



Título: La participación de los jóvenes gitanos. Una perspectiva antropológica.

Autor: Koen Peeters Grietens

Fecha: 01/01/2002

Número: 1304

1304

La participación de los jóvenes gitanos.

Una perspectiva antropológica.

Koen Peeters Grietens

Barcelona, febrero 2002

Índice

Introducción:

1. La participación como derecho	8
1.1. Lungo Drom o el largo camino: la historia de los <i>rroma</i>	9
1.2. La cultura y lengua de los <i>rroma</i>	17
1.2.1. Rasgos estructurales de los gitanos como pueblo	17
1.2.2. La cultura y organización social de la población gitana en las grandes ciudades	24
1.2.3. La lengua de los gitanos españoles	26
1.3. Los derechos de las minorías étnicas y la participación	33
1.3.1. Los gitanos como minoría étnica	33
1.3.2. Los derechos de las minorías étnicas	44
1.3.3. Desarrollo comunitario y proceso socio-organizativo	64
2. La edad como criterio de organización social	79
2.1 La organización de la edad	80
2.2 Procesos de socialización y de transmisión cultural	84
2.3 La organización de la edad y la socialización entre los gitanos	87
2.3.1. La infancia y la socialización	87
2.3.2. La mocedad	91
2.3.3. Gitanos y gitanas: la edad adulta	95
2.3.4. Los viejos	95
2.4. Cultura juvenil y jóvenes gitanos	97
3. La participación de los jóvenes gitanos	116
3.1. La participación en espacios gitanos	116
3.2. La participación en relación con la sociedad mayoritaria	122
3.2.1. Proyectos no comunitarios ni participativos en su planteamiento	122
3.2.2. La xenofobia e identidades opuestas	130
3.2.3. Valores no compartidos	132
3.2.4. La organización social de los gitanos	133
3.2.5. El manejo del espacio	138
3.3. La participación a nivel local	145
Conclusión	151
Bibliografía	

Introducción

Las naciones contemporáneas se caracterizan cada día más por la convivencia de diferentes grupos étnicos. De hecho, una sociedad que no se compone de más de un grupo étnico ha sido siempre una excepción y no la norma. Esta situación de convivencia multicultural evidencia que la comprensión de las relaciones interétnicas y la diversidad cultural es uno de los mayores retos morales a los que hoy día nos enfrentamos. El problema surge del hecho de que una organización política democrática, en sí mismo, no explicita como asegurar los derechos de las minorías étnicas ni como incluirlas en los procesos políticos y sociales del país. Para asegurar una convivencia multicultural igualitaria i justa, se ha de entender el fenómeno de la diversidad cultural y lo que implica pertenecer a un determinado grupo étnico para la construcción de la identidad de estas minorías y su relación con la sociedad mayoritaria.

Este trabajo pretende contribuir al proceso de inclusión y participación, desde una perspectiva multicultural, de la juventud gitana de Barcelona y su área metropolitana.

En una etapa previa al inicio de la investigación se planteó como objetivo investigar las claves de la participación o falta de ella de los jóvenes gitanos en programas diseñados especialmente para ellos. Sin embargo, durante la investigación se hizo evidente que la idea de la *participación*, entendida de este modo, resultaba insuficiente y parcial en cuanto que entendida exclusivamente según los criterios de la sociedad mayor. Se hizo necesario revisar el propio concepto de la participación y su contenido y adaptarlo a un contexto multicultural. Además, resultó que se debía estudiar a *los jóvenes gitanos* tanto en su condición de jóvenes, como de gitanos por lo que se planteó la necesidad de reflexionar sobre la participación a varios niveles, lo que queda reflejado en este trabajo en tres temas que se interrelacionan constantemente con el de la participación y que serán los tres grandes apartados del texto: (1) el derecho de las minorías étnicas a participar activamente en todas las fases del desarrollo de su propio proyecto de futuro, (2) la categoría de edad de juventud y su contenido desde una perspectiva multicultural y (3) la inclusión y asistencia de los jóvenes gitanos a programas diseñados para ellos, tanto desde entidades gitanas como de la sociedad mayoritaria.

En el primer gran apartado *La participación como derecho (1.)* se estudia la participación como el derecho a estar involucrado en su propio desarrollo y proyectos, y se hace una aproximación al pueblo gitano con sus características específicas como minoría étnica (1.1.y 1.2.).

En *participación y minorías étnicas (1.3)*, se revisan los derechos de las minorías (1.3.1.y 1.3.2.) y la exclusión de éstas de su propio proyecto de futuro. Por último, se revisa críticamente el espacio legal y político existente para una participación gitana y las consecuencias para su *desarrollo comunitario y proceso socio-organizativo (1.3.2.)*.

El segundo apartado, *la edad como criterio de organización social* investiga la *organización de la edad como principio de organización social (2.1.)* y los *procesos de socialización y transmisión cultural (2.2.)* de la población gitana y el punto (2.3.) *cultura juvenil y jóvenes gitanos* se centra más en la categoría de edad de la juventud.

El tercer apartado, se centra en *la participación de los jóvenes gitanos (3)*, *dentro de espacios gitanos (3.1.)* y en *interrelación con la sociedad mayoritaria (3.2.)*. Aquí se señalan varios factores que inciden en la participación o falta de ella entre los jóvenes gitanos y se dan posibilidades para dinamizar su participación.

En relación con estos temas centrales, se tratan otros, implícitos en todo el texto y necesarios para una comprensión global de la participación, entre otros, la necesidad de cuestionar las preconcepciones en las que se basan nuestras percepciones e interpretaciones acerca de las diferencias culturales y la responsabilidad de la sociedad mayoritaria en cuanto a los derechos de las minorías y la revalorización de ciertos aspectos de sus culturas.

En cuanto a metodología, este trabajo se planteó, en cierta medida, como comparativo con otras situaciones, experiencias y proyectos similares en otras culturas, países y continentes para enriquecerlo. Estos ejemplos proceden, en parte, de bibliografía complementaria pero dentro de lo posible se han tomado de experiencias personales y de estos de compañeros profesionales que trabajan en situaciones de interculturalidad y/o otras experiencias socio-organizativas de pueblos minoritarios.

Este estudio cuenta, por otra parte, con una revisión bibliográfica de los siguientes temas: las teorías antropológicas y sociológicas de la organización de la edad y de la juventud; la organización sociocultural de la etnia gitana y de sus jóvenes; la

filosofía política multicultural en relación con minorías étnicas, la participación comunitaria y ciudadana y el proceso socio-organizativo gitano.

Al mismo tiempo, se estableció contacto directo con el colectivo gitano y se inició el trabajo de campo. El diseño técnico para la recogida de los datos consistió en la selección de informantes a partir de agrupaciones informales de amigos, formales de parientes y asociaciones, situando de esta manera múltiples puntos cero donde iniciar cadenas de relaciones óptimas para su viabilidad respecto a las variables fundamentales en una franja de edad entre 16 y 29 años (sexo, clase social, el tipo étnico, nivel de integración cívica, procedencia y nivel educativo). Otro eje fundamental fue el conocimiento y la experiencia del colectivo que trabaja e interactúa con los jóvenes gitanos y que incide en el diseño de políticas y la aplicación de las mismas. A través de ello identificamos la relación que los jóvenes tienen con las instituciones y las recomendaciones que, desde su experiencia, posibilitarían una dinámica y interacción más horizontales. La recogida de datos, más abierta al inicio, más pautada y susceptible de codificación al final, que se basó en una observación participante continuada a través de la interacción con los jóvenes gitanos en asociaciones, el *culto*, espacios de ocio o el barrio, se fue progresivamente combinando con otras técnicas: entrevistas abiertas para orientar la investigación y reconstruir continuamente el marco teórico y entrevistas dirigidas. Por último y después de una revisión de la información obtenida, se analizaron los resultados para la elaboración del informe final.

En este momento el texto en su actual forma y contenido será revisado por varios jóvenes gitanos y profesionales, para incorporar sus observaciones y, por otra parte, se organiza un grupo de debate orientado entre los propios jóvenes en la técnica habitual de análisis de grupos.

Por último, no creo que existan soluciones uniformes para todas las situaciones y problemáticas y no se pretende darlas, tan sólo apuntar una serie de factores, algunos socio-culturales y otros socio-organizativos, que están directamente involucrados en los procesos de participación de los jóvenes gitanos, operen o no en cada caso y momento en concreto pero son variables que hay que conocer y se necesita una reflexión sobre ellas.

En general, el trabajo es crítico con el funcionamiento de los proyectos en los que se supone que participan gitanos, jóvenes y adultos, pero me gustaría destacar que en medio de la desolación que a veces se encuentra, está el trabajo y esfuerzo constantes

de ciertas personas que ponen en ella lo mejor de sí mismas. En realidad este trabajo es suyo, fue hecho por estas personas gitanas o payas que me prestaron su cooperación, información y experiencia.

Nota como introducción a una eventual publicación:

En caso de publicación, este texto será presentado a varios profesionales gitanos y no gitanos que colaboraron, para contar, de nuevo, con su opinión. Se incluirán artículos escritos exclusivamente para esta publicación para complementar los temas abordados. A partir de estas aportaciones, se podrán incorporar nuevos elementos en el texto original. Colaborarán para este fin Carmen Méndez (Asociación Secretariado General Gitano, Grupo de Investigación de Relaciones Interétnicas y Marginación Social), Pedro Aguilera (Asociación Secretariado General Gitano), Jesús Salinas (Asociaciones de Enseñantes con Gitanos) y Teresa San Román (Catedrática de la UAB).

En este texto no se ha dado los datos personales de los informantes para darles la oportunidad, tras la lectura de este texto, de corroborar su contenido y sus conclusiones e introducir eventuales cambios.

1. La participación como derecho

Una de las principales cuestiones que se plantearon durante el estudio fue la necesidad de incorporar este primer apartado que considera la participación de los jóvenes gitanos *como el derecho a participar*, al mismo tiempo, en su condición de joven y de ciudadano español perteneciente a una minoría étnica. Entendemos la participación, en este ámbito, como:

'una forma consciente de intervención social que le permite al ciudadano y a las comunidades reconocerse como actores que tienen la oportunidad de identificarse a partir de intereses, expectativas y demandas comunes y que están en capacidad de traducirlas en formas de actuación individual [participación ciudadana] o colectiva [participación social y comunitaria] con autonomía frente a otros actores sociales y políticos'¹.

Para entender la participación de los jóvenes gitanos, ante todo, hay que conocer la minoría étnica de la que estamos hablando, su proceso histórico como pueblo y su cultura y, más concretamente, aquellas características relacionadas, directa o indirectamente, con la participación.

La participación social, en relación con minorías étnicas, debe entenderse como un proceso de interacción constante entre una población minoritaria y la sociedad mayoritaria que posee una capacidad muy superior de fijar las condiciones de la relación entre ambas y de dotar de significado el contenido cultural y la identidad de la minoría, quizás incluso en mayor medida que ella misma. Esta desigualdad de poder implica, entre otras cosas, que es a la cultura mayoritaria a la que corresponde la responsabilidad de organizar la participación en términos justos. Es ella que establece que los términos en los que se representa a la sociedad minoritaria, su reconocimiento como etnia y el respeto a su cultura, así como su representación y participación en las instituciones, sin que ésta implique, para los jóvenes gitanos, moverse en un ambiente desconocido, o peor, donde se les desconoce. La participación implica confianza en e identificación con un modelo de sociedad creíble y dispuesta a compartir con otra cultura la formación de un proyecto de futuro conjunto en el que esta minoría tiene voz

¹ Sandoval, 1997: 15

y voto. Si desde la sociedad mayoritaria que tiene el poder económico, político y jurídico no se puede garantizar una interacción justa, es difícil exigir una dinamización de la participación, en este caso de los jóvenes gitanos. La primera pregunta sería entonces, ¿se han dado? y ¿se dan estas condiciones?.

1.1. Lungo drom o el largo camino: la historia de los *rroma*.

Yo no sé qué tristeza o qué alegría me producen estas aves errantes a quienes amparan el sol y la luna y el cielo y las estrellas y los árboles. Tristeza de irse a todas horas. Alegría de renovar el horizonte a cada que los pájaros cantan el alba. Alegría de no pesar sobre la tierra más de lo que pesa una yerba' (Bogotá, Colombia, 1913²)

A principios del siglo quince, la minoría étnica a la que nos referimos en España como *gitanos* y que también es denominada *rroma*³ por sus miembros, cruzan los Pirineos e inician sus recorridos por la Península⁴. Entran y viajan en pequeños grupos relativamente autónomos, de decenas a más de un centenar de personas, que siguen los mismos caminos con determinados intervalos de tiempo y que acampan juntos durante varios días antes de volver a dispersarse. Eran grupos endogámicos e itinerantes con una lengua propia, y que seguramente hablaban fluidamente otras lenguas europeas, como, por ejemplo, el griego. Y, a pesar de lo que se esperaba, llegaron para quedarse.

El primer grupo hace su llegada en Barcelona el 9 de junio de 1447:

'Lo dia present entraren en la present ciutat un Duch e un Comte ab gran multitud d'*Egiptians* o boemians, get trista e de mala farga e methiense molt en devinar algunes ventures a las gens'⁵.

Los *egipcianos* llegan a la Península por tierra y por mar después de un largo recorrido por Europa, donde también son frecuentes las referencias a Egipto o Egipto Menor (una región en la actual Grecia) y se les empieza a llamar *egipcios*: [*e*]gitanos en

² *Tic-Tac*, Bogotá, Mayo de 1913, en: Gamboa, Gómez y Paternina, 2000

³ Los gitanos como pueblo se autodenominan *rroma*. Los '*gitanos españoles*' se refieren a sí mismos como *Kale* (m., *Kalo*; f., *kali*; pl., *kale*). Para la ortografía de los nombres propios de los pueblos se usarán minúsculas al inicio de la palabra, como es habitual en castellano, entonces *gitanos* y no *Gitanos*, o el pueblo *rrom* o *kale* y no *Rrom* o *Calé*. En segundo lugar se usará la ortografía estandarizada, aprobada por el IV Congreso Mundial Gitano en Varsovia, mayo de 1990 y expuesta en Kurtiade, 1994. Esta ortografía usa, entre otros, la doble erre en *rrom* por tratarse de otro sonido que la erre simple y *kale* con 'k' y no con 'c'; no se escribe el acento cuando este cae en la última sílaba de la palabra ya que esto es una característica propia del *rromani* (léase, por ejemplo, *rromani* como /rromani/, *rroma* como /tromá/, *kale* como /kalé/). La palabra *rrom* tiene su forma plural en '-a', *rroma*.

⁴ Hay varias obras sobre la cultura de los *rroma* en general y los gitanos en España en concreto, por este motivo me limitaré a dar los aspectos más importantes de su cultura en relación con la participación y sus derechos como minoría étnica. Para bibliografía sobre los gitanos en general: Fraser, 1992 y Liégois, 1987. Sobre la cultura de los gitanos españoles se destaca la obra de San Román.

castellano, [e]gitanos en catalán, *ijito* en vasco, [e]Gitans en francés, [e]Gypsy en inglés, en griego [E]gyptos, ‘en albaniano *jevg, Magjup*; en macedonio *Gjupci*, –incluso uno de los nombres húngaros para los gitanos es *Fáraó nép*, “pueblo del Faraón”⁶. En España, dicen ser procedentes de Egipto Menor y el documento más antiguo relacionado con ellos es un salvoconducto del 12 de enero 1425, válido por tres meses, que fue otorgado en Zaragoza por Alfonso V de Aragón a Don Juan de ‘Egipto Menor’. Llegan como peregrinos en posesión de salvoconductos otorgados por los nobles europeos. Su procedencia, tanto como su aspecto, era desconocida y asombrosa. Con el tiempo las descripciones cambian y dejan de hablar ‘de viajeros sin más destino que el propio camino que recorrer, sino más bien de grupos que siguen itinerarios y rutas concretas, con paradas precisas y reiteradas para comprar, vender, producir artesanías, criar y domar. (...) [Un] tipo de itinerancia [que] se vincula muchas veces a un domicilio, una residencia de referencia a la que siempre se vuelve; aunque no siempre es así, lo va siendo más y más con el paso de las décadas y los siglos’ (...). [Se] produce una cierta territorialización de los espacios, una cierta distribución de áreas de recursos *ad hoc* entre grupos de parientes’⁷. Estas mismas estrategias de grupos de parientes que se juntan y dispersan todavía se puede observar hoy día entre *rroma* itinerantes o semi-itinerantes en algunos países⁸.

No sería hasta el siglo XVIII cuando se estableció su verdadero origen; hasta entonces su historia es un misterio. Los motivos de la salida de su territorio original, de su viaje y la organización social temprana de los *rroma*, en gran parte, lo siguen siendo. Según Fraser⁹, se plantean dos conjeturas sobre su organización social original: la primera posibilidad reflejaría un modelo de organización social hindú como lo encontramos en su región de origen situada en una zona de la antigua India que ahora sería Pakistán. La segunda conjetura es que los que no se asentaron representaban un modelo social con ciertas características similares a otros grupos de *itinerantes*. En el primer caso, un rasgo, antes y ahora, de la sociedad hindú es la organización en sub-castas étnicas o *jatis* que se basan en la división y especialización del trabajo, a menudo combinado con la itinerancia. Otras características de los *jati* son la endogamia y una

⁵ López, A. en: Sánchez Ortega, 1986: 20-21

⁶ Hancock, 1995: 17

⁷ San Román, 1997: 15

⁸ Por ejemplo, Ecuador y Colombia. Información obtenida en trabajo de campo en Ecuador y Colombia entre 06-2000 y 01-2001.

ideología de polución y pureza rígida, encontradas también hoy en día entre varios grupos de *rroma*.

En cuanto a la itinerancia de los *rroma*, ésta es quizás la diferencia cultural que más peso ha tenido. En Asia y el Oriente Medio, el modo de vida itinerante de los gitanos no causaba gran sorpresa ya que existen evidencias de la existencia de grupos con características similares desde el periodo védico temprano (2500-600 a.C.). El Rig Veda, el libro sagrado más antiguo de los hindúes (1000-700 a. C.), ya contiene referencias a un número de comerciantes, artesanos, acróbatas profesionales, adivinadores, músicos, bailarines, juglares y encantadores de serpientes especializados e itinerantes¹⁰. También en el resto de Asia son frecuentes las referencias a este tipo de grupos. Miremos, por ejemplo, esta historia recogida por el poeta persa Firdusi en el siglo once en el *Libro de los Reyes*:

Diez mil músicos 'luri' fueron cedidos hacia el año 420 a. C. por el rey Sankal de Canogia a su yerno Bahram Gur. El episodio ocurrió al final de la vida del rey, cuando no tenía otro deseo que buscar la felicidad de sus súbditos. Primero intentó mejorar su situación a través de una política tolerante en materia de impuestos, pero cuando comprobó que esto solo servía para difundir la inmoralidad pensó en otros medios.

Más tarde escribió una carta a cada mobed, y con el propósito de mejorar la condición de los pobres, les preguntó: '¿quiénes, en cada lugar pueden vivir sin fatigas y quiénes son pobres y carentes de riquezas?'. La respuesta que recibió fue la siguiente: 'Vemos que la prosperidad es general y de todas partes se elevan continuas bendiciones. Los pobres, sin embargo, se lamentan de su infortunio y se quejan del rey, pues los ricos, coronados de flores, beben vino al son de las músicas, mientras menosprecian a los hombres pobres que, como nosotros, beben sin música ni flores.' Parece que el rey se rió mucho al ver esta respuesta y envió a buscar a diez mil luris, expertos tañedores de laúd, que pudieran distraer el ocio de sus súbditos, dándoles cierto 'tono'. Repartió un buey y un asno a cada uno de los luris y mandó que les entregaran diez mil cargas de trigo que debían emplear para la siembra. Pero los luris se comieron el trigo y los bueyes, volviendo al cabo de un año ante el rey con rostros macilentos. El rey les dijo: 'No debisteis derrochar las semillas, el trigo tierno y la cosecha. Ahora os quedan vuestros asnos, cargádos con vuestras cosas, preparad los instrumentos musicales y ponedles cuerdas de seda.' Los luris fueron, por tanto, expulsados a causa de su holgazanería. El relato termina así: 'Todavía hoy los luris, de acuerdo con las palabras justas del rey, andan por el

⁹ Fraser, 1992: 42

¹⁰ Misra, 1994: 234

mundo ganándose la vida, compartiendo el albergue con perros y lobos, siempre dispuestos a robar en los caminos día y noche.¹¹

Esta historia, para algunos investigadores claramente mítica, es una de las más tempranas referencias a una población de la que se pensó que pudiera haber sido gitana pero que seguramente no lo era¹². Se trata más bien de uno de los grupos de itinerantes que comparten rasgos culturales con los *rroma* o gitanos, como la posesión de una lengua propia e incomprensible, una estrategia de subsistencia que consiste, generalmente, en la combinación de la endogamia, a nivel social, con la movilidad espacial y el comercio de bienes y servicios con la población sedentaria mayoritaria, a nivel económico, junto con la alternancia de opciones laborales y una comprensión práctica del medio sociocultural, económico y político de la sociedad de la que dependen para su subsistencia. Este tipo de grupos de nómadas endogámicos, étnica y culturalmente diferentes a las sociedades con la que interaccionan, se suelen denominar *nómadas no pastorales* o *itinerantes*; en inglés, *peripathetics* o *peripathetic nomads*¹³. Estos grupos de itinerantes, que no son *gitanos* o *rroma*, existen en casi todo el mundo, especialmente en Asia; entre ellos los *jat* y los *sheik mohammadi* de Afganistán, los *hwach ò chaein* de Corea, los *nyamakala* entre los *bambara*, y los *nyeenyBe* entre los *fula* del África Occidental y los *humli-khyampa* de Nepal¹⁴.

En el caso de tratarse de una población itinerante en su origen, la subsistencia de los *rroma* se relacionaría directamente con varios factores socio-económicos como el tipo de bienes que pueden vender o los servicios que pueden ofrecer, teniendo en cuenta que serán bienes o servicios que no constituyen una demanda constante por su especialización o por ser poco comunes ya éstos seguramente serán proveídos de manera permanente por un productor o especialista local.

Los motivos de la emigración de los *rroma* de la antigua India son desconocidos pero entre ellos podrían barajarse el desequilibrio producido por alguno de estos

¹¹ *Libro de los Reyes*, (traducido por Jules Mohl, VI, 1877), en: Sánchez Ortega, 1986: 15.

¹² Según Kenrick (1998) sí se trata de grupos de *rroma*, para la mayoría de investigadores, sin embargo, esta teoría parece poco probable, véase, por ejemplo, Fraser (1992) y Sánchez Ortega (1986).

¹³ Con la denominación *itinerantes*, me refiero a grupos que también son llamados *nómadas no pastorales* o en inglés, *peripathetic nomads* y que se definen como 'spatially mobile groups who are largely nonprimary producers or extractors and whose principal economic resource is other people' (Roa: 1987, 1). Según el Oxford English Dictionary (1998), la palabra *peripathetic* en inglés se refiere a algo o alguien 'que trabaja en más de un centro.

¹⁴ Bibliografía sobre grupos itinerantes desde una perspectiva multicultural: Rao, 1987 y 1996; y Misra, 1994. Sobre grupos nómadas en la India: Misra y Malhorta, 1982

factores de subsistencia, como un desequilibrio demográfico o la fluctuación en la demanda y oferta de sus bienes o servicios tradicionales. Otras posibilidades serían guerras en su región de origen o incorporación forzosa como profesionales a un ejército movilizad. Roa¹⁵ se inclina hacia la idea de que son eventos desastrosos o la presión de grupos sedentarios o nómadas pastorales los que empujan a este tipo de poblaciones a emigrar. Según Casimir¹⁶, esta hipótesis se confirmaría en muchas de las leyendas de poblaciones itinerantes en las que hablan de sí mismos como víctimas de desastres resultado de maldiciones o como consecuencia de su comportamiento transgresor. Un posible ejemplo, en el caso de los *rroma* sería la historia, común en el Este de Europa (especialmente Macedonia y Rumania) sobre su dispersión por el mundo por una maldición a su pueblo por haber forjado, para salvar su vida, los clavos usados para crucificar a Cristo¹⁷.

Cuando llegan los *rroma* a Europa, ya se había conocido en el antiguo continente comunidades móviles de artesanos, vendedores o artistas durante siglos¹⁸, algunas de ellas endogámicas como los *travellers* de Inglaterra, los *woonwagenbewoners* de Bélgica y Holanda y, en España, los *quinquis*. En el siglo XV el pueblo *rrom* se añade a esta lista¹⁹. Históricamente, a este tipo de comunidades, se les

¹⁵ Roa, 1987: 22

¹⁶ Casimir, 1987

¹⁷ Fonseca, 1996: 90-92

¹⁸ Véase, por ejemplo: Arnold, 1980; Gunda, 1981; Irsigler y Lassotta, 1984.

¹⁹ Valdría la pena investigar las diferencias entre estos otros grupos de itinerantes y su relación con la sociedad mayoritaria en diferentes momentos históricos para ayudar a aclarar la historia de los *rroma* y la manera en que se construye su interacción con la sociedad mayoritaria española. Podría dilucidar si había trabajos y posiciones sociales reservadas para los gitanos en su condición, tanto de inmigrantes (pensemos en las ocupaciones reservadas para los "sin papeles" en el siglo XXI) como de itinerantes, por la presencia de otros grupos de itinerantes. Es interesante ver que, a pesar del menosprecio hacia los gitanos, sí se les atribuye poderes especiales en otros ámbitos, especialmente en la esfera artística y sobrenatural. Ya en referencias históricas muy tempranas los gitanos se dedican a leer la mano, posiblemente porque ya practicaban la adivinación en su región de origen o porque su itinerancia y el contacto diverso con otras poblaciones, al igual que los *griots* africanos o los *ballenateros* colombianos, les hace aptos para traer noticias de fuera o entender mejor ciertas situaciones locales por tener una perspectiva geográfica y social más amplia. Otra posibilidad que podría explicar este hecho sería que entran en el nicho económico ocupado por otros grupos de itinerantes. A pesar de estos motivos, hay que considerar característico de los gitanos, incluso hoy, el tener varias y múltiples estrategias de supervivencia y de combinaciones de trabajo. La adopción de una estrategia determinada puede ser el resultado de que se les tenía reservada esta posición dentro de la sociedad: como vienen de fuera y son considerados como 'salvajes' se 'espera' que sirvan para lo sobrenatural y no para, por ejemplo, ser sirvientes domésticos. La atribución de poderes especiales es común entre grupos de itinerantes, así las mujeres *inadan* actúan como intermediarios entre los *tuareg* y su mundo espiritual (Casajus, 1987), los *sarwa* del África del Sur son considerados unos salvajes pero poderosos curanderos y hacedores de lluvia (Bollig, 1987). Una cita breve, en la página 71, de una entrevista a un hombre de etnia gitana que trabaja en el desarrollo de su barrio ilustra como, también hoy, se les 'encasilla' en actividades para las que sirven, *a priori*, y otras en las que no se les admite.

solía denominar indiscriminadamente con términos muy inexactos e incluso erróneos como ‘nómadas’, ‘gitanos’, ‘vagabundos’ y ‘granujas’. Ya en la cita de la llegada de los *rroma* a Barcelona se dice que se trata de una ‘multitud d’Egiptians o boemians’. Esta a misma inexactitud -y menosprecio- se refleja en la legislación de los países europeos de la época: tomemos como ejemplo, por ser muy ilustrativo, las leyes inglesas²⁰ en las que en 1530 se prohíbe la entrada de ‘Egipcianos’ a Inglaterra. Más tarde, la ley se extiende para incluir ‘falsos Egipcianos’, es decir personas que vivían y se desplazaban como los [e]gitanos. *La Ley sobre los Pobres*, del año 1562, declara *granujas y vagabundos* a ‘todos los caldereros que andan por los caminos ... y a todas las personas que, no siendo criminales, andan por los caminos y pretenden ser Egipcianos o que andan en el Hábito, Forma o Atavía de los falsos Egipcianos’. De la misma forma, las leyes siguen refiriéndose a ‘quienes no se reformaran de su modo de vida de *granujas*’ (*Ley de Vagos*, 1598), ‘personas indecentes y peligrosos que carecen de modo de vida’ (*Orden el Consejo del Estado*, 1656), o ‘*vagabundos* sin lugar de residencia legal’ (en 1713)²¹. Es importante resaltar esta indiscriminación de criterios. Se cruzan, sin problema, dos categorías sociales, una, la de pertenencia a un grupo étnico (egipcianos) y otra, atributos o calificaciones sociales (vagos, vagabundos, granujas).

Es signo de los tiempos que corren, en aquel entonces y hoy día, tanto la fascinación por los gitanos como las agresiones contra ellos. Es necesario insistir en esta *relatividad* de los criterios de exclusión y las actitudes hacia los gitanos. Ésta se muestra a través de la comparación con otros grupos de itinerantes en otras culturas. Así, por ejemplo, los itinerantes coreanos que se especializaron en trabajar la madera son menospreciados por la sociedad mayor porque la ideología budista condena este tipo de trabajo²². De la misma manera, el Islam menosprecia a sus itinerantes por ser donantes de sangre, músicos profesionales o artesanos que trabaja el cuero ya que son profesiones que van contra los buenos modales de la sociedad²³; en la India de los Brahmanes, las ocupaciones de muchos grupos de nómadas no pastorales son consideradas, incluso hoy en día, como impuras²⁴. Mientras que en la sociedad española es perfectamente ‘normal’ y aceptable ser músico o artesano trabajando cuero y madera, sí se muestra menosprecio hacia ciertos trabajos tradicionales de los gitanos, como la venta ambulante y el

²⁰ Sillers, 1999

²¹ Sillers, 1999: 92

²² Nemeth, 1987

²³ Rao, 1987

²⁴ Rau 1957; Misra y Malhorta, 1982

chatarreo. Estos ejemplos sirven para cuestionar nuestras propias preconcepciones en cuanto a este menosprecio o ciertos prejuicios con la que la ideología moral de la sociedad mayoritaria. Un ejemplo irónico de ello es una demanda de expulsión general en Bavaria en el año 1456 presentado ante el Duque de la región por el médico Johann Hartlieb, autor de un libro de quiromancia, quien insiste en la expulsión general y urgente de los gitanos por ‘falta de método científico leyendo la palma de la mano’²⁵.

Una vez llegados los gitanos a España, se pueden distinguir en su historia de contacto, a nivel muy general, tres periodos²⁶. El primero, es un *Periodo de acogida o de aceptación* que dura hasta 1499. Generalmente se acepta que, durante esta fase, la presencia de los gitanos no se consideraba problemática porque se pensaba que su permanencia era temporal²⁷.

Aún siendo esto cierto, hay otro factor, quizás igual de importante, que es el pensamiento indiscriminado y homogeneizante –al que ya me referí– de la población mayoritaria, que indudablemente, con el tiempo, moviliza la xenofobia contra ellos. Sobre decir que en todos los colectivos humanos hay personas honestas y otras no tanto, por los motivos que sean. La gran diferencia está en que mientras estos pertenezcan a una población mayoritaria, son neutras en cuanto a su etnia, su cultura y su fenotipo, mientras que en el caso de pertenecer a una minoría desconocida, estas personas estigmatizan a los demás, porque su criterio de identificación llegará a ser su etnia y no su condición social. Es decir: si por los campos de la Edad Media, de cada tantos grupos hubo uno con gitanos ladrones, que seguramente los hubo, casi automáticamente el siguiente en pasar sería considerado ladrón incluso aunque no tuviera nada que ver con el primero, o ni supiera de su existencia y esta sucesión de asociaciones se dinamiza con el tiempo²⁸. Hay muchos ejemplos históricos sobre este preconcepto. En muchas ocasiones no era necesario probar delito ninguno en caso de que el inculpado fuera gitano, ya que esto ya era bastante motivo para afirmar su culpabilidad. Nótese, en estos

²⁵ Fraser, 1992: 88

²⁶ Otros investigadores, que trabajan la historia más detalladamente distinguen cuatro (Sánchez Ortega, 1986) o cinco periodos (San Román, 1997). Estos cinco periodos corresponderían a un primer periodo pacífico hasta 1499. El segundo, de 1499-1633, se caracteriza con la amenaza de la expulsión, ésta se elimina en el tercer periodo de 1633-1749. El cuarto de 1749-1783 se centra en la asimilación forzosa de los gitanos y el último, de 1783 en adelante, por una asimilación indirecta.

²⁷ Véase, por ejemplo, San Román, 1997: 5

²⁸ ‘Estereotipos generalmente se definen como generalizaciones relativamente fijas y simplificadas para con cierto tipo de personas. En la práctica, suelen enfocar características negativas o desfavorables’ (Jones and Colman, 1999: 843).

ejemplos, que estamos hablando del aparato judicial, del que se espera que imparta justicia²⁹:

‘No era ni es menester probar delito alguno ... sino sólo que constara, como consta que es gitano, porque eo ipso se prueba muy bastante, que es ladrón famoso ... Y así aunque delicto no se presume ... El modo de vida, y estado de esta gente perdida, es tal que en opinión de todos (y nadie se engaña en ello) siempre se tiene por facinerosa y latrocinante’ (extracto de un informe jurídico; Salamanca, 1643)³⁰.

‘Sólo la fama de estos hombres, es bastante razón en que se afianza la prueba de no deber gozar de inmunidad’ (alcalde mayor de Guadalajara; 1734)³¹.

‘Es verdad señor que no podemos nosotros con certeza imputarles robo alguno; pero es voz común qe muchísimas cavallerías qe han faltado pr estos lugares y estas dehesas, las han hurtado ellos’ (condena de varios párrocos de la serranía de Avila, 1775)³².

El segundo periodo en la historia de los gitanos en España, del cual datan estas citas, es el *de persecución* (o también asimilación coercitiva), que empieza en 1499 y termina en 1783. En este tiempo se editan 250 providencias formales contra ellos.

El tercer periodo, que empieza con la abolición de las pragmáticas contra los gitanos y que sigue hasta hoy, podría llamarse *de igualdad de derechos pero desigualdad de hecho*.

²⁹ Artículo 6 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos cita: ‘Todo ser humano tiene derecho, en todas partes, al reconocimiento de su personalidad jurídica’. Artículo 12: ‘Nadie será objeto de injerencias arbitrarias en su vida privada, su familia, su domicilio o su correspondencia, ni de ataques a su honra o a su reputación. Toda persona tiene derecho a la protección de la ley contra tales injerencias o ataques’.

³⁰ Presencia Gitana, 1991: 10

³¹ Presencia Gitana, 1991: 10

³² Presencia Gitana, 1991: 11

1.2. La cultura y lengua de los *rroma*

1.2.1. Rasgos estructurales de los gitanos como pueblo

En la actualidad, el nombre genérico de *gitanos* se refiere al pueblo *rrom*, que ha llegado a dispersarse por casi todo el mundo en diferentes grupos que tienen unos procesos históricos muy distintos entre sí y una lengua, o parte de ella, que, en ocasiones, es mutuamente incomprensible pero, que, a la vez, comparten un territorio común de origen ancestral y parte de un proceso histórico como grupos itinerantes dispersos³³. Por la gran heterogeneidad que existe entre ellos y la diversidad de su cultura, según Fraser³⁴, sólo se encuentran dos elementos culturales concretos comunes a todos los gitanos y que posiblemente datan de antes de su llegada a Europa. Estos serían el miedo a la presencia de espíritus de los muertos (*mulo* en *rromani*) y el miedo a la contaminación y los tabúes relacionados con ella 'que sirve para expresar y reforzar una frontera étnica y para delinear una división fundamental entre gitano y *gadžo* [*o payo*]',³⁵. A pesar de encontrarse pocos elementos concretos en común entre los diferentes grupos de gitanos, sí se pueden distinguir elementos estructurales, características que parecen ser universales y que son imprescindibles para el tema de este trabajo. El pueblo gitano es un pueblo *transterritorial*, con una *identidad difusa*, un *poder político acéfalo* y *no transversal a los grupos de parientes* que se caracteriza, además, por una invisibilidad tradicional ante las administraciones y que, por último, usa unas *estrategias económicas* que consisten de pluriocupacionalidad, según las posibilidades de cada lugar y momento.

1. Una minoría étnica transterritorial:

Como ya se mencionó en la parte histórica, un aspecto fundamental para la organización social del pueblo gitano, es el hecho de que se trata de *una cultura*

³³ Hay varias obras sobre la cultura de los *rroma* en general y los gitanos en España en concreto, por este motivo me limitaré a dar los aspectos más importantes de su cultura en relación con la participación y sus derechos como minoría étnica. Para bibliografía sobre los gitanos en general: Fraser, A. (1992) y Liégois, 1987. Sobre la cultura de los gitanos españoles se destaca la obra de San Román.

³⁴ Fraser, 1992

minoritaria transterritorial, una minoría étnica que, en todos los casos, vive en una situación de interculturalidad en estrecha relación constante y continua con otro pueblo mayoritario. Esta interrelación tiene como consecuencia directa que su cultura se forma y evoluciona adoptando ciertos elementos culturales de esta sociedad mientras que rechaza otros y crea nuevos en este el proceso. En el caso de los *kale* o gitanos españoles, la lengua sería un buen ejemplo de la aceptación –impuesta, en este caso- de parte de la cultura española y la regulación sexual, por un lado, o el relegar a los mayores a instituciones fuera de la familia, por otro, serían rasgos culturales que no han sido adoptados por ellos.

2. Una identidad difusa

La historia de los *rroma* y las etnografías contemporáneas también muestran una clara *identidad difusa* debido a la diversidad de criterios de asociación y disociación en sus procesos que consolidan su contenido cultural y su identidad. Los motivos de disociación son múltiples. En primer lugar destaca su evolución histórica. Los *rroma* llegaron a Europa en varias olas de migración desde su región de origen. La primera ola, alrededor del siglo 10, lleva gitanos por Asia y África (los *lom* y *dom*) y Europa (*rrom*). Entre ellos, se encuentran los grupos auto-denominados como *sinto* (plural: *sinti*) originarios del río Sindh en Pakistán, una población que actualmente habita sobre todo zonas del centro de Europa; los *manuš* (pl. *manuš* o *manuša*) que significa ‘hombre’ o ‘ser humano’ en *rromani* -la lengua de los *rroma*- y que viven básicamente en Francia; y la población *kalo* (pl. *kale*) española. La palabra *kalo*, de origen indo-aria, significa ‘negro’ en *rromani*. Según de Gila-Kochanowski³⁶, ‘el hecho de nombrarse Rom bastaba a menudo para ser entregado a la Inquisición en España, por lo que los Roma empezaron a nombrarse Kale por oposición a los visigodos rubios’. La denominación *rrom*, que significa ‘esposo’, hace referencia a los grupos itinerantes que se dispersan por el mundo en las nuevas olas de migración desde el Este de Europa en la segunda

³⁵ Fraser, 1992: 244. La traducción es mía. La palabra *gadžo* (f. *gadži*; pl. *gadže* / *gadža*) o, entre los *kale*, *payo* (f. *paya*; pl. *payos* / *payas*) y, en ocasiones, *gachó* (f. *gachí* y pl. *gaché*), se usa para referirse a personas no gitanas.

³⁶ de Gila-Kochanowski, 1994: 25. No tengo otras referencias para contrastar esta información.

mitad del siglo XIX. A la vez, es ésta la denominación adoptada para referirse al pueblo gitano en conjunto³⁷.

Esta identidad difusa y los criterios de inclusión y exclusión en uno u otro grupo lleva a que ciertos de ellos no se reconozcan entre sí como gitanos o como verdaderos gitanos y que no se consideren a ciertos rasgos culturales como 'gitanos'. Para ciertos *rroma* del Este de Europa, los *kale* no son gitanos, incluso otro *rrom* de la misma región pero con diferente modo de vida o variante del *rromani* no es un *rrom* 'čačes' o 'verdadero', y viceversa. Lo mismo puede ocurrir entre diferentes comunidades en España. Un ejemplo de esto lo cuenta el gitano Antonio Mairena, cantaor de flamenco conservador con preferencia para los cantes más tradicionales del *cante jondo*. Cuando el artista actuó en Castuera, Badajoz, se quedó perplejo cuando después de cantar sus cantes más 'gitanos' para placer a la población gitana del lugar, éstos se le acercaron para decirle que dejara de cantar estas 'canciones payas' y que ahora les cantara algo para ellos³⁸.

Conocer esta variedad de cultura e identidad interna es fundamental a la hora de entender a la población gitana. Entre los mismos gitanos *kale*, por ejemplo a nivel de Barcelona, se reconoce una variedad colectiva interna por *origen familiar* que construye relaciones de inclusión para dentro y de exclusión para con otros grupos. Así, se habla de gitanos catalanes, gitanos béticos, gitanos andaluces, extremeños, castellanos y cafeletes³⁹:

Los gitanos *béticos*, o *andaluces*:

'Muchos de ellos han vivido en asentamientos permanentes desde varias generaciones atrás: son los gitanos *caseros*. Tienen estos frecuentemente ocupaciones como fotografía ambulante, limpiabotas, camareros, cocheros de calesa, herreros, tratantes de caballerías y bailaores, tocaores y cantaores de flamenco. En general, creo, que se puede decir que los gitanos caseros andaluces, tienen ocupaciones que son reconocidas como "respetables" por los otros españoles. Frente a ellos están los gitanos *canasteros*, errantes o recientemente asentados. Muchos gitanos

³⁷ Para distinguir ambas, hablaré de *los rroma* para referirme a los gitanos en general y de *los rroma del Este de Europa*, cuando me refiero a los primeros.

³⁸ Mitchell, 1994: 105

³⁹ Sigo literalmente la clasificación de San Román, 1976: 60-62. Hay que tomar en cuenta que la obra data de los años setenta y que ciertos aspectos han cambiado, especialmente las ocupaciones tradicionales. Aun así me parecen válidas estas descripciones, de hace una generación, para mostrar las diferencias culturales internas y de identidad de los varios grupos de gitanos.

béticos son instruidos, y cuando están afincados, permanentemente asentados, en tierras de Andalucía suelen vivir en pueblos y ciudades conviviendo con otros españoles. Todos ellos hablan castellano.⁴⁰

Los gitanos *catalanes*:

‘Han estado viviendo en la región de Cataluña por tanto tiempo como pueden recordar, su lengua es el catalán. Muchos de ellos han estado residiendo en Cataluña, asentados de forma estable y permanente durante tres generaciones o más. Es frecuente que tengan negocios propios (tales como antigüedades, comercios, la representación de ciertas marcas comerciales, etc.). Los payos y los mismos gitanos creen que los *catalanes* y los *béticos* son los grupos de gitanos mejor integrados a la forma de vida paya, los más instruidos y ocupados en tareas reconocidas. La relación entre *catalanes* y *béticos* suele ser buena pero normalmente no contraen matrimonio entre ellos. Hoy en día quedan ya muy pocos nómadas entre los gitanos *catalanes*. La mayoría de los sedentarios son instruidos. Tienen un nivel económico de vida relativamente alto. Viven en el interior de las ciudades y pueblos de forma similar a los demás españoles, aunque suelen ocupar solamente ciertos barrios y calles, a veces en exclusiva’⁴¹.

Los gitanos *castellanos* y *extremeños*:

‘aunque existen diferencias, pueden agruparse en un solo tipo. Su lengua es el castellano. Parece que existe una proporción mayor de nómadas entre ellos que entre catalanes y béticos. Se pueden encontrar en las regiones de Cataluña y Andalucía, pero habitan principalmente en distintos puntos del resto del territorio español. Normalmente no se relacionan con los *béticos* y aun menos con los *catalanes*. Desde hace unos veinte años aproximadamente, la mayoría de los gitanos *castellanos* y *extremeños* han vivido en asentamientos permanentes (algunos aun están fijando su domicilio hoy en día [1976]). Son pocos que tienen un trabajo fijo y reconocido. De entre estos últimos podemos encontrar ocupaciones tales como peones de la construcción, cargadores de barcos y camiones, y algunos hombres y mujeres jóvenes que trabajan en fábricas, en su mayoría como obreros no especializados. Pero especialmente los ya maduros, no tienen un empleo fijo. Se suelen ocupar en cosas como la busca o recogida de papeles, ropa vieja, chatarra, etc., la venta ambulante y compra-venta de objetos de segunda mano. Suelen vivir en los suburbios cuando residen en las ciudades. La mayoría de ellos son analfabetos.’⁴²

Los gitanos *cafeletes*:

⁴⁰ San Román, 1997: 60

⁴¹ San Román, 1997: 60-61

⁴² San Román, 1997: 61

'El nombre de *cafeletes* se les puso a estos gitanos en las primeras décadas de siglo. Son *castellanos, extremeños* o *béticos* de origen, inmigrantes asentados en Cataluña posiblemente de dos o cuatro generaciones atrás. No hablan el catalán, sino el castellano, con un acento especial aunque utilizan palabras catalanes. Suelen convivir con los *castellanos, béticos* y *extremeños*, inmigrantes recientes, en los mismos barrios frecuentemente en las afueras de las ciudades. Sus ocupaciones son similares a las de los otros tres grupos; sin embargo, es más difícil definir sus condiciones de vida de forma que sean válidas para la generalidad; aunque las características que se han mencionado son los más comunes, algunos grupos de *cafeletes* viven en asentamientos de gitanos catalanes, teniendo un nivel económico y educativo mucho más alto que otros individuos de este grupo.⁴³

La diversidad entre estos grupos se refleja, por ejemplo, en la preferencia de contraer matrimonio dentro del mismo grupo, veamos este relato:

Que se reconocen como grupos diferentes esto está clarísimo y que prefieren casarse entre ellos también. Creo que se tienen que dar estos matrimonios entre diferentes grupos pero no se vive bien, pero también se vive mal el matrimonio con no gitanos. Un matrimonio con otro grupo, se vive igual de mal que con un payo, a veces incluso peor. Y en las bodas, no hay boda mejor que dentro del mismo grupo, así dicen: 'bailar tranquilos, comer tranquilos, ¡qué somos uno!'. Cuando dicen 'que somos uno', significa que son todos de un mismo grupo. Cuando hay bodas entre, por ejemplo, gitanos *cafeletes* y gitanos andaluces, catalanes u otros, es que hay mucho miedo a estar mal y se nota. ¿Cómo vamos a hacer las cosas, cómo vamos a negociar?. ¡Pues esto ponerse de acuerdo, no veas!. (Mayka –en entrevista)

Aparte de estas diferencias que se dan por pertenencia a grupos identitariamente diferentes, hay que destacar que el criterio que más une o divide a los gitanos y lo hace a través de las fronteras, es el *estatus social o socio-económico*. Creo que incluso puedo ser más importante todavía, en la vida diaria, que la distinción *payo / gitano*.

Recapitulando, queda claro que, que no todos los grupos de itinerantes son *gitanos* o étnicamente *rrrom*, que hay una clara diferencia entre los *rrroma* de España y de otros países y que existen varios grupos de gitanos dentro del país y en la misma

⁴³ San Román, 1997: 61-62

Barcelona: *ciganos* o gitanos portugueses, *rroma romanitsats* y *ursari* de Rumania⁴⁴ y varios grupos de gitanos españoles, como los catalanes, castellanos y cafeletes. Un gitano español, se diferenciaría, ante todo, de otros *rroma* por ser *kalo* y español, por su origen familiar (por ejemplo *gitano catalán*), por patrilineaje y familia extensa. Y, a través de esta diversidad une y separa, más que nada, la situación socio-económica y el estatus social de las familias y los individuos que las componen. Pero, a pesar de lo dicho, todos se reconocen como gitanos.

3. Un poder político acéfalo y no transversal a los grupos de parientes

Un factor que incide en gran medida, y que lo ha hecho hasta ahora, en el proceso socio-organizativo del pueblo gitano y sus relaciones con las administraciones es su descentralización de poder como pueblo:

[p]or lo que sabemos de la historia de los gitanos y coherentemente con su historia reciente de los últimos 50 años, la organización política de los gitanos se ha mantenido ininterrumpidamente acéfala, sin alcanzar ningún nivel de centralidad en ningún país del mundo. Sabemos que las relaciones políticas entre gitanos se estructuraban a partir de grupos de parientes, más o menos dispersos según las zonas y según su relativa amplitud, en los que la preponderancia de los varones y de las relaciones entre varones, configuraban una articulación de la autoridad en torno a los hombres maduros y ancianos competentes, pensada en términos de lealtad a los vínculos de filiación. (...) El papel de autoridad que juega un *tío* [anciano con autoridad], se circunscribe al ámbito de su propio grupo doméstico, y más allá de él, el *tío* actúa en conjunto con otros *tíos*. Su palabra tiene peso, y su presencia hace a la gente más joven exteriorizar respeto. Pero si desea decidir a esos niveles más amplios, tiene que contar con otros *tíos*. Más allá de esos límites, los gitanos no reconocen autoridad alguna, aunque mostraban ayer, quizá en mayor medida que hoy, reverencia por sus viejos. Cuando se trata de un *tío de respeto*, uno que es especial entre los *tíos* porque se le concede un prestigio que le separa de lo normal, entonces su palabra tiene más peso que otras palabras, y su consejo puede trascender más allá de las fronteras de sus parientes. Pero para conservar su prestigio, limita su autoridad rodeando exquisitamente las órdenes de un manto de igualdad con sus pares. Esta ausencia de instituciones políticas integradas no se corresponde a una ausencia de identidad compartida, de gitaneidad común. Todos son gitanos,

⁴⁴ No tengo mucha información sobre la presencia y distribución de grupos de gitanos *rrom*; me baso en mis conversaciones con *rroma* en el centro de Barcelona (Casco Antiguo y Paseo de Gracia) y los vendedores de Badalona y Sabadell y de las líneas de cercanías que conectan Barcelona con estos sitios.

pero cada cual manda en quien tienen derecho a mandar o en quien tienen poder para atraer y, a veces, supeditar'⁴⁵.

4. La pluriocupacionalidad como estrategia económica

Un último factor, en el ámbito económico es la *estrategias de pluriocupacionalidad*, según las posibilidades de cada lugar y momento, que consisten en,

'la combinación o la alternancia de actividades integradas... con actividades marginales (...) Y a éstas se añadiría la posibilidad de actividades ilegales. (...) Las legales y las ilegales están reguladas y reconocidas, sólo que unas pueden ejercerse y las otras están prohibidas, mientras que las marginales institucionalmente no existen.'⁴⁶

⁴⁵ San Román, 1999

⁴⁶ San Román, 1997: 33

1.2.2. La cultura y organización social de la población gitana en las grandes ciudades⁴⁷

Actualmente entre un 1 y 2 % de la población de gitanos en Europa, unos 400.000 a 500.000 personas, son españoles. La mayoría de ellos viven en grandes ciudades. Se estima que Barcelona cuenta con una población gitana de entre 6000 y 7000 personas⁴⁸. La cultura de los gitanos españoles tiene una organización social estructurada alrededor de los grupos de *parentesco patrilineales* que se dispersan por el país, y a veces en el extranjero y que consisten en varios núcleos locales que podríamos llamar, como lo hace San Román⁴⁹, la *comunidad local de parientes* o el *patrigrupo local*⁵⁰. La unidad doméstica suele consistir de la *familia extensa* y funcionar como unidad económica y educativa.

A través del matrimonio y el compadrazgo, se cierran alianzas con otros patrilinajes. Con la boda gitana, cuyo ritual gira en torno a la virginidad de la mujer, ella pasa a pertenecer a la familia de su marido, pero guardando, a la vez, ciertas responsabilidades hacia su propia familia.

El acceso a la autoridad dentro del grupo se da según la edad y el género y por el prestigio individual del gitano y de los suyos. Los mayores tienen autoridad sobre los menores y los hombres sobre las mujeres.

En cuanto a sus leyes propias –la *ley gitana*– destaca que éstas se basan en el principio *objetivo* de la culpa, de forma que alguien es culpable, o no, por sus acciones y no por las intenciones que tenía con ellas. Además,

'[t]odo el código de justicia gitana, normas, mecanismos y aparato judicial, no sólo funcionan marginalmente sino que no son operativos en la interacción con los payos: no se puede robar a

⁴⁷ Me baso, aparte de mi propia experiencia, exclusivamente en varios textos de San Román (1976, 1984, 1997, 2001) y especialmente en el de 1981: 41-45.

⁴⁸ Garriga: 2000. A pesar de la dificultad del muestreo y el carácter aproximativo de las cifras, Garriga afirma que 'a la qüestió de la representativitat, en tot cas, ens hi hauríem d'aproximar de forma qualitativa i substantiva (p. 44)'. En total, para este estudio, realizaron entrevistas con 1004 personas y localizaron unos 6620 gitanos en la ciudad de Barcelona. Según San Román, en el prólogo del libro, 'sense dubte n'hi deu haver uns quants centenars més, probablement entre els menys visibles. Però no n'hi deu haver millers, m'aventureria a dir que no n'hi deu haver mil més.' (p. 18).

⁴⁹ San Román, 1997

⁵⁰ La *comunidad local de parientes* o el *patrigrupo local* 'abarca varios grupos domésticos, son familias extensas relacionadas y solidarias' (San Román, 1997: 83).

un gitana y siempre a un payo; pero tampoco un payo pasa nunca a ser objetivo de venganza de la misma forma que pasa otro gitano⁵¹.

Conviene poner atención en lo que esto último implica. No se trata necesariamente de que existan relaciones positivas entre gitanos y negativas para con los payos, sino que para la interacción con ambas comunidades operan distintos valores y criterios. Para un payo, otro payo es más neutro que un gitano para otro gitano o un payo para un gitano.

Por último, en cuanto a las *creencias religiosas* de los gitanos, podemos decir que son monoteístas, tanto si pertenecen a la Iglesia Evangélica de Filadelfia, también llamado el *culto*, o a la Católica, las dos iglesias más importantes. Suelen ser más religiosos que los payos en cuanto que son más practicantes y que sus creencias se reflejan más en su vida. Por otro lado, como ya señalamos arriba, está la creencia que los muertos son

'frecuentemente activos, y están presentes en las causas y razones de muchas situaciones por las que los vivos atraviesan. Pero sólo los muertos que, cuando vivían, tenían autoridad sobre los vivos, la siguen teniendo al morir. Sólo ellos suelen intervenir para encauzar una conducta o para imponer un castigo⁵²'.

Por lo mismo, maldecir a los difuntos, es impensable y cuando se da como insulto es una falta que puede ocasionar conflictos graves.

En cuanto a su cultura de los gitanos españoles, en general, se puede hablar de la existencia de un 'núcleo duro' cultural relativamente estable en el tiempo y en su extensión, que consistiría en:

(1) La prehemencia de la relación entre un hombre y su padre en la organización de la vida social, (2) la autoridad masculina, (3) la preferencia por casarse con parientes, de la propia comunidad o fuera de ella, (4) la marcada tendencia, que subsiste, a que fueran las mujeres las

⁵¹ San Román, 1981: 45

⁵² San Román, 1981: 45

que abandonaran su hogar al contraer **matrimonio** y marcharan a reunirse con su marido, cerca de sus suegros y cuñados, (5) el interés por la virginidad de la moza y la fidelidad de la casada, (6) la aceptación del divorcio y las **segundas nupcias**, aunque a veces con reticencias, (7) la autoridad y la prehemencia de los **hombres de edad**, (8) el logro de la **madurez plena social** a partir del nacimiento del primer hijo, (9) el recurso a los consejos de familia para asentar disputas internas a ella, y el acuerdo entre **hombres de respeto** y la división del territorio cuando se trataba de enfrentamientos serios entre **grupos distintos**, (10) la existencia de una lengua, a pesar de que se haya perdido una buena parte de ella, (11) la conformación de una identidad resistente y conceptualmente e históricamente construida frente al payo⁵³.

La creencia que los muertos inciden en la **vida de personas** vivas es muy difundida en las cosmovisiones asiáticas, como la hindú, pero también en el culto de los antepasados de los chinos y otros países asiáticos hasta hoy.

⁵³ San Román, 1985: 5

1.2.3. La lengua de los gitanos españoles

No podemos dejar de hablar de la lengua de los rroma en general y de los gitanos españoles⁵⁴ en concreto por varios motivos. En primer lugar, porque ilustra, más que ningún otro análisis, las características fundamentales de los gitanos como pueblo y aporta de esta manera a la comprensión de ellas. En segundo lugar, porque ha sido y sigue siendo la base de la recuperación de su historia. Y, por último, porque la recuperación de la misma está adquiriendo importancia entre jóvenes gitanos vinculados a temas de reivindicación política.

En la actualidad, la lengua que hablan los gitanos españoles es una de las lenguas del país, pero con la particularidad del uso de algunas palabras de su idioma ancestral casi completamente extinto. Esta lengua ancestral, prohibida desde las primeras pragmáticas editadas contra ellos, es el *rromani* y todavía es hablada, en otras variantes, por otros grupos de gitanos como, por ejemplo, los *rrom* del Este de Europa. Testimonio de la historia de un pueblo apócrifo, el *rromani* se caracteriza, por un lado, por su herencia indo-aria, por otro, por los préstamos del contacto lingüístico y humano y, sobre todo, por los cambios e innovaciones propias de la lengua a partir de estos dos elementos. En su lengua también se refleja la gran variedad de los diferentes grupos con sus respectivas experiencias históricas: así, un grupo de *kalderaš* ruso tendrá ciertas diferencias gramaticales o de uso de vocabulario con la variante hablada por los *kalderaš* en Estados Unidos. De la misma manera, el *domari* de los *dom* palestinos tiene la misma base pero difiere considerablemente del *rromani* de los *rroma* europeos⁵⁵.

Miremos, como ejemplo, este poema de Eslam Drudak⁵⁶:

*-Motho manqe, Rrom!ea, kaj amari phuv ,amare plaja, amare lenă, amare umala thaj
amare veša? Kaj amoro them? Kaj amare limôra?
-And-e lava tane, amare čhibăqere'.*

⁵⁴ Sigo principalmente a Boretzky, 1996; Hancock, 1987; de Gila-Kochanovski, 1994; Matras, 1995 y especialmente Bakker, 1995.

⁵⁵ Comparemos, como ejemplo, los números en *domari* hablado por los gitanos *dom* en oriente medio y los en *rromani kalderaš* citados entre paréntesis: *yek* (yek), *di* (dui), *tirin* (trin), *ištar* (štar), *penž* (panž), *šeš* (šou), *hoft* (jefta), *hayšt* o *haytek* (oxto), *nu* (inja), *dez* (deš). Fuente del vocabulario *domari*; <http://www.dromresearchcenter.org>

-Cuéntame gitano, ¿dónde está nuestra tierra, dónde nuestras montañas, nuestros ríos, nuestros campos, nuestros bosques, dónde está nuestra patria, dónde están nuestros sepulcros?

-Están en el lugar de las palabras, dentro de nuestra lengua.

Tan sólo en este poema vemos parte de los caminos recorridos en las palabras, tal como el mismo indica: *mange* (en sánscrito, ‘ma’), *rrom* (‘domb’), *amar-i* (‘asmaka’), *phuv* (‘bhūmi’), *thaj* (‘tathā’), *them* (‘sthāman’) tienen su origen en las palabras en sánscrito citadas entre paréntesis. La palabra *veša* es un préstamo del persa (‘biše’) y es testigo de la presencia histórica prolongada de los *rroma* en esta zona; *plaja*, por su parte, viene del griego ‘πλάγι’; *mo(tho)* y *ulama* son rumanas, de ‘mäi’ y ‘vréme’ respectivamente.

Las diferentes variantes dentro del *rromani* se caracterizan por distintas adopciones de elementos léxicos y gramaticales de las lenguas en contacto. Algunas mantuvieron gran parte de su herencia indo-aria en su gramática⁵⁷ y su vocabulario mientras que otras la perdieron casi por completo. En el primer caso, la gramática se divide en una parte de origen indo-ario y otra de origen exterior a la lengua original⁵⁸. Lo mismo sucede con el vocabulario, parte de él siendo original y otra prestada de las lenguas con las que entraron en contacto.

Según Bakker⁵⁹, en tiempos de la llegada de los *rroma* a la Península Ibérica, se puede hablar de la co-existencia de varios variantes del *rromani* que se originaron independientemente, algunos de ellos con gramática indo-aria. De estas variantes, sólo la variante catalana sobrevivió hasta el siglo XIX. Además, hay constancia histórica de cuatro variantes con reglas gramaticales heredadas en contacto con las lenguas de la Península Ibérica. Una de éstas es el *kalo*, que consiste de una combinación de vocabulario del *rromani* (como hablado en la Península Ibérica) y un sistema gramatical andaluz. Otra variante es el *errumantxela*, documentada en el País Vasco, empleando la

⁵⁶ Eslam Drudak, en: Jiménez, (s. f.): 2.

⁵⁷ A las variantes que mantienen una gramática de origen indo-ario se les llama *inflected varieties*. Las que perdieron casi todo o todo de esta herencia y se les llaman variantes *para-rromanies*.

⁵⁸ La parte de la gramática de origen indo-ario se llama ‘temática’ (*thematic*), mientras que la de origen exterior a la lengua original⁵⁸ se denomina ‘atemática’ (*athematic*) (Hancock, 1984)

⁵⁹ Bakker, 1995

gramática vasca. Una tercera variante es el *para-rromani catalán* con gramática catalana y otra, que se hablaba en Brasil, el *para-rromani portugués*.

En Cataluña, como vimos, hubo constancia tanto de unas variantes con la gramática intacta del rromani⁶⁰, como de otras con reglas gramaticales catalanas y vocabulario *rromani*. Damos un ejemplo de este último (las palabras y elementos gramaticales del catalán se citan en cursiva):

De la mutzi d'un aranuí

Van nyisquerbà un dicalò

Un busnò en diquelava

Panant: ¡*Quin sambanbanò!*

De la pell d'un gat

Ne varen treure un mocador

Un home s'ho mirava

Dient: ¡Que es bonic!

-Las siguientes palabras en *kalo* tienen un origen *rromani*:

mutzi (rromani: *morthi*): piel;

dicalo (rromani: *diklo*): pañuelo;

nyisquebà (rromani: (*n*)*ikel-av*): quitarse

busnò (rromani: *buzno*: cabra): payo

diquelava (rromani: *dikh-el*): él ve;

panant (rromani: *pen-el*): él dice

-Léxico de origen desconocido: *sambanbanò* y *aranuí*.

-En cuanto a la gramática de origen catalán, se puede notar: pan-*ant*, o diquel-*ava*.

⁶⁰ Ackerly 1915, en: Bakker, 1995: 134

Otra variante que llegó a Cataluña es el *kalo*. El *kalo* parece haber tenido su origen en Andalucía, desde donde se difundió en toda la Península⁶¹. Desde el punto de vista lingüístico, el *kalo* es interesante por tres motivos. En primer lugar, es la única variante documentada durante dos o quizás tres siglos. Además, emplea muchos recursos crípticos, probablemente para esconder el significado al exterior. Y, por último, por la co-existencia de las otras tres variantes citadas que contienen sistemas gramaticales originados en contacto con las lenguas de la Península Ibérica⁶². Damos unos ejemplos de las primeras frases recogidas en *kalo*⁶³ en el año 1818:

<i>Las ducais me marel-an</i>	Los problemas me matan
<i>Voy a sobelar</i>	Me voy a dormir
<i>Se va a romandiñ-ar</i>	Se va a casar
<i>Se ha endiñado el parné a la chai</i>	Se ha dado el dinero a la chica

El *kalo* se caracteriza(ba) por un léxico o vocabulario *rromani*, en su variante ibérica y por la pérdida completa de su gramática original (casi toda la sintaxis, la fonología y la morfología). Guarda del *rromani* ibérico, entre otros, gran parte de su vocabulario y el patrón de estrés en la última sílaba a la vez que usa del castellano su gramática (por ejemplo los sufijos morfológicos -ico, -ito, -ísimo y -mente) y el orden de las palabras en la frase.

Es significativo además que originaron elementos que son innovaciones propias de la nueva variante *kalo*, como, por ejemplo:

La raíz 'šin-' significa cortar. 'Yo corto', en *rromani*, sería *šin-av*; él corta, *šin-el*, que son conjugaciones todavía comunes en muchas variantes hasta hoy. En *kalo*, a partir de la misma raíz se construye 'chin-ar'.

Un segundo ejemplo es la raíz *ker-* (*ker-av*, *ker-el* 1ª y 3ª p.s. en *rromani*) que significa 'hacer'; *ker-ar* en *kalo*.

⁶¹ Bakker, 1995; Boretzky 1992

⁶² Bakker, 1995: 127

⁶³ Bright, en Bakker, 1995

Basándose en estas raíces, el *kalo* combinó las terminaciones en *rromani* con las del castellano para crear nuevas formas verbales que denotaran una acción intensa⁶⁴. De esta manera:

Cortar: en *rromani*, *šin-(el)*; en *kalo*, 'chin-ar'. La combinación de ambos sufijos; *chin-el-ar* se usa con el significado 'cosechar'.

Hacer: en *rromani*, *ker-(el)*; *ker-ar*, en *kalo*; y *ker-el-ar*, llega a ser 'ejecutar'.

Otras innovaciones propias del *kalo* son algunas formaciones crípticas, directamente relacionadas con el deseo de no hacerse entender por el mundo exterior. Como explica Bakker⁶⁵, una forma habitual de construir estos mecanismos consistió en tomar parte de una palabra en español que contiene una sílaba que por sí misma ya existe como palabra y traducirla en *rromani* para después combinarla con las restantes sílabas de la palabra original. Por ejemplo, el mes de marzo consiste en *mar* y *zo*; en *kalo* 'mar' es *loria* (*dorjav* en *rromani*), de ahí la formación críptica para 'marzo' en *kalo*: *loria-zo*⁶⁶. Otro ejemplo sería 'tocayo' (*toca[r]-yo*); tocar, en *kalo* es *bajamb-ar*, de ahí, 'tocayo' en *kalo*, *bajamba-yo*. Otras innovaciones propias del *kalo* son los nombres de los sitios por donde pasaron o donde residieron, por ejemplo *len baro*, Guadalquivir (literalmente 'río grande') o *bajari*, Barcelona (formación críptica). La creación de formaciones crípticas como mecanismo de protección no parece en nada contradictorio a la situación histórica de los *kale* en España⁶⁷.

⁶⁴ Bakker, 1995, siguiendo a Quindalé, 1867

⁶⁵ Bakker, 1995

⁶⁶ Parece de interés observar, algo que no hacen los autores citados, la posible relación entre la inexistencia en *rromani* de algunos elementos gramaticales y de léxico y ciertas formaciones nuevas en *kalo*. En *rromani* no existe la forma verbal del infinitivo sino que se usa la raíz del verbo como elemento básico de sintaxis; por ejemplo *ker-*. La función que desempeñaