se dijo del nombre *gyrus*, *gyri*, que es vuelta y rodeo, por rodear las palabras, permutando las sílabas o trastocando las razones; o está corrompido de *gytgonza*, lenguaje de gitanos.

Por lo que cabe llegar a la conclusión de que, pasados dos siglos desde que el «pueblo egipcio» fijase su estancia en la Península, mantenían una lengua propia que el hablante no gitano era incapaz de descifrar. Sin embargo, ha de pasar un siglo más – nos situamos ahora entre 1728 y 1762– para que Francesc de Sentmenat elabore un

vocabulario recogido, basado en expresiones y palabras sueltas del producto lingüístico que hablaban los gitanos durante sus inicios en España.

Durante el siglo XIX, en la atmósfera del Romanticismo y su gusto por lo exótico y marginal, nace un proceso de *flamenquización* impulsado por la afición flamenca agitanada, en el que los payos presumían de su saber acerca del mundo gitano y la práctica del mismo. Así, proliferan los estudios lexicográficos del caló de la mano de autores como el británico Richard Bright, que describe la situación y las costumbres de los gitanos españoles, o George Borrow, cuya labor recae en la traducción del evangelio de San Lucas al caló. De modo que, como dice Jiménez González (2009: 153), los gitanos españoles fueron creando el caló progresivamente en virtud de su relación con la sociedad española no gitana, y hasta comienzos del XIX podrían escucharse frases completas en romanó, pero el proceso de conversión en lengua mixta o pogadolecto probablemente comenzó incluso antes de la llegada a España.

2.2.1. Contacto e interacción.

Ya dijimos que, como penitentes de la Virgen que eran los grupos gitanos, ni las autoridades ni las naciones ya formadas ponían trabas en su éxodo y posterior asentamiento en las diferentes regiones. Este buen recibimiento por parte de Europa se prolonga durante gran parte del siglo XV; sin embargo, el destino favorable que habían tenido por su buena obra se ve truncado posteriormente tras las transformaciones que sufre la sociedad europea, a las que el gitano niega adaptarse. En este momento se hace palpable la marginación de esta comunidad, que desemboca en una ingente y continua persecución que ha durado hasta la actualidad. Se intentó aniquilar y suprimir su cultura y, por ende, el instrumento que les otorgaba la capacidad de llevar una vida independiente y resistente: el caló. Es, por tanto, este pogadolecto objeto de segregación y estigmatización negativa desde casi sus primeros días, pues no tenemos que remontarnos demasiado lejos desde sus orígenes en la Península para poder ver la primera pragmática elaborada por los Reyes Católicos en 1499, por la que se ordena su inmediata expulsión o esclavitud, y las numerosas leyes-castigo que suceden en los reinados de los monarcas posteriores. Gitano y lengua constituyen una dicotomía de identidad relacionada con los estratos más contaminantes de la sociedad española, así

que se asocia, a partir del XVII, el caló con una jerga de delincuentes. Incluso se sigue manteniendo esto a finales del XVIII, con la entrada iluminadora de la Ilustración obsesionada con la idea de la modernización del país y el intento de Carlos III de promover el respeto por el gitano y considerarlo como miembro de derecho se recae de nuevo en una pragmática –la más benigna de todas– que mantiene lo siguiente:

Declaro que los que llaman y se dicen gitanos no lo son ni por origen ni por naturaleza, ni provienen de raíz infecta alguna... Por lo tanto mando que ellos y cualquiera de ellos no usen de la lengua, traje y método de vida vagante de que hayan usado hasta el presente, bajo la penas abajo contenidas... (Gamella *et alii*, 2011: 4)

Si ya después de esta asolación lingüística el caló está destinado a su extinción y apenas quedan en el siglo XIX gitanos hablantes de «su lengua», la represión más reciente dada durante la dictadura franquista termina por desgastarlo casi en su totalidad, sembrando un miedo en su uso que ha persistido hasta los gitanos actuales.

Con la llegada del pueblo gitano deriva uno de los primeros problemas: el choque de dos culturas, pues en ese caso el grupo de los individuos autóctonos de la Península se impondrá al otro forzándole a un cambio radical. Así, el grupo dominado se ve obligado a cambiar su organización social, su concepto de la economía, sus propias creencias y, en suma con esto, su aprendizaje lingüístico. Según Mercedes Román (1995: 60), es obvio que todos estos factores se encuentran estrechamente relacionados y en el caso de una sociedad tribal como la gitana la presión del estado para incorporarlos a su estructura se viene haciendo sistemáticamente desde el siglo XVIII. En la actualidad se pretende incorporarlos para permitirles participar de la sociedad moderna, pero también con el fin de exigirles una colaboración en tareas laborales, contribuciones económicas, tributarias, militares, etc., que hasta el momento eluden siempre que pueden.

Suponemos que en un principio el *modus operandi* del gitano no chocase con el que había en España, pues, como ya hemos apuntado, el gitano es bien recibido en toda Europa durante gran parte del XV. El problema surge con posterioridad, cuando las formas de vida europeas se transforman y el gitano no se adapta a ellas. En ese momento comienza su rechazo, persecución y segregación de la mayoría, cuando los estados comienzan a reforzarse y la uniformidad se extiende en la sociedad moderna.

Hemos de recordar que estas primeas oleadas de gitanos se expresaban en un código lingüístico totalmente ajeno al del país de adopción en el que se asentaron, pero por intereses pragmáticos muy pronto debieron aprender a comunicarse con la población no gitana. El individuo abandonó su lengua, seguramente por los factores de prestigio, y también se alejó de sus valores y principios tradicionales: no tomó nunca conciencia nacional, ni deseó integrarse en la dinámica social del estado moderno y renunciar a su idiosincrasia a cambio de dudosos beneficios fruto de su igualación social con el no gitano. En síntesis, como recoge Mercedes Román (1995: 68), un punto importante que afecta a la desaparición de la lengua, después de la dispersión y una vez roto el equilibrio inicial, es precisamente este: el gitano no termina de identificarse con el pueblo de adopción con lo que la solidaridad tribal se basa más en la sangre que en la lengua, lo que favorecerá su progresiva desaparición. El grupo social impone la lengua como instrumento aceptado, resultado de una costumbre y un hábito del que, concretamente, el gitano no desea salir.

Esto nos abre la puerta, como consecuencia, a la teoría del contacto entre las lenguas, pues la nueva lengua sirve al pueblo nómada para expresar nuevas necesidades que, como ya señaló Weinreich, a través del contacto cultural se difunden elementos materiales y no materiales con lo que el esfuerzo para que la lengua minoritaria no se pierda debe ser muy grande. Ya desde Dier y Schuchardt se recoge la idea de que el contacto es uno de los motores del cambio lingüístico. Esto da lugar a la teoría del sustrato que formulada por Ascoli (Garatea Grau, 2005: 121), que viene a decir que muchos de los cambios que tienen lugar en la evolución de una lengua a lo largo de la historia son resultado de un contacto inicial y de unas transferencias iniciales que se perpetúan. Desde el punto lingüístico no hay duda de que el contacto da lugar a fenómenos de transferencias y no parece discutible el hecho de que algunas transferencias se perpetúen, como ha ocurrido en el caso del caló.

Las lenguas que viajan, por estar expuestas a acciones numerosas y variadas de otras muy distintas, tienden a perder caracteres individuales más rápidamente que las demás. El cambio de lugar es, con frecuencia, causa de degradación lingüística, y puesto que la lengua gitana recorrió un largo camino desde su primitivo origen en la India Central, es presumible que tomase elementos de los países que recorrió. En ellos perdería a su vez algunas de sus peculiaridades, de tal manera que, al detenerse

definitivamente en un país concreto, su asimilación a la lengua nativa se pudo realizar sin demasiada dificultad.

2.2.2. Bilingüismo y diglosia.

No tenemos constancia escrita, pero es fácil suponer que el gitano tuvo que sufrir un proceso de bilingüismo al que llegamos a través de una hipótesis teórica basada en la reconstrucción de hechos que encontramos en otros pueblos que poseen características similares. Los gitanos necesitan de la lengua mayoritaria para comunicarse en sus transacciones económicas, especialmente en los mercados, y a lo largo de los siglos la presión de las instituciones oficiales potenciará con mayor fuerza esta necesidad, de tal forma que el caló quedará reservado para instituciones muy específicas (Román Fernández, 1995: 69).

Encontramos, en lo que nos compete, la presencia de las dos orientaciones de Gardner y Lambert (1972) necesarias para el aprendizaje de una lengua, tanto una tendencia integrativa como instrumental. Es decir, con respecto a la primera, el gitano necesitó aprender castellano para participar en la vida social de la otra comunidad lingüística y, en mayor o menor medida, también en la cultural. Pero también influyeron en su ánimo diferentes motivos pragmáticos de los que sin duda forman parte los económicos. En este último caso, estaríamos ante una orientación instrumental en la que predomina lo individual frente a lo social, no ajeno al sentir gitano pese a la influencia del clan sobre el individuo.

Entonces, ateniéndonos puramente a la sociolingüística, el caló se encontró en una situación de bilingüismo durante un extenso periodo de actividad y, dentro de este término, apuntamos al bilingüismo sustractivo de Lambert, el cual se explica como la adquisición de una lengua B en detrimento de una lengua A. Esto es, se pierde la utopía del bilingüismo aditivo que mantiene que el hablante posee el conocimiento de una segunda lengua que no afecta a la competencia comunicativa de la primera lengua, pues el caló pasa a ser víctima de la diglosia, de la manera en que lo conocemos ahora: coexiste con el español, cuyo estatus de lengua mayoritaria tiene un dominio funcional diferente y superior al del caló. En este sentido se explica el sentido críptico que alcanza

en la mayoría de los usos de los hablantes, ya que el desgaste motivado por la marginación y la relación del caló con los registros sociales más bajos supone que el gitano emplee su lengua en determinados contextos, con fines secretos incapaces de ser entendidos por los no gitanos.

2.2.3. Contraste del caló con la germanía y la jerga: coincidencias y divergencias.

Se sitúa comúnmente y de manera errónea el caló en el mismo nivel de la germanía, dado su carácter de lengua secreta que persigue la exclusión de otras sociedades antagónicas (Casares, 1950). No obstante, la germanía se caracteriza por no alejarse de la lengua común en sus procedimientos de creación, bien sea la morfología y la sintaxis, como las deformaciones de palabras, los sentidos metafóricos en sus usos y la afijación específica que utiliza. La asociación del caló como germanía puede deberse en gran medida al hecho de que esta incluye en su lexicón préstamos procedentes de voces de fondo común argótico.

Esto deriva en que también se haya empleado para designar el lenguaje de los delincuentes y, en algún momento, se haya identificado con la lengua especial de ciertas clases sociales, lengua hermética y habla del pueblo bajo, equiparándose, así, una vez desaparecida la germanía, con los términos jerga, argot, o *slang* (Román Fernández, 1995: 162). Cuando los gitanos aparecen en España hacia el siglo XV, se mezclan con los estratos más bajos de la sociedad, así que permanecen en el terreno más propicio para la delincuencia y, por tanto, no es difícil pensar que pudieran contribuir a la lengua del hampa ya que ambas tenían, prioritariamente, un punto en común: su carácter sectario, marginal y secreto.

Sin embargo, el factor que nos ayuda a afirmar que el caló no tiene nada que ver con una jerga o lengua especial es que su estructura está totalmente asimilada a la castellana y, en un principio, su vocabulario sufre la influencia tanto del castellano como de la germanía, pero posee unas características peculiares derivadas de su origen indio, sirviendo como restos que hacen que mantenga un interés como lengua, o resto de lengua.

Existen una serie de factores que han posibilitado la identificación entre jerga y caló, factores no sólo de índole sociológica, como los derivados de una convivencia entre grupos sociales marginales, el nomadismo o la relación de una comunidad en medio asilado, sino también de tipo lingüístico (Román Fernández, 1995: 164). Destacamos, por tanto, como el primero de ellos el carácter oral de las jergas, que coincide con la transmisión del caló, básicamente oral a lo largo de su historia. Este hecho evitará de forma inevitable que la lengua posea un medio de fijación y, en consecuencia, de preservación ante otra lengua más poderosa. Seguidamente nos encontramos frente a la función de este tipo de sistemas de lenguaje marginales, es decir, su consideración como signo de identificación entre sus miembros con el objeto de autoafirmación en el grupo más que de naturaleza cerrada para los extraños.

Estos dos factores sustentarían la base de la equiparación caló y jerga; ahora bien, aplicando el planteamiento de Halliday sobre el surgimiento de los «antilinguajes», advierte Mercedes Román (1995: 164) que características como el deseo de representar una realidad subjetiva o contra-realidad que resalte la estructura y la jerarquía sociales o presentar una concepción particular de la realidad percibida por el grupo, ya que esta tiene un carácter secreto, no pueden ser aplicadas al caló, ya que, como se trata de demostrar, no es una jerga. Sin embargo, coincide con ella no solo en un contexto social, sino también en ciertas particularidades lingüísticas, como su base fundamentalmente semántica.

El gitano, visto esto, conserva un número reducido de voces que transmiten la concepción de un estilo de vida y unos valores culturales muy precisos, pero en ningún caso invertirá los valores referentes a las normas de la sociedad no gitana: no pretende transgredir dichas normas ni alterar los valores o ironizar sobre la sociedad dominante.

Metodología del corpus

Siendo un trabajo de campo en el que la obtención de datos se ha realizado mediante el contacto entre el investigador y los sujetos gitanos investigados, el principal problema que puede plantearse es la denominada paradoja del observador, por la que en un intercambio lingüístico se realiza una aproximación de los rasgos lingüísticos de ambos interlocutores. En nuestro caso hemos podido solventar este problema ya que la metodología seguida para la recogida del corpus se ha basado en coloquios con los sujetos con un fin cuantitativo: cuanto más hablasen con el investigador y entre ellos mismos, mayor sería el número de expresiones léxicas y pragmáticas acerca de su visión de la realidad. Entonces, hemos obviado la realización de un cuestionario a modo de entrevista, apostando así, por reunirnos con grupos de gitanos en diferentes sesiones interactivas durante un período de dos meses en la provincia de Valladolid.

Las conversaciones han seguido un desarrollo claro: se comenzaban con una *captatio benevolentiae* por parte del investigador, que preguntaba de manera directa cuestiones sobre la cultura y los intereses gitanos, para introducirnos en su realidad. A continuación, se les formulaba la pregunta directa sobre su conocimiento activo o pasivo del caló y, en caso de que fuese activo, qué nivel de competencia creían tener. De este modo derivaba la conversación en interesarnos por el contexto en el que elegían emplear su lengua o el español, y así entender el carácter críptico de la misma como oposición con el otro que no la comprende.

Una vez seleccionados estos datos generales, nos centramos en el aspecto concreto de su identidad como gitano y el contraste que existe con el no gitano. En este momento el investigador se queda en un segundo plano como oyente –anotando todo lo que cree pertinente lingüísticamente–, mientras los sujetos desarrollaban estas ideas compartiendo y comparando pensamientos y experiencias entre ellos.

Por consenso entre los investigados, decidieron que no se grabasen las conversaciones para sentirse en un ambiente más cómodo, sin estar expuestos a una posible cohibición en lo que decían y expresaban, por lo que el investigador se ha

limitado a compilar los datos transcribiendo lo que a su modo le resultaba interesante para el estudio.

Muestra y perfil de los hablantes investigados.

