

Víctimas y redentores: la reciprocidad absurda entre los gitanos y el poder

DAVID LAGUNAS ARIAS

Cada vez más son los antropólogos que trabajan en la red de servicios sociales y asistenciales. Y desde su posición de relativo poder en el sistema institucional ejercen de todo, menos de antropólogos. No conozco a ninguno de ellos que haya estado realizando un trabajo de campo con los gitanos durante un periodo de tiempo significativo. Algunos se declaran gitanólogos porque han leído alguna cosa de los maestros de la disciplina, otros se declaran asistentes sociales, y en privado, reconocen ser licenciados en antropología, y otros colocados en el funcionariado del aparato político-institucional, ya no se sabe que son, ejercen de adjuntos o consejeros, como sacerdotes encargados de desvelar los misterios de la gitanología.

No podía ser de otra manera. ¿En qué institución si no podría hacerlo? La salida natural parece ser el aparato socioasistencial. Porque, hoy en día, aventurarse a realizar investigaciones etnográficas sobre gitanos, sigue siendo una travesía en el desierto. Es así como muchos antropólogos abandonan y desisten de concluir sus estudios, a falta de soporte institucional, moral y financiero, mientras los que continúan han de resguardarse al abrigo de quién puede pagarle un sueldo.

Una situación idéntica a ésta es la que viví durante el 1997, cuando estuve trabajando como profesor de inserción sociolaboral para el Ayuntamiento de San Adrián en el Programa Horizon para gitanos del barrio de La Mina. La realización de este trabajo no era consecuencia de un interés vocacional, aunque me unían relaciones sentimentales a los gitanos del barrio, con algunos de los cuales mantenía un contacto intermitente y ciertamente etnográfico, sino que era idéntico al que podría tener si el trabajo fuera de repartidor de pizzas o de camarero los fines de semana: conseguir un sueldo para poder seguir financiando mi trabajo de campo en otra comunidad gitana.

Mi posición en el engranaje del aparato socioasistencial era la de un observador privilegiado respecto a la relación gitano-payo y comunidad gitana-administración pública, pero también sometido a los requerimientos de los gestores del Programa, conscientes de que mi formación podía serle útil para intentar conocer a los gitanos para cambiarlos. El componente básico para la aplicación del programa era el que la antropología aplicada se marca como premisa: un diagnóstico e identificación de los problemas de la comunidad (gitana) a partir de un conocimiento interno de la misma, acompañado, si es posible, por la receta prescrita para resolver “el problema” o “la problemática (gitana)”¹.

El problema, como veremos, era que el diagnóstico y la receta, a pesar de las buenas intenciones, eran desacertados, y quizás toda la filosofía subyacente que animaba a realizar programas de formación para gitanos.

EL CONTEXTO

El barrio de La Mina de San Adrián de Besós está considerado como el prototipo de la marginalidad². Fue creado a principios de los 70 a partir de barrios marginales de Barcelona ciudad. Ser habitante de La Mina es hoy un estigma, ya que inmediatamente se asocia el nombre de La Mina con personas indeseables, delincuentes, narcotraficantes, rateros, etc. Popularmente, se cree que en el barrio de La Mina viven sólo gitanos, cuando la presencia de esta población representa, sin datos estadísticos dado el elevado índice de ilegales (no censados) en el barrio, alrededor del 35% del total.

De forma periódica, en el barrio se venían realizando diferentes cursos ocupacionales (lampistería, pintura, albañilería, confección, restauración de muebles, etc.) becados por las administraciones estatal o autonómica, con una duración variable, de seis meses a un año, en los que una proporción significativa de los alumnos eran gitanos.

El Programa Horizon se basaba en la idea de que era posible desarrollar la “inserción” laboral del colectivo gitano partiendo de sus propias costumbres y tradiciones (?). La “transnacionalidad”, dimensión fundamental de los proyectos Horizon, consistía en crear una red a nivel europeo para unificar las políticas sociales³. Partía así de un supuesto erróneo: que las políticas implementadas para una comunidad de gitanos podía ser aplicable y generalizable a otras comunidades. Esta falacia era consecuencia de la aplicación indiscriminada de la ideología de los agentes sociales que trabajan con una comunidad gitana particular hacía el resto, presumiendo una semejanza a nivel de organización política, social y económica. Desde la administración se suponía que las características de los gitanos⁴ europeos eran similares y de-

¹ Términos recurrentes en el lenguaje del aparato socioasistencial que no pocos gitanólogos han hecho suyo. Para un acercamiento a las bases de ambos conceptos ver KAPROW (1991).

² Según las definiciones al uso, “constituye una zona económicamente deprimida y con obstáculos serios para el desarrollo como la falta de enraizamiento de la población adulta, que conduce a la despersonalización y a la inhibición respecto a los problemas de la comunidad, o, la amenaza para la juventud del paro y la drogodependencia.” (Familia i Benestar Social, 1988:17).

³ Jornadas Europeas de los Programas Horizon para la Promoción de la Etnia Gitana (1994).

⁴ Utilizo gitanos siendo consciente de la carga etnocéntrica del término ya que es una clasificación externa a los grupos. En Europa no hay gitanos, hay “Calós”, “Rom”, “Romnichel”, “Ludar”, “Manush”, etc. Pero creo que sirve para entendernos.

mandaban una actuación similar, ya fueran Gitanos, Roms, Manuches o Viajeros⁵. El mito de los gitanos como comunidad homogénea sigue vigente, y el no reconocimiento de su diversidad interna constituye uno de los errores base de la percepción paya. Si hay algo que caracteriza a los gitanos europeos es, precisamente, la imposibilidad de individualizar un sólo rasgo común a todos ellos⁶.

El Programa no hacía si no reproducir los viejos programas ocupacionales “puente” empleados con otras comunidades chabolistas de Barcelona, como por ejemplo, el asentamiento de La Perona. Muchas de las actitudes que yo percibía entre los alumnos eran idénticas a las que se producían en los talleres ocupacionales de La Perona: falta de respeto al monitor, desinterés, falta de iniciativa, ausencia de hábitos de cooperación fuera del ámbito familiar, recelo ante las normas, etc. (Sabater, 1986:127).

El incentivo para que los gitanos acudieran a los cursos era el económico. La beca, conceptualizada como una ayuda al aprendizaje por parte de la administración, desde el contexto cultural gitano constituía, en cambio, un sueldo. Los gitanos no se planteaban los cursos como un aprendizaje sino como un trabajo. Cuando un alumno faltaba a clase y llamabas a su casa, podías escuchar a la madre: “hoy Juan no vendrá a ‘trabajar’ porque está enfermo”.

Este fenómeno era el indicador de una relación payo-gitano subyacente: la apropiación de los gitanos del mundo de los payos, de su reinterpretación y adecuación a su contexto cultural. La ruptura con la ética del capitalismo, basada en las relaciones de proletarización-domesticación, no necesariamente provoca el rechazo de los instrumentos que vehiculan una ideología externa con voluntad impositiva, sino su apropiación a partir de unas premisas ideológicas propias. De este modo, si los cursos eran, desde el punto de vista de la administración, instrumentos para la inserción social, desde el punto de vista del actor, eran un medio para conseguir ingresos económicos.

Lo que la administración local realizaba no era si no aplicarse a un nuevo intento asimilacionista. Porque los cursos eran el reflejo de la ideología dominante. Al igual que la escuela en el siglo XX ha estado al servicio de la industrialización, creando hombres y mujeres “adecuados”, obedeciendo acríticamente, manteniendo el orden, sometándose a la evaluación de personas dotadas de autoridad, trabajando para recibir recompensas extrínsecas (Adarra, 1993), los cursos no hacían si no reproducir esta ideología externa a los gitanos, disfrazados con la justificación de la solidaridad social, y con un componente salvífico⁷ indudable.

Desde el ámbito político, la administración, e incluso, el propio alcalde⁸, proponían soluciones a través de cooperativas de trabajos artesanales o de

⁵ Término éste necesariamente problemático ya que al ser una clasificación externa (impuesta) con pretensión totalizadora no respeta las categorías internas a los grupos. El problema doble: por un lado, adolece de los mismos defectos que el término “Gitano” que designa un grupo particular –los gitanos ibéricos– pero también se extiende a la totalidad, y por otro lado, existen grupos que no se reconocen como “viajeros” como los Rom Kalderash de la periferia de París (Williams, 1991:87). Para una ampliación acerca de las clasificaciones externas y nativas ver WILLIAMS, 1984.

⁶ Ver PIASERE (1995:3-38).

⁷ Un magnífico análisis crítico sobre este aspecto es el de ANTA (1994).

⁸ MESEGUER (1984). En este sentido, la experiencia demuestra que el cooperativismo gitano sólo puede funcionar con la participación de no gitanos como gestores.

otro tipo autogestionadas⁹, pero sin explicar el cómo. En la práctica, la operatividad del cooperativismo queda en duda desde el punto de vista que se intenta establecer una relación de trabajo a partir de un elemento, la cooperación, que se desarrolla en el ámbito de cada familia y parentela cercana, no en el de la totalidad social. Cuanto más se alejan los lazos familiares del núcleo central menos vínculos de solidaridad existen.

No era de extrañar, pues, que políticos, al unísono con pedagogos, trabajadores sociales, religiosos, etc., compartan la misma ideología asimiliacionista que de forma dual, parte de una concepción mítica de los gitanos, como pueblo anclado en tradiciones ancestrales, y de una fe ciega en su redención futura. De ahí que, como detentadores de una posición de dominación simbólica legitimada, y con un conocimiento sesgado del mundo gitano, cualquiera se lanzara a proponer soluciones sobre un supuesto “problema gitano”.

RESISTIR A LA PROLETARIZACIÓN

Los cursos formativos servían para ir entrenando a los gitanos en un modelo cultural payo. Los destinatarios de los cursos, en principio, eran gitanos que se suponía “incapaces” para encontrar un puesto de trabajo normalizado. Pero, en la práctica, estos gitanos trabajaban.

Los hombres trabajaban, mayoritariamente, como vendedores ambulantes en mercados, de forma legal o ilegal, como asalariados en ocupaciones de bajo estatus o en trabajos de temporada como la recogida de fruta.

Las mujeres trabajaban conjuntamente con su marido o su familia en el mercado ambulante, como temporera, o vendiendo flores, ajos, ropa interior, etc., de forma legal o ilegal, especialmente en torno a los mercados municipales y los de ambulantes.

En el barrio, muchas de las familias con pocos recursos recurren a los subsidios como el PIRMI de la Generalitat, una renta mensual que les obliga a realizar una serie de actividades como la lectura, trabajos manuales, búsqueda de empleo, etc. Otras familias se dedican a ocupaciones ilegales como el narcotráfico, contrabando de oro, compra-venta de objetos robados, etc.

Respecto al trabajo manual, estos gitanos acudían a él cuando no tenían a mano otras posibilidades¹⁰, solía ser coyuntural y temporal. Con lo ganado podían estar un tiempo relajando sus actividades. El contacto continuado con un payo en un lugar de trabajo se consideraba inapropiado, o dicho en otros términos, contaminante, pues suponía traspasar los límites simbólicos. Estar proletarizado implicaba estar en contacto permanente con un universo cultural ajeno. Para las mujeres, la posibilidad todavía se estrechaba más, dado que la sociedad gitana controla la sexualidad de sus mujeres, ya que en ellas se basa el honor de los hombres.

El trabajo asalariado dependiente del payo, tradicionalmente ha sido concebido como una amenaza a la independencia del gitano pues le imponía unos principios (horario, puntualidad, continuidad, etc.) ajenos a su estilo de vida pluriocupacional y discontinuo. La proletarización significa para ellos la

⁹ Ayuntamiento de Barcelona (1984).

¹⁰ Una contribución interesante es la de SAN ROMÁN (1980).

pérdida de su tiempo de ocio¹¹, no estrictamente productivo, tan importante para el desarrollo de su vida social. En general, aquellos empleos que obliguen a un contacto estrecho con los payos no están bien vistos, y aquellos que realizan un trabajo proletarizado de forma continuada se dice que son payos. El código económico de los gitanos es opuesto al código económico de los payos.

Su modelo cognitivo, pensado para la oralidad, chocaba frontalmente con el que la administración imponía, el modelo de escritura. Esto no significa que esté de acuerdo en que los gitanos cocontinúen siendo analfabetos, sino lo que pongo de relieve es que ambos sistemas son cognitivamente diferenciados, y ahí están los resultados del fracaso en la escolarización de niños gitanos. No obedece a ninguna incapacidad mental innata ni a que su coeficiente intelectual esté por debajo de la media, aunque la administración así lo piensa, si no al choque de dos modelos cognitivos opuestos. El modelo de la escritura no es un modelo neutro ya que toda técnica de comunicación refleja un modo de pensar¹², y era cierto que la oralidad era la que encajaba mejor en mis clases.

Lo relevante era tenerlos durante cinco horas en un espacio-escuela cerrado. Con esto se estaba imponiendo un modelo implícito de disciplina-ción-fijación espacial lo cual chocaba de lleno con la movilidad propia de los gitanos. Como señala Houseman (1994:13) la idea de circulación, en forma de circuitos estacionales, rutas ancestrales, peregrinajes, actividades de subsistencia que hacen “circular” cosas (recuperación, la chine¹³, roles de intermediarios, los intercambios de mujeres, de animales, de palabras, etc.), ocupa un lugar central en sus representaciones y experiencias, y por tanto, aparece como un aspecto constitutivo de las identidades gitanas.

El Horizon y los otros cursos formativos, expresión de una “aculturación planificada”¹⁴, pretendían que los gitanos abandonasen sus ocupaciones de vendedores ambulantes. De hecho, en varias ciudades de Catalunya, los ayuntamientos están cediendo a las presiones de los comerciantes para eliminar la venta ambulante en las calles, de tal forma que se tiende a alejarlos de los núcleos urbanos hacia la periferia.

Sin embargo, los gitanos se encargaban de gestionar esa aculturación, apropiándose de los recursos sin desestructurar su estilo de vida. Esta evitación de la proletarización, corría paralela a la evitación de otras instituciones “socializantes” como la escuela. Incluso, podía identificarse una nueva categoría social de individuos, los “curseros”, aquellos que repetían curso, año tras año, que acumulaban diplomas que, en algunas ocasiones, ni se molestaban en recoger, y que habían hecho del cursillismo una fuente de ingresos.

¹¹ PIASERE (1985:145) señala cómo entre los Roma eslovenos, el trabajo asalariado bajo la dependencia del payo se piensa como un verdadero robo, una acción depredadora que les provoca estragos.

¹² “La escritura cambia literalmente la visión del mundo de un pueblo, modificando la estructura de los procesos cognitivos y también perceptivos” (PIASERE,1991:170).

¹³ La “chine” es para FORMOSO (1989:241-242) un habitus generado a partir de un principio práctico: evitar toda privación, lo cual se refleja en el proceso de socialización del niño y se interrelaciona con las actividades económicas que requieren el arte de solicitar (venta ambulante, recuperación de chatarra, mendicidad, lectura de manos, compra venta de coches y pisos, etc.).

¹⁴ Ver LIÉGEOIS (1988:214).

La administración local contribuía, además, a fomentar la idea de la necesidad apremiante de atender a la población gitana¹⁵ en otras instituciones (el Estado, la Generalitat, el Fondo Social Europeo). Así la administración local reforzaba las proyecciones fantasmáticas sobre los gitanos, de forma que, el objetivo real no era insertar a los gitanos laboralmente¹⁶ sino la autorreproducción del sistema burocrático. El éxito político se medía por el número de cursos que llegaban cada año a los servicios de promoción económica y social.

Por tanto, se creaba un estado de opinión institucional en el que lo prioritario era resarcir la deuda histórica¹⁷ para con los gitanos, mediante el trasvase de recursos, disfrazado de eficacia social (la integración). Como señala Roosens (1989:159), la circulación de bienes materiales u otras formas de pago tiene una vertiente expresiva y otra instrumental. En el primer caso se trata de retornar o donar a los grupos con los que se cree tener una asignatura pendiente una serie de bienes materiales, para reconocer y honrar la dignidad del grupo minoritario, pero también para rehabilitarlos, ejerciendo una “discriminación positiva” hacia ellos, en pos de la igualdad de oportunidades. En un caso es la redención, en otros la prevención.

Además, se conseguían beneficios sociales:

Primero, de cara a la opinión pública, se perseguía la rentabilidad electoral, ya que se mostraba cómo se preocupaban los políticos de ayudar a los gitanos, pero no sólo a ellos porque el programa también estaba abierto a no gitanos, lo cual, hacía borrar las sospechas de ser una administración demasiado partidista por la causa gitana, motivo de celos para las clases pobres payas.

Segundo, en la relación gitano-administración, ninguna parte cuestionaba a la otra. A los gitanos sólo les interesaba que la beca se la ingresaran puntualmente cada mes y cumplieran con su obligación con los mínimos exigibles, mientras que la administración estaba más pendiente de la reproducción del sistema que de la efectividad de las acciones formativas.

Tercero, las prescriptivas llamadas a los *mass media* para difundir el desarrollo del curso, a la par que se rentabilizaban políticamente contribuían a dar una imagen positiva del colectivo empeñado en huir de su marginación.

La economía de esos gitanos se basa en fuentes eclécticas: la asistencia social, un empleo asalariado coyuntural, hacer de temporero, la venta ambulante o los que se dedicaban, permanente u ocasionalmente, a negocios ilegales. Los gitanos han desarrollado una habilidad especial para insertarse en los espacios que la burocracia administrativa, local, autonómica y estatal, dejaba abiertos. La relación con los payos, ya sea a través del mercado ambulante, la droga, los objetos robados, las ayudas familiares o los programas becados, se basan en la premisa de la “extracción” de dinero, mientras que el

¹⁵ Ese es el sentido de aquello que se repite en los textos como “la problemática gitana”.

¹⁶ KAPROW (1991:25) señala que si en el pasado el objetivo del Estado era convertir a los gitanos en buenos cristianos, actualmente, la justificación para alcanzar la solidaridad social y la integración es la *reinserción social*. En la nota 44, añade que *reinserción social* es una expresión común usada para los toxicodependientes.

¹⁷ En España no existe un sentimiento de culpa comparable al genocidio nazi, quizás es un sentimiento más pedestre, ligado a la vieja, y cada vez más hueca, percepción de la Guardia Civil como elemento represivo.

ideal entre gitanos, habitualmente, entre familia, se basa en la cooperación (Sutherland, 1986:89).

NEOCACIQUISMO GITANO

Los gitanos del barrio tenían una Asociación Cultural que constituía un grupo de presión sobre la administración local. Las asociaciones gitanas fueron en origen un invento payo, fomentado desde las organizaciones de base cristianas. El modelo asociativo payo es ajeno a las formas de organización social gitana. La implicación de las asociaciones en la resolución de los problemas de empleo, vivienda, sanidad, escolarización, regularización de documentos, etc., ha sido desigual. Exceptuando las Asociaciones más organizadas, más participativas y que realizan programas más estructurales, el resto están en una situación o bien de inactividad o explotando subvenciones para su mantenimiento. Las irregularidades han sido muy frecuentes. Un líder gitano señalaba:

“Hemos de reconocer que el nivel asociativo de esta población es muy precario, débil, maleable, con una escasa participación e irregularidades internas. No obstante, hay asociaciones fuertes consolidadas, con un equipo de profesionales a su servicio y con un volumen de actividad importante, pero el porcentaje de estos es pequeño en relación a las legalmente constituidas”. (Torres, 1994:31-32)

Esto, significa reproducir el caciquismo de antaño con una apariencia de legalidad. Pero el nepotismo y el amiguismo no es nada extraño a nuestra cultura, y para algunos, es un rasgo estructural a las sociedades mediterráneas¹⁸. Una antropóloga gitana dice al respecto:

“(..) Las actividades de lucha que había que tomar han acabado en una venta al mejor postor político para recibir subvenciones. En lugar de tener un papel cohesionador, han acabado desligando la base social”. (Giménez, 1996)

La asociación gitana del barrio procuraba dar una imagen unitaria del colectivo gitano, haciendo referencia a los oficios “ancestrales” tales como la artesanía de la madera, la forja, etc., cuya realidad era más virtual que objetiva. La imagen del gitano-artesano era un símbolo poderoso para conseguir programas ocupacionales para el barrio. Pero en realidad, ni todos los gitanos sabían hacer cestería ni forja ni todos los gitanos eran excelentes restauradores de muebles.

En realidad, lo que los gitanos estaban poniendo en juego era una estrategia típica de los procesos de etnicidad y de autoafirmación étnica, en que los actores se representaban a sí mismos con una imagen distorsionada a fin de conseguir beneficios simbólicos o económicos. Así se construye una identidad étnica sustancial y esencialista, a la medida de los intereses payos, pues estos toleran mal la ambigüedad. Además, había una diferencia entre reivin-

¹⁸ Ver KAPROW (1978).

dicar en términos de clase social que hacerlo en términos de grupo étnico. Evidentemente, ésta última comportaba mayores beneficios.

La maestría de los gitanos en gestionar su aculturación consistía en la astucia social de presentarse ante la administración como sujetos deseosos de un cambio social. Fingir que querían integrarse les había reportado beneficios hasta ese momento. Participar en los cursos aparecía a ojos de los payos como un cuestionamiento de su cultura (no proletaria), cuando en realidad era una estrategia para la reproducción doméstica. El gitano luchaba por su familia, por su supervivencia, dentro del sistema de los payos, aunque desenvolviéndose según su propia ideología.

Después de varios siglos de intentos asimiladores, los gitanos han desarrollado una capacidad extraordinaria de observación del payo. Los cursos no hacían si no reforzar la voracidad¹⁹ de estos gitanos, acostumbrados a pedir mucho a cambio de poco en el interior de su familia desde la infancia²⁰. Es así como la administración había suplantado los papeles familiares que el gitano percibe desde su infancia convirtiéndose en metáfora del maternalismo familiar y/o comunitario.

Kaprow (1991:17) explica de forma convincente cómo los servicios sociales en España han tomado el puesto de la política persecutoria, ya que los contenidos de los programas son similares a las reglas contra las clases peligrosas de antaño. La ideología encubierta de los programas era la de que los gitanos “cambiasen”, dejaran sus ocupaciones y se dedicaran al trabajo asalariado. La finalidad era que aprendieran un oficio, “capacitarles”, discurso que venía realizándose desde la primera pragmática contra ellos de 1499, en la que se pretendía sedentarizarles, lo que implícitamente les llevaba al trabajo asalariado.

Como afirma Kaprow (1991:27) los gitanos ya no son romantizados como el noble salvaje o, denigrados, como el sucio salvaje. Ahora son víctimas desdichadas que necesitan ayuda. Por eso la benevolencia ha sustituido a la fuerza.

Los gitanos, en la historia reciente, han generado una respuesta ambivalente²¹ por parte del mundo payo que les rodea: por un lado, comprensión y solidaridad, de ahí, la labor de Cáritas a mediados de este siglo, sustituida progresivamente por el Secretariado Gitano y, posteriormente, por las propias Asociaciones Gitanas; por otro, rechazo y discriminación, palpable en el barómetro racista de este país

Quizás, de lo que se trataría, como señala Liégeois (1987:189-231), es de prestar una ayuda técnica en lugar de una ayuda social. Pero ello supone definir si es necesaria, de qué tipo y cómo se va a aplicar.

¹⁹ SAN ROMÁN (1976) señalaba que la actitud devoradora del gitano tiende a desaparecer cuando la relación contractual con el payo se estabiliza, es decir, no se afirma la identidad.

²⁰ Ver FORMOSO (1989).

²¹ KAPROW (1991) señala que esa mezcla de “amor y temor” se refleja en la ambigüedad y contradicciones de los servicios sociales: por un lado, los gitanos han de cambiar y capacitarse para un oficio, por el otro, hay que preservar su cultura y su tradición.

¿SUICIDIO INTELECTUAL?

Para los antropólogos, los gitanos han resultado ser un objeto de estudio casi inaccesible. Son muy pocos los que realizan trabajo etnográfico sistemático con ellos. Por tanto, cualquiera situado en los contornos del mundo gitano puede interpretar el mundo gitano según las ideas y conceptos establecidos veinte años atrás por los fundadores de la gitanología en España, difundidas y vulgarizadas en todo tipo de publicaciones científicas y pseudo-científicas²².

Los trabajadores sociales, educadores, religiosos, pedagogos, etc., situados en el contorno del mundo gitano, parecen ser especialmente críticos con los antropólogos. La diferencia estriba en que ellos se presentan como benefactores, salvadores, para una víctima, el gitano, que necesita de su ayuda. Los antropólogos, dicen, vamos demasiado más allá de los límites morales del conocimiento. Dormimos, comemos, trabajamos, hablamos, peleamos, en una palabra, convivimos con los gitanos. Para eso estamos legitimados, ya que representamos a la “ciencia”, pero los gitanos que estudiamos son indiferentes a nuestro discurso, y lo que más les preocupa es que podamos desvelar sus secretos²³.

Las dudas que sugiere la práctica antropológica, y en concreto la antropología aplicada, pueden ser expresadas tal como Piasere (1991:150) sugiere a través del ejemplo de Frank Hamilton Cushing, un antropólogo de finales del XIX, que estudió a los Hopi y que en un momento dado decidió no divulgar más información y conocimiento sobre ellos, sabedor de que podían ser instrumentalizados para colonizarlos de manera más efectiva.

Los antropólogos no somos neutros. Compartimos con otros especialistas la capacidad de distorsión de su cultura. Pero el problema radica en que, siendo personas *non gratas*, tanto para los líderes gitanos, que nos ven como amenaza para su estrategia de cerrazón defensiva, así como para políticos, asistentes sociales, sociólogos, historiadores, pedagogos, etc., por nuestra insistencia en presentar la cultura gitana como no homogénea y no residual, el problema está, creo, en que nuestro trabajo puede ser instrumentalizado para someter a los gitanos a un control más efectivo. ¿Significa eso que debemos renunciar al trabajo de campo y nos dejemos cautivar por la teoría, exclusivamente? No lo creo. Los gitanos no son espectadores pasivos y poseen sus propios recursos de escape y resistencia a los embates de una presión aculturativa. Además, ellos también “construyen” al antropólogo, le guían, le dominan, le engañan. La diferencia entre sujeto y objeto se desvanece.

BIBLIOGRAFIA

- ADARRA, Colectivo Pedagógico, 1993, XII Jornadas de Enseñantes con Gitanos. Bilbao.
 ANTA FÉLEZ, José Luis, 1994, *Donde la pobreza es Marginación. Un análisis entre Gitanos*. Barcelona: Humanidades.

²² PIASERE (1991:152) demuestra cómo las teorías de segunda mano en los estudios gitanológicos no solamente se autorreproducen sino que se perpetúan y perduran tenazmente.

²³ Uno de los símbolos identitarios más refractarios a ser revelados es el dialecto caló, teniendo en cuenta su funcionalidad para evitar la intromisión del payo en ciertos contextos comunicativos.

- AYUNTAMIENTO de Barcelona, 1984, *Experiencias de Intervención de Ayuntamientos y Organismos Locales en la Creación de Empleo: ¿Qué es Pucanó Caló?* en CEUMT, 72, 3: 46-48. Barcelona.
- FAMILIA I BIENESTAR SOCIAL (fundació). 1988. *Barri de la Mina. Proposta de Treball Comunitari*. Barcelona, Llar del Llibre.
- FORMOSO, Bernard. 1989. *Education-Production-Identité: Le Cas d'une Communauté Tsigane du Sud de la France* en WILLIAMS, Patrick (comp.), *Tsiganes: Identité, Evolution: Actes du Colloque pour le Trentième Anniversaire des Etudes Tsiganes*. Paris, Syros Alternatives.
- GIMÉNEZ ADELANTADO, Ana, 1996, en *Dossier: Gitanos. Un Poble a la Deriva* en El Temps, nº 607. Edicions del País Valencià, Valencia.
- HOSUSEMAN, Michael, 1994, *Etude des Tsiganes et Questions d'Anthropologie* en Etudes Tsiganes, 2.
- JORNADAS EUROPEAS DE LOS PROGRAMAS HORIZÓN PAR ALA PROMOCIÓN DE LA ETNIA GITANA en Acobá Caló, 2. Barcelona, Federación de Asociaciones Gitanas de Cataluña.
- KAPROW, Miriam Lee, 1978, *Divided we Stand: A Study of Discord among Spanish Gypsies*. Columbia University. PH. D.
- 1991, *L'Addomesticamento dei Gitanos e delle altre Classi Pericolose* en La Ricerca Folklorica 22:17-35.
- LIEGEOIS, Jean Pierre, 1988, *Los Gitanos*. México D.F., Fondo de Cultura Económica.
- MESEGUER MATEO, Antoni, 1984, *Experiencias de Intervención de Ayuntamientos y Organismos Locales en la Creación de Empleo. San Adrián del Besós: La Problemática de la Venta Ambulante* en CEUMT, nº 72, 3:45-46. Barcelona.
- PIASERE, Leonardo, 1985, *Mare Roma: Catégories Humaines et Structure Sociale. Une contribution à l'Ethnologie Tsigane*, Paris, Etudes et Documents Balkaniques et Méditerranéens.
- 1991, *Popoli della Discariche. Saggi di Antropologia Zingara*. Roma, CISU.
- 1995, *Introduzione* en *Comunità Girovaghe, Comunità Zingara*. Nápoles, Liguori.
- SABATER, Miguel, 1986, *En Busca de Soluciones: La Experiencia de La Perona* en SAN ROMÁN, Teresa (comp.) *Entre la Marginación y el Racismo. Reflexiones sobre la Vida de los Gitanos*. Alianza Universidad. Madrid.
- SAN ROMÁN, Teresa, 1976, *Los Dos Mundos del Gitano* en Expresiones actuales de la cultura del pueblo. Centro de estudios Sociales del Valle de los Caídos. Madrid.
- 1980, *Los Gitanos en el Mundo del Trabajo* en Revista de Documentación Social, 41.
- SUTHERLAND, Anne. *Gypsies. The Hidden Americans*. Illinois, Waveland Press.
- TORRES FERNÁNDEZ, Antonio. 1994. *El Movimiento Asociativo Gitano* en 1 Tchatchipén, 6. Barcelona, Instituto Romanó.
- WILLIAMS, Patrick, 1984, *Marriage Tsigane: Une Cérémonie de Fiançailles chez les Rom de Paris*. Paris, L'Harmattan.
- 1991, *Le Miracle et la Nécessité: A Propos du Développement du Pentecôtisme chez les Tsiganes* en Archives de Sciences Sociales des Religions, 73:81-98.