Gracias –en mayor medida– al contacto establecido con la Fundación Secretariado Gitano de Valladolid, donde se han efectuado la mayoría de los encuentros, hemos podido acceder a veinte sujetos de diferente sexo, edad y lugar de residencia dentro de la ciudad. La franja de edad cotejada ha distado desde los 18 hasta los 45 años, y los barrios de donde hemos extraído las muestras de habla han sido Delicias, Pajarillos, Barrio de España y Arturo Eyries.

En lo referido al perfil del investigado, la naturaleza del gitano ha sido variopinta y enriquecedora para nuestro estudio, pues hemos tratado desde gitanos puros, con vida exclusivamente gitana, hasta mestizos que solo mantienen el resto gitano por sus genes, pasando por gitanos nacidos en esta cultura, pero cuya vida social la establecen en el mundo no gitano. Amén de estas características, otras como el nivel de estudios o su ocupación económica no han sido determinantes para nuestras muestras, por lo que no les hemos prestado atención.

El acercamiento se ha efectuado sin ningún tipo de problema, pues las preguntas que se les ha propuesto no estaban cargadas de contenido conflictivo o emocional, y el investigador, aun siendo parte del mundo del otro, se sintió agradecido por la simpatía y ayuda solicitada.

CAPÍTULO 2

COSMOVISIÓN DEL YO FRENTE AL OTRO

3. CONCEPCIÓN DE LA REALIDAD MEDIANTE LA LENGUA.

Hemos entendido tradicionalmente por etnia una agrupación de seres humanos que presentan ciertas afinidades somáticas, lingüísticas o culturales, y que habitan en un espacio geográfico determinado o que, no disponiendo de una ubicación territorial definida, mantienen un cierto vínculo comunicativo a pesar de la distancia física que les separa (Ruiz Vieyetz, 2006: 229). En esta línea de explicación, el gitano se adecua a las características intrínsecas de la etnia y, dado que una de ellas es la competencia lingüística, podemos equiparar en nuestro caso grupo lingüístico con grupo etnolingüístico para hacer referencia al colectivo gitano.

En palabras de Juan Manuel Montoya (1993: 27), cuando un colectivo humano diferenciado de otro –de manera objetiva, por diferencias culturales; y de manera subjetiva, mediante definiciones dentro de los propios grupos–, no está reconocido como portador de la cultura oficial, se le denomina entonces minoría étnica, y si, además de esto, las relaciones de poder con respecto al entorno sociocultural dominante son fuertemente asimétricas, como la situación del gitano, estamos ya ante una minoría étnica marginada. Gitanos y no gitanos cohabitan y mantienen relaciones contaminándose en lo social y cultural, imitando actitudes y comportamientos que brotan, generalmente, por parte del grupo minoritario hacia la inclusión en los roles y mecanismos del mayoritario. Por ello, como el sistema metafórico forma parte del sistema cognoscitivo de una lengua, el gitano se vio obligado en aquel estado de diglosia a penetrar en el contexto socio-cognoscitivo del no gitano, aun suponiendo esto el deterioro o, incluso, la pérdida de su entidad lingüística. A pesar de que su base sociológica es la misma, constituyen una dualidad de realidades que derivan en dos mundos que, aun dándose la mano en ciertas aptitudes, crecen de manera paralela. Esto es, si bien han pasado cinco siglos de la llegada de los gitanos a España, su distribución social mantiene todavía la huella de su primitiva estructura tribal en la disposición

jerárquica de su grupo y en su sistema de valores, siendo este último resultado de un entendimiento e interpretación del mundo desde la lógica más simbólica y mágica.

Para poder describir su interior y las relaciones que hay en él, hace uso del lenguaje y, puesto que este, mediante la palabra, toma el poder de lo que representa, es inevitable la conjunción que esta forma con el contexto. Ya desde los sofistas se mantiene la concepción de que el lenguaje no puede analizarse independientemente de las circunstancias en que se usa, de tal forma que ha de ligarse el contexto con la comunicación, en mayor o menor grado, para poder entender los planteamientos lingüísticos y del pensamiento humano. Esta postulación es la que sigue Halliday (1979), quien crea un concepto unificador y más general sobre el lenguaje, que él mismo llama lenguaje como semiótica social; es decir, concibe el lenguaje en el contexto de la cultura como sistema semiótico. Con esto se pretende hacer referencia tanto a cómo los seres humanos intercambian significados a través del lenguaje, como a la manera en que el signo lingüístico –la unión de un significante y un significado– lo es en cuanto que funciona en la cadena hablada, puesto que la palabra se apropia de una vida y de un significado cuando el emisor la pronuncia con una determinada intención. El gitano no solo conforma y transforma un mundo propio mediante sus acciones, sino que es también su palabra –no la palabra–, la que moldea el mundo en el que se encuentra en tanto en cuanto a sus relaciones internas y externas con el no gitano.

Hemos de entender, entonces, que cualquier acto comunicativo posee dos componentes fundamentales: el sentido lingüístico y el sentido perceptivo, puesto que toda percepción es una comunicación del sujeto con el mundo por la que las cosas se nos muestran cargadas de significados antropológicos (Sanz, 2017: 16). Según Umberto Eco (1976: 170), esto se debe a que en la experiencia perceptiva las cosas singulares, con todos sus aspectos perceptivos, cualidades, relaciones, etc., no se experimentan solo como miembros de una clase, sino que a su vez funcionan como representantes de dicha clase, lo que se pone en especial de manifiesto en los casos en los que el objeto de referencia se introduce a su vez en el proceso semiótico. Y si todos los miembros de una misma comunidad lingüística, o de comunidades lingüísticas distintas pero emparentadas culturalmente coincidimos en la organización de nuestras impresiones sensibles, es porque el tipo de relaciones que los sujetos de estas comunidades lingüísticas mantienen con su medio es extraordinariamente similar. Entonces, cuando

el medio varía sensiblemente de unas comunidades a otras, también se modifica el modo de estructurar la realidad. En nuestro caso, las realidades que conforman los gitanos y los no gitanos, como ya dijimos, pueden crecer en paralelo, pero su base sociológica es la misma; es decir, los individuos de ambos lados están sumidos a concepciones y creencias similares. El cambio radica entonces en el modo en que estos asuntos se encuentran en el pensamiento y, por tanto, se manifiestan a través del lenguaje.

Cabe hacer referencia, así, al intenso sentimiento que posee el gitano sobre su condición *sui generis* acerca de quién es y quién ha sido en un eje tanto socio-cultural como histórico, para poder entender los temas a los que alude en sus apuntes narratológicos y literarios. En *Le Paramícha le Trayóske*, Jorge Bernal escoge a modo de compilación una serie de cuentos recogidos de manera oral –en edición bilingüe romaní-español–, en los que se observa el sustrato temático que subyace en la cultura gitana. Así, se narran historias que giran en torno a preguntas como la creación del mundo, que tratan la tradición bíblica, o que apuntan a transmitir tradiciones, costumbres y valores del Pueblo Rrom como el respeto por los ancianos y su sabiduría, la necesidad de practicar la solidaridad o la protección de la familia. Asimismo, en esta línea de explicación de tópicos del universo gitano, encontramos sin ir más lejos la composición emblemática que los caracteriza ante el mundo: el himno gitano, *Gelem, gelem*⁶, en la que podemos deducir diferentes *leitmotivs* que marcan su naturaleza social. Como elementos nucleares que forman estas recurrencias temáticas tenemos la idea del nomadismo, plasmada a través de esquemas de imágenes⁷ como el camino; la memoria histórica que recuerda su genocidio por parte de la Alemania Nazi; la solidaridad entre su pueblo; o el sentimiento de gratitud religiosa.

<p><i>Gelem, gelem lungone dromençar maladilem baxtale Rromençar. Aj! Rrom!alen kotar tumen aven e çaxrençar bokhale çhavençar? Aj! Rrom!alen!, aj! Çhav!alen! Aj! Rrom!alen!, aj! Çhav!alen!</i></p>	<p>Corrí, corrí por todos los caminos. Viví con gitanicos de gloria y alegría. ¿De dónde venís, oh primitos míos, con vuestras caravanas y estos niños siempre hambrientos? ¡Ay! ¡Gitanos! ¡Ay! ¡Primicos míos!</p>
---	---

⁶ Compuesta por Žarko Jovanović-Jagdino, en 1971.

⁷ Según los esquemas de imágenes propuestos por Johnson (1987).

<p><i>Sàsa vi man bari famìlja mudardàs la i Kali Lègia. Saren çhindàs vi Rromen vi Rromnën maškar lenðe vi tikne çhavorren. Aj! Rrom!alen!, aj! Çhav!alen! Aj! Rrom!alen!, aj! Çhav!alen! Putar Devl!a tẽ kale udara te šaj dikhav kaj si mẽ manuša. Palem ka 3av lungone dromençar ta ka phirav bástale Rromençar. Aj! Rrom!alen!, aj! Çhav!alen! Aj! Rrom!alen!, aj! Çhav!alen! Opre Rroma! Isi vaxt akana! Ajde mançar sa lumãqe Rroma! kalo muj ta e kale jakha kamàva len sar e kale drakha. Aj! Rrom!alen!, aj! Çhav!alen! Aj! Rrom!alen!, aj! Çhav!alen!</i></p>	<p>También, un día, tuve yo una nación, una gran familia. Por la demoníaca Negra Legión fue exterminada. En sus campos de concentración fueron tronchados los gitanos y las gitanas con sus chavorrillos en las caderas. ¡Ay! ¡Gitanos! ¡Hermanos míos de mi alma! ¡Abre, Dios, tus negras puertas que vea yo de nuevo a mi gente correr por los caminos en la gloria hermana de la juerga! ¡Ay Gitanos! ¡Oh Calós de mi vida! ¡Arriba, hermanos! ¡Ahora es el momento! ¡Vayamos juntos por esta tierra! ¡Disfrutemos de las caras morenas y los ojos negros que su belleza es tan dulce como las uvas negras! ¡Olé, Gitanos! ¡Olé, mi gran familia!</p>
--	--

3.1. Estructuras conceptuales.

Para poder conocer la base psicológica del pensamiento que se proyecta con el lenguaje, hemos de partir de la teoría de las estructuras conceptuales, que están dentro del marco de la semántica cognitiva. Se basan en el supuesto de que las estructuras lingüísticas reflejan de modo más o menos inmediato determinadas estructuras que configuran los aspectos generales de las mentes de los individuos. Así, cualquier teoría de la estructura semántica del lenguaje es una estructura del pensamiento. En la estructura conceptual todas las acciones están organizadas con una serie de principios sacados principalmente de la conceptualización del espacio. La primacía otorgada al

campo espacial se debe a que es el ámbito común para las facultades esenciales, como son la visión, el tacto y la acción. Se presupone, de esta manera, que mucho antes del lenguaje existió una organización espacial.

En la cultura occidental hemos creado y potenciado la estructura conceptual de lo bueno y lo malo como una metáfora orientacional. Según Lakoff y Johnson (1986: 50), estas orientaciones espaciales surgen del hecho de que tenemos cuerpos de un tipo determinado y que funcionan como funcionan en nuestro medio físico. Las metáforas orientacionales dan a un concepto una orientación espacial: por ejemplo, FELIZ ES ARRIBA. Estas orientaciones metafóricas no son arbitrarias, tienen una base en nuestra experiencia física y cultural, que se encuentra ya fosilizada en el inconsciente, por lo que este no es lo simplemente desconocido, sino lo desconocido psíquico, es decir, todo aquello sobre lo cual adelantamos la hipótesis de que en caso de llegar a la consciencia no se diferenciaría en nada de los contenidos psíquicos conocidos por nosotros (Jung, 2015: 205).

Como sucede con todo, esta metáfora orientacional puede variar de una cultura a otra y, conociendo el origen oriental del pueblo gitano, podríamos apuntar a que las posibilidades de cambio de noción de sistema pudieran ser notables. Además, no conocemos testimonios literarios suficientes como para realizar un estudio comparativo de esta cuestión, solamente podemos remitirnos a la tradición oral que han desarrollado. No obstante, bien por su asimilación cultural con occidente, bien porque fuese así su sistema primigenio, a día de hoy sabemos que siguen el esquema occidental –por lo menos los gitanos españoles–, existiendo una primacía jerárquica de lo bueno sobre lo malo en el plano dimensional de su pensamiento.

Así, desarrollaremos ahora la dicotomía referencial hacia lo bueno y lo malo, tomando como base los conceptos más puramente antropológicos del *yo* y el *tú* o *el otro*.

3.2. El yo – lo bueno.

Dentro del universo gitano, el yo tiene un carácter especialmente marcado, con un gran sentimiento de orgullo tanto para con el propio gitano, como para con el resto

de individuos de su colectividad. Por tanto, el yo es el gitano esencial, el gitano que lo es *por los cuatro costados*. Remitiéndonos de nuevo al concepto de etnia, se puede sostener la idea de que el componente biológico no es el principal para pertenecer a un grupo, puesto que existe otro factor crucial en la aceptación del individuo como parte de una colectividad: el componente cognoscitivo, es decir, el sentimiento que tiene el sujeto para ser uno más dentro de un grupo, sin necesidad de tener lazos generacionales. Así, en sintonía con esto, el gitano puro no llega a aceptar en su totalidad al no gitano que tiene sentimiento de gitano, pues en esta cultura prima más la condición sanguínea que la emocional.

Para nombrar las realidades del yo y los individuos que las componen, el término nuclear que hemos encontrado de manera unánime en todas las entrevistas ha sido el de *gitano*, al que, dependiendo del trato que se dé al referente al que se remite, se le carga de una serie de connotaciones y significados diferentes mediante su adjetivación y actualización con elementos expresivos, como sucede en el recurrente sintagma que comparten muchas comunidades gitanas: *gitano marrano*. Dentro del hiperónimo *gitano* existen distintos hipónimos relacionados con el parentesco y la filiación. Los términos empleados para la apelación de las relaciones consanguíneas suponen un campo semántico central en la cultura gitana y cabría esperar aquí un gran peso de la herencia romaní, pero no es así: las palabras que usan mayormente los gitanos para denotar parientes hoy y, seguramente desde hace siglos (Gamella *et alii*, 2012: 22), son las mismas que las de los no gitanos, lo que supone un entendimiento bilateral y bilineal de las relaciones de parentesco. Aunque la mayoría de los gitanos no las utilicen en su competencia activa, las conocen de manera pasiva por la tradición familiar: *bata*, *matu* ‘madre’, *bato*, *patu* ‘padre’, *plas* ‘hermano’, *chavó*, *chaveas* ‘muchacho’, *chaborró/í* ‘niño/a’, *rom*, *romí* ‘esposo/a’. Este último término, de igual manera que con *caló*, *calí*, se ha generalizado en los estudios gitanos y se ha empleado de manera extendida como sinónimo de *gitano*, pero según los datos obtenidos en este trabajo, los gitanos de Valladolid no lo usan.

Los términos comunes como *primo*, *tío*, *abuelo* o *compadre* –y sus variantes en femenino– cobran en el uso gitano un especial significado y una serie de connotaciones y asociaciones diferentes, pues tienen en la semántica y en la pragmática un componente de afinidad, es decir, denotan también potenciales o reales parientes por matrimonio

(Gamella *et alii*, 2012: 22) en procedimientos como el dado en la expresión *tío* seguido de un nombre propio, que dota de autoridad y respeto al referente, y que también ha sido acogido por el mundo no gitano.

3.2.1. Realidades jerárquicas.

Los gitanos españoles forman un continuo de identidad a pesar de que formen una comunidad diferenciada en virtud de la idiosincrasia local o regional, como en nuestro ejemplo vallisoletano, en el que observamos claras oposiciones existentes entre barrios. Además de estas diferencias de proximidad o lejanía en la geografía, las hay también en la clase social. Como toda sociedad, la comunidad gitana se adapta al modelo jerárquico de división social, así que de esta idea surgen nuevas realidades como el *peludo*. Su referente es el gitano que pertenece al estrato más bajo de la escala, y que se define como ‘el que no viste lujos’. Esta alusión a la fisiología en la vestimenta es la derivada de la fisonómica en el desaseo (en palabras de una de nuestros sujetos: *Se llaman así porque no se peinan, van como marranos*). Por tanto, además de la relación semántica orientacional de lo bueno es arriba, aparece la representación conceptual materialista de LO BUENO ES BRILLANTE (lujo). Amén de estas concepciones físicas, la palabra tiene un componente sociolingüístico, pues únicamente es usada por los gitanos más jóvenes pertenecientes a la clase media-alta a modo de burla hacia el yo que gradualmente es inferior. Así, la intención pragmática que tiene como insulto solo cumple su función entre las franjas más bajas de edad, sin atentar sobre la identidad gitana del adulto. Si bien *peludo* recoge lo fisonómico, existe una variante sinonímica menos extendida que es la de *burriquero*⁸, que adopta aspectos como la locomoción y el nomadismo de esta clase social.

El sustrato social de patriarcado dentro del mundo gitano se manifiesta comúnmente con la figura del *patriarca*, quien se conoce como ‘gitano sabio’ – entendiendo *sabio* desde la idea clásica del conocimiento y la moralidad– pero este término es el que ha creado el individuo no gitano y ha desatado una confusión que se ha desplegado en el universo lingüístico que se tiene sobre los gitanos, como nos dicen

⁸ Variante de Palencia sugerida por Tati, una de las gitanas investigadas que nació allí.

nuestros sujetos analizados. A la hora de preguntarles sobre este jerarca, su respuesta inmediata en el discurso cambia del concepto *patriarca* emitido por nosotros al de *arreglador* empleado por ellos en mayoría absoluta. Esto proyecta entonces dos puntos de vista respecto al significado del referente: uno es el del no gitano, quien asume que la sociedad gitana está subordinada a la figura del hombre y, por tanto, su líder adquiere la connotación pura que muestra el desequilibrio del sexo en el poder; y, por otro lado, el del gitano, que es conocedor activo y latente de que el poder lo tiene el hombre, pero entiende que en el gitano sabio lo que prima es su actuación como regulador y no como hombre con poder.

3.2.2. Componente religioso: dios como estructura conceptual *lo bueno es arriba.*

Para Sanz (2003: 186) el hombre no está solo, sino que comparte el mundo con un sinnúmero de fuerzas –no siempre visibles y patentes– benéficas y maléficas con las que debe avenirse, en unos casos, o cuyo poder debe anular –o al menos debilitar–, en otros. Para atraer a las benefactoras y para preservarse y combatir a las malignas, el hombre solo posee la palabra; es decir, solo puede defenderse oponiendo lo absolutamente humano: el lenguaje. De este modo, la palabra adquiere un sentido mágico, un poder por el que nacen y se justifican los exorcismos, conjuros, bendiciones, plegarias y encantamientos. Hablar es invocar, pero también impeler al ser que se nombra. Dado que, como estamos tratando, lo bueno es arriba, la personificación del ente abstracto que reina en la altura es Dios –su *undebel* caló–. En el tema religioso los gitanos, como apunta María José Llorens (1991: 42), por comodidad y buen seguro para no ser incordiados, asimismo por conveniencias personales, se amoldan al culto de cada país. Convivimos en España con gitanos de distintas confesiones religiosas, principalmente podemos hablar de la católica, pero desde los años sesenta los gitanos españoles se han convertido en adeptos de la Iglesia Evangélica de Filadelfia, la cual exige a sus fieles la asistencia cotidiana al tan sonado culto. Esto es, los gitanos españoles comparten la creencia y existencia de un Dios cristiano, pero despojan su culto de ornamentación e imágenes como las propias del *horror vacui* católico.

En común tienen ambas percepciones cristianas, además de la figura de devoción en el mismo Dios, el acto de habla de las ceremonias religiosas, que se insertan dentro de la tagmémica, modelo lingüístico cuyo interés se centra en objetos de estudio situados más allá de la oración y del texto (Alcón Soler, 2002: 25). No obstante, difieren en la manera en que se evoca o invoca a Dios: el uso de la palabra en las oraciones de la práctica católica para invocar a Dios tiene como base de pensamiento una escala gradual en la que el creyente –con papel de emisor en el esquema comunicativo– ocupa una posición terrenal inferior, pues está supeditado física y comunicativamente al ente benigno –tanto receptor como destinatario–, situado en la cúspide conceptual. Estas oraciones además son universales y convencionales en tanto en cuanto se repiten de manera automática como vía de comunicación unilateral en la que el mensaje se eleva hasta concluir en Dios, sin atender a una disposición consciente de que se está realizando una predicación, sino que esta se interioriza por tradición cultural y se emite de memoria en ciertos contextos. Entendemos así la teoría semántico-pragmática de Humboldt (1990) para quien el lenguaje es una actividad que se manifiesta a través del uso de la lengua en diferentes actividades humanas en las cuales se originan nuevos fenómenos que trascienden la semántica oracional, por lo que además de considerar el significado literal de la oración o predicación religiosa a partir de los significados de las palabras, la comunicación exige mucho más que intercambiar significados preestablecidos.

Sin embargo, en el culto evangélico seguido por nuestros gitanos se elimina la sobriedad en el trato comunicativo y se iguala en la escala la posición del emisor y de Dios, a quien el gitano asume e introduce en su entorno dirigiéndose a él ya como un ser terrenal y no como un ente divino supremo. La palabra está cargada de poder y se tiene mayor consciencia de la fuerza significativa del acto ilocutivo, pues se piensa, como nos dice uno de los sujetos del estudio, que este modo de conexión con Dios es más directo que el católico, cuyas palabras están vacías y son repetitivas. De esta manera, el tono que se adquiere en el proceso comunicativo de la oración es coloquial, cercano: Dios es un amigo. Asimismo, la oración evangélica gitana es personal, no prototípica: no sigue un esquema marcado como el *Padre Nuestro*, *Ave Maria* o *Gloria Patri*, sino que, mediante verbos performativos elegidos *ex profeso* y dotados de fuerza y significado, el individuo pide, jura o desea para consigo mismo o el colectivo con ejemplos

particulares de agradecimiento o necesidad. Podríamos hablar entonces de un diálogo bidireccional, puesto que el gitano, al atraer a Dios a su entorno telúrico, cree que este reaccionará positivamente con el mensaje, y espera por su parte el acto perlocutivo a la hora de cumplir sus plegarias.

3.3. El otro – lo malo.

Fría y objetivamente la expresión *lo malo* podría ser susceptible de crítica en cuanto a su significado, por lo que aclararemos que nos remitiremos a ella en este estudio como sinónimo de *lo contrario*, *lo que no es yo*. Como ya hemos visto, el pueblo gitano es oprimido por parte del ciudadano no gitano hasta el punto de estigmatizarlo socialmente en el plano negativo de la marginación. Esto se manifiesta de igual manera con el lenguaje, ya que el no gitano toma el término *gitano* como insulto en muchos contextos, sobre todo en los relacionados con la delincuencia. Es impensable, por tanto, que el gitano no actúe por la misma línea lingüística. En esta coyuntura, el uso de la palabra para referirse al otro es un componente central de distinción, separación y construcción de una identidad en gran medida oposicional y resistente.

Hasta ahora, durante lo desarrollado en el estudio, se ha estado haciendo referencia al individuo que no es gitano mediante la negación de este último término, sin denominarlo con otra forma léxica. La explicación radica en que, como veremos detenidamente a continuación, todas las formas existentes para la apelación del otro poseen una fuerte carga connotativa cuya significación se origina por diferentes factores sociales y culturales.

3.3.1. *Payo* y *busnó*: el otro y la metáfora del campo y animal.

Payo es sin duda la entrada más generalizada para referirse a la realidad del otro, tanto por parte de los gitanos como por parte de los propios individuos payos, quienes se denominan así en oposición a los otros. Si bien el origen del resto de palabras sinónimas a esta nace del caló, *payo* se descarrila de esta vía y tenemos que remontarnos

a una procedencia cuanto menos peculiar. En el *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana* de Corominas (1987), se sitúa la aparición de esta palabra a finales del siglo XVI, con el significado de ‘aldeano, pastor’, cuyo origen es incierto. Continúa con “pobre, del nombre propio de persona gallego *Payo*, equivalente del cast. *Pelayo*, y tomado como nombre típico de los rústicos”. Siguiendo esta estela, la Real Academia Española la recoge en tres variantes de significado: la primera como ‘aldeano’, la segunda como ‘ignorante y rudo’, y en la tercera sugiere ‘entre gitanos, que no pertenece al pueblo gitano’. No conocemos el momento en el que *payo* se convirtió en la voz tomada por los gitanos para designar al contrario, pero deducimos, vistas ambas entradas lexicográficas, que este préstamo entra directo desde el contexto del campo. En un hipotético diagrama semántico, el lema *payo* nace de una metonimia, es decir, tomando la parte que representa el nombre Pelayo, asociado a destrezas rurales, se pasa a designar a todo hombre que las comparta igualmente, a modo de lo que ocurre en ejemplos como *maruja* - ‘cotilla’. Del hombre rural se hace la asociación polisémica basada en un sentido figurado por el que se lo relaciona con la caracterización psicológica de ignorancia, poca agudeza intelectual, así que todo hombre *pelayo* o *payo* pasa a ser un necio, un inculto. En esta etapa del paso físico al psíquico el gitano recogería la palabra *payo* dotada de dicha significación por semejanza para nombrar al no gitano, a quien considera en su pensamiento propio de estas características degradantes. El 100% de la población gitana tiene asumido el significante *payo* con el referente ‘no gitano’, sin conocer las raíces de procedencia ni el sentido figurado que conlleva, incluso algunos de nuestros sujetos en el estudio han afirmado que es un préstamo crudo del caló en el español.

Sin salirnos aún del ámbito rural, encontramos, por contigüidad semántica, el segundo de los términos más empleados –este ya de origen caló–: *busnó/busnó*. A diferencia de *payo*, que ya ha sufrido una traslación semántica completa desde ‘aldeano’ a ‘no gitano’, *busnó* –cuyo referente es ‘burro, asno’–, se emplea tanto para nombrar al no gitano, caracterizándolo por tanto mediante la metáfora conceptual LAS PERSONAS SON ANIMALES (IRRACIONALES), como para aludir al propio animal de manera literal. Así, mientras que *payo* ya es para los gitanos un sustantivo pleno que hace referencia al otro, *busnó* adquiere en la gramática gitana una doble categorización como sustantivo y como adjetivo, empleado hacia el no gitano, pero también hacia el gitano: *El busnó*

viene a nuestro barrio. (busnó [sustantivo] = ‘no gitano’) / Ese gitano busnó nos ha delatado. (busnó [adjetivo] = ‘burro’). Asimismo, puede darse en un mismo caso el proceso completo de caracterizar al no gitano mediante la sustantivación y adjetivación: El payo que conocimos era un busnó. (payo [sustantivo] + busnó [adjetivo]).

Pues, si ya hemos dicho, *payo* pierde su significado originario –nadie lo conoce, aunque queden restos connotativos del mismo en su uso–, se han de buscar procedimientos para matizar negativamente al otro que representa. Del mismo modo que con la palabra *gitano*, adyacentes como *marrano*, *rabudo*, *asqueroso* o, incluso, *peludo* son válidos, así como expresiones marcadas del tipo *tener la negra* o *payo, el mejor colgao*.

3.3.2. Otras formas de nombrar al otro.

A la hora de preguntar a nuestros sujetos sobre su visión hacia el no gitano, su respuesta estaba tamizada por la duda nacida de la paradoja del observador, puesto que este no es parte de su yo. Así, nunca aceptaban ante nuestra presencia que existe una separación negativa con respecto al exogrupo que forman los no gitanos, pero es indudablemente palpable en tanto en cuanto su lenguaje lo refleja. Además de la dicotomía rural con más asiduidad en el uso formada por *payo* y *busnó*, hemos extraído otros términos con sus respectivos orígenes y cambios semánticos. Como en el caso de *gitano*, estos mantienen una relación de hiponimia con *payo*, basando sus diferencias semánticas en valores sociales, culturales o económicos. Según los datos extraídos, utilizan como sinónimos plenos de *payo* –en orden de frecuencia de uso–: *jambo*, *julai* y *lacró*. Las dos primeras formas han llegado al español con variación en su significado originario, seguramente a través del lenguaje –como vimos– relacionado con las clases bajas, ya que *jambo* pertenece al registro vulgar (‘chico’), conservando en muchos contextos el resto connotativo que posee por su sinonimia con *payo*; y *julai* en el mundo no gitano posee dos acepciones –al menos recogidas en este estudio–: la originaria relativa a la ignorancia, sema propio de *payo*, y la resemantización despectiva de ‘homosexual’ que, curiosamente, una de nuestras gitanas entrevistadas también incluía en su percepción de la palabra.

En lo social y económico entran *gachó* y *jeray* o *eray*, que son ‘payos de muchos dineros’ y que, según la RAE, se utilizan en sentido despectivo (véase el lema *gachó* en el *DRAE*). La única realidad que no se nombra con el sentido despectivo que vemos en el resto de palabras, bien por su carácter de inocencia o bien de bondad, es el no gitano joven, al que llaman *lacorrillo*, definido por ellos como ‘payo joven y además bueno’. Si en su significado esta vez se proyecta lo virtuoso, también en su forma notamos esta consideración mediante el sufijo apreciativo *-illo* ya lexicalizado, pues no existe el término originario por analogía **lacor*.

Por último, si encontramos el componente religioso en el endogrupo del yo con la concepción buena de DIOS ES ARRIBA que supone *Dios está en nosotros*, es lógico que en el otro se halle la propuesta antagónica de DEMONIO ES ABAJO, es decir, *la figura del mal está en vosotros*. Encontramos la personificación del diablo en el no gitano con la palabra *mengue* o *bengue*, de origen incierto, con la que el gitano enmascara al otro y lo reconoce con la figura del mal, pues es más humanamente comprensible y tolerable la amenaza de las fuerzas desconocidas si las convertimos en reconocibles de alguna manera (Sanz, 2003: 185).

3.3.3. *Merchero* y *quincuillero*.

Mención aparte tienen estos dos términos conocidos en ambos mundos, pues sus relaciones en cuanto a significado y referente aún no están claras. En la opinión de Jesús de las Heras y Juan Villarín (Hernández Sacristán, 1997: 227) *merchero* es el *quinqui*, antiguo andarrio, fruto de una mezcla de razas, que delinque y recibe tal nombre porque el comercio a donde se iba a robar telas tenía ese nombre (currar la mercha). Y *quincuillero* –o *quincallero*–, deriva de *quincalla*, ‘onomatopeya del ruido del metal’ (Corominas), por lo que ya sabemos que ambas palabras proceden de actividades económicas. Si bien se las trata como sinónimas por el carácter delictivo que comparten, sus orígenes han dimanado de caminos diferentes, dando lugar a significados que, aun compartiendo semas comunes, se distancian por pequeños matices. Según lo expuesto, existe la vertiente tanto por parte de gitanos como de no gitanos, que considera *merchero* a aquel individuo mestizo, particularmente al ‘hijo de paya y gitano’. Como tal mezcla, no se le llega a asumir dentro del endogrupo gitano, sino que estaría a medio

camino entre el yo y el otro, inclinándose la balanza mayoritariamente a favor de esta última parte. Por otro lado, existe una segunda variante, por la que *merchero* asimilaría el significado de *quinquillero* en concepto de –como nos cuenta uno de los sujetos– ‘payo feriante que se quiere hacer gitano cogiendo lo malo de este’, únicamente dado en el contexto laboral de las actividades de feria propias del mundo gitano.

Ambas definiciones tienen el mismo peso proporcional en su uso por parte de los gitanos, por lo que no hemos podido decantarnos por ninguna de las dos elecciones a la hora de esclarecer cuál es el referente preciso. Sin embargo, lo que sí podemos postular es que *merchero* y *quinquillero* recalcan la idea de que lo malo lo posee el otro, ya que el gitano toma estas palabras propias del argot de la delincuencia para nombrar la realidad del otro, a quien, metafóricamente consideran ladrón de su identidad, bien mediante relaciones sexuales que derivan en un fruto mestizo (*merchero* como individuo mezclado), bien a través del calco del negocio feriante gitano (*merchero* como payo encubierto de gitano).

Este análisis contrastivo entre la concepción del yo frente al tú pone de relieve que ambos mundos –el gitano y el no gitano españoles– forman distintas caras de una misma moneda: a pesar de ser culturas de orígenes opuestos (oriente y occidente) y de crecer paralelamente, su inevitable contacto ha hecho que interactúen y ambos bandos se contagien de forma recíproca elementos culturales que, por extensión, derivan en lo lingüístico. Esto explica que todos los individuos de ambos lados conozcan las fórmulas básicas para nombrar al opuesto: *payo* y *gitano*, pero sea un porcentaje mínimo el conocedor de sus etimologías o de los hipónimos que contienen, lo que implica que el gitano denomine de manera general al otro como *payo* –independientemente de la existencia de sus sinónimos– y no tenga en su competencia activa de entendimiento la connotación originaria que conlleva la propia palabra, sino que piensa que cualquier individuo que no está dentro del yo es un payo, y que la manera de determinarlo positiva o negativamente se lleva a cabo mediante procesos de actualización, prosódicos o contextuales. El no gitano recurre, de manera análoga, a lo mismo: todos los gitanos entran bajo la etiqueta *gitano*, pero su significado cambia según se le añadan unos adyacentes u otros, se pronuncie con una determinada entonación, o se sitúe en un contexto específico. Entendemos, entonces, que un enunciado como *¡Qué gitano eres!* –

en el caso de que el emisor sea no gitano— o *¡Qué payo eres!* —en voz de un gitano—, si escogemos el sema ‘ladrón, delincuente’ para ambos, pueda convertirse en un insulto si el contexto es negativo, o llegar a ser un halago irónico con la resemantización del sema en concepto de ‘astucia, perspicacia’ en un contexto que lo permita.

3.3.4. Injurias: *juramentos y maldiciones* hacia el otro.

J. García-Medall (2008: 667) considera las injurias como actos ilocutivos expresivos, cuya fuerza reside en la agresión al receptor. En cuanto actos de habla — continúa— se caracterizan porque el emisor es indiferente en cuanto al mantenimiento interpersonal de su propia imagen, pero es muy sensible en cuanto a la degradación (mediante material lingüístico) de la imagen ajena. Cumplen, por tanto, las funciones referencial, conativa o expresiva del lenguaje.

Aunque el receptor al que pretenden desprestigiar también pueda ser el propio yo, tienen —como nos dice una gitana investigada— una fuerza mayor si se dirigen hacia el otro.

Los gitanos, en su variedad lingüística, para referirse a las injurias adoptan el nombre de juramentos o maldiciones. Hemos recogido algunas de las más recurrentes, cuya motivación se centra en diferentes aspectos que buscan en conjunto agredir al otro: *Mal día tengas, Un tiro te peguen, Un toro te coja, Mala ruina tengas, A cachos te hagan*. Todas estas expresiones son susceptibles de variación en sus elementos, siempre y cuando el elemento nuevo mantenga relación de cohiponimia con el antiguo; es decir, sustituir *día* por *noche*, *tiro* por *puñalada*, *ruina* por *fin*, etc. Formalmente, por razones de economía lingüística, este tipo de injurias suprimen el verbo principal donde se encuentra la propiedad desiderativa, insistiendo así en el carácter directo y conciso de la fuerza ilocutiva.

Respecto a la temática empleada para provocar al otro, las referencias pueden desear una agresión basada tanto en lo alusivo al destino —día, ruina, fin— como en lo físico —tiros, cachos. En esta segunda concepción de la provocación, es interesante la expresión *Un cáncer te entre de siete cabezas*, en la que se conjugan las partes negativas

de dos ideas cuya relación puede entenderse como una construcción de significado hiperbólico, pues se personifica el componente biológico del cáncer –entendido como lo peor dentro de la metáfora conceptual de lo malo– a través de la figura tradicional del monstruo de las siete cabezas, que puede interpretarse desde la mitología griega –la Hydra de Lerna que mató Hércules en el segundo de sus doce trabajos- o desde la visión religiosa –en el *Apocalipsis* (12:3-4 y 9) aparece “un gran a dragón rojo que tenía siete cabezas y diez cuernos, y en sus cabezas, siete diademas”.

Conclusiones

Durante todo el recorrido de este breve estudio se han intentado esclarecer diferentes ideas acerca de la realidad del gitano en sus dimensiones sociales y lingüísticas, con el fin de llegar a la conclusión concreta y fundamentada en la oposición latente del endogrupo formado por el yo gitano con el exogrupo del no gitano. Uno de los motivos principales que ha motivado este trabajo es estudiar en qué medida el gitano lleva a cabo este contraste a través de su propia lengua, el caló. Como hemos visto, el origen mayoritario de las palabras con las que nombra a ambas realidades sí mantiene la naturaleza propia de este pogalecto, pero es la única huella que queda de él tras los incesantes empeños en erradicarlo y marginarlo por vía de las pragmáticas que hemos tratado, el fenómeno de la Gran Redada o el franquismo. Si bien ha habido un intento de resurgimiento del romanó –a modo del *rexurdimento* gallego o la *renaixença* catalana– y, por ende, de su rama caló peninsular, con la celebración del I Congreso Mundial Gitano (Londres, 1971) y su consecuente movimiento asociativo⁹, su situación ahora es agonizante. Como concluyen Gamella *et alii* (2011: 19), el caló sufre una lenta agonía: no desaparece del todo, pero tampoco está vivo, su conocimiento es hoy escaso y limitado a unas docenas de palabras y unas cuantas estructuras básicas. Ahora ya no es un lenguaje mixto o pararromaní, sino una forma de expresión que incorpora un fuerte sentido identitario. Ya no suele usarse para expresar algo diferente; en su propio uso está la diferencia.

Aunque el gitano tenga gran orgullo de ser quién es y de su papel en la Historia, es cuanto menos triste que su lengua, instrumento y medio de la expresión de su realidad, se esté descosiendo de su identidad, deteriorándola. En esto influye la ruptura del carácter de transmisión oral, pues es palpable que uno de los procesos clave de desintegración que se está dando con el caló es causado por la desaparición de los hablantes más ancianos, lo que supone que los jóvenes gitanos ya no optan por el

⁹ El mismo Congreso encomendó a Juan de Dios Ramírez Heredia la estandarización del caló, quien ha dedicado parte de su actividad lingüística a este asunto.

empleo de su lengua, sino que, cada vez más, buscan integrarse en la lengua nacional, bien por miedo a incrementar aún más su rechazo social, bien por no considerar práctico el empleo del caló.

Otra de las posibles razones por las que el gitano no emprende un renacimiento de su lengua está basada en que –como nos cuenta Chari, coordinadora del Secretariado Gitano de Valladolid– no quieren que el payo sea conocedor del idioma; es decir, prefieren perder su lengua antes de que el otro se inserte en su realidad y pueda hacerles daño. Eso incide, por lo tanto, en la actitud lingüística que toma el gitano ante el español –lengua del otro- y el caló. Las lenguas tienen una clara función de cohesión social de un grupo, ya que los hablantes de una misma lengua sienten que hay entre ellos un vínculo, así que la lengua, entonces, es el elemento que cohesiona el grupo, manteniendo una función de refuerzo dentro del mismo y separadora respecto a los otros grupos. En este sentido el gitano ya solo usa generalmente su lengua en contextos en los que está el no gitano, para que este no les entienda. Ha ido perdiendo así el componente afectivo del caló como lengua familiar, de grupo, y con esta actitud lo ha convertido en un arma que ataca despectivamente al otro.

Esta transformación es la que ha motivado la elaboración del estudio, pues consideramos original acercarnos al entorno de la realidad del gitano siendo nosotros parte del otro, y poder observarla y analizarla desde la perspectiva de las estructuras conceptuales y el lenguaje. En fin, partiendo de lo más general en cuanto al gitano, su entorno y su lengua, hemos concluido en su dimensión lingüística más concreta sobre el tratamiento del yo y el otro en Valladolid, aportando datos recogidos y contrastados por los sujetos en sus distintos contextos, con el objetivo añadido de enseñar al lector una visión enriquecedora del gitano que no conocía.

¡Oh ciudad de los gitanos!
¿Quién te vio y no te recuerda?
Que te busquen en mi frente.
Jugo de luna y arena.

Federico García Lorca

Bibliografía y otros materiales

Sobre el gitano y su realidad

BERNAL, Jorge (2005), *Le Paramícha le Trayóske*, Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires, Buenos Aires.

GÓMEZ ALFARO, Antonio (2010), *Escritos sobre gitanos*, Valencia, Asociación de Enseñantes con Gitanos.

JUNG, Carl Gustav (2015), *Arquetipos e inconsciente colectivo*, Barcelona, Espasa.

LLORENS, María José (1991), *Diccionario Gitano. Sus costumbres*, Madrid, A. L. Mateos.

MONTOYA, Juan Manuel (1993), “La realidad sociocultural gitana”, *I Tchatchipen (1)*, pp. 27-39.

RUIZ VIEYTEZ, Eduardo (2006), *Minorías, inmigración y democracia en Europa. Una lectura multicultural de los Derechos Humanos*, Valencia, Tirant lo Blanch.

Sobre el romanó

BOORDE, Andrew (1870), *The Fyrst Boke of the Introduction of Knowledge*, ed. Frederick James Furnivall, Oxford, Early English Text Society.

COURTHIADE Marcel, JIMÉNEZ G. Nicolás *et alii* (2004), *Manual de Lengua Romaní*, Málaga, Diputación de Málaga.

FLORES, José Antonio (1994), “El romaní: la lengua de los gitanos y sus fronteras”, *Nueva Antropología*, vol. XIV (46), Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 147-154.

MATRAS, Yaron (2002), *Romani: a linguistic introductio*, Cambridge, Cambridge University Press.

OLEAQUE, Joan M. (2005), “La agonía del romanó”, *El País Semanal*. Disponible en: https://elpais.com/diario/2005/10/30/eps/1130653622_850215.html

- RAMÍREZ-HEREDIA, Juan de Dios (1993), “A propósito de nuestra lengua”, *I Tchatchipen* (2), p. 41-64.
- (1993), “Gramática Gitana 1”, *I Tchatchipen* (2), p. 41-64.
- (1993), “La recuperación del romano-kaló. La lengua gitana”, *I Tchatchipen* (2), p. 35-40.
- (1993), “Gramática Gitana 2”, *I Tchatchipen* (3), pp. 46-63.
- (1993), “Gramática Gitana 3”, *I Tchatchipen* (4), pp. 44-63.
- (1994), “Gramática Gitana 4”, *I Tchatchipen* (8), pp. 54-62.
- (1995), “Gramática Gitana 5”, *I Tchatchipen* (9), pp. 44-53.
- (1995), “Gramática Gitana 6”, *I Tchatchipen* (10), pp. 44-53.
- (1995), “Gramática Gitana 7”, *I Tchatchipen* (12), pp. 44-50.

Sobre el caló

- ÁLVAREZ AMIEVA, Andrés (2015), “Lenguas en peligro de extinción: el caso del caló”, *Revista de Folkllore* (402), pp. 56-62.
- ANDERSSON, Pierre (2016), *Actitudes hacia la variedad caló. Un estudio sociolingüístico de adolescentes andaluces (Tesis doctoral)*, Suecia, Göteborgs Universitet.
- CLAVERÍA, Carlos (1953), “Nuevas notas sobre los gitanismos del español”, *Boletín de la Real Academia Española*, pp. 73-93.
- GAMELLA, Juan Francisco *et alii* (2011), “La agonía de una lengua. Lo que queda del caló en el habla de los gitanos. Parte I. Métodos, fuentes y resultados generales”, *Gazeta de Antropología* (27,2), Universidad de Granada.
- JIMÉNEZ GONZÁLEZ, Nicolás (2009), “¿El romanó, el caló, el romanó-kaló o el gitañol? Cincuenta y tres notas sociolingüísticas en torno a los gitanos españoles”, *Anales de Historia Contemporánea* (25), pp. 149-161.
- ROMÁN FERNÁNDEZ, Mercedes (1995), *Aportación a los estudios sobre el caló en*

España, Valencia, Universidad de Valencia.

(2012), “La agonía de una lengua. Lo que queda del caló en el habla de los gitanos. Parte II. Un modelo de niveles de competencia y formas de aprendizaje. Voces y campos semánticos más conocidos”, *Gazeta de Antropología* (28,1), Universidad de Granada.

Sobre cuestiones lingüísticas generales

ALCÓN SOLER, Eva (2002), *Bases lingüísticas y metodológicas para la enseñanza de la lengua inglesa*, Universidad Jaume I, Castellón.

CASARES, Julio (1950), *Introducción a la lexicografía española*, Madrid, C.S.I.C.

ECO, Umberto (1976), *Signo*, Barcelona, Labor.

GADAMER, Hans-Georg, “Hombre y lenguaje”, *Verdad y Método* (2), Salamanca, 1994, pp. 145-152.

GARATEA GRAU, Carlos (2005), *El problema del cambio lingüístico en Ramón Menéndez Pidal. El individuo, las tradiciones y la historia*, Tübingen, Imprint Langewiesen.

GARCÍA-MEDALL, Joaquín (2008): “El insulto desde la pragmática intercultural”, en A. Álvarez Tejedor, coord., *Lengua viva. Estudios ofrecidos a César Hernández Alonso*, Valladolid, Universidad de Valladolid-Diputación de Valladolid, pp. 667-680.

GARDNER, R. C. y LAMBERT, W. E. (1972), *Attitudes and Motivation in Second-Language Learning*, Rowley (Mass.), Newbury House.

HALLIDAY, M. A. K. (1979), *El lenguaje como semiótica social*, México, Fondo de Cultura Económica.

HERNÁNDEZ SACRISTÁN, Carlos (1997), *Lenguaje y emigración*, Universidad de Valencia, Valencia.

HUMBOLDT, A. (1990): *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*, Barcelona, Anthropos.

LAKOFF, G. y JOHNSON, M. (1986), *Metáforas de la vida cotidiana*, Madrid, Cátedra.

SANZ ALONSO, Beatriz (2017), *El discurso marinero*, Valladolid, Difácil.

(2003), “El lenguaje de lo sobrenatural”, *Cuadernos del CEMyR (11)*, Universidad de la Laguna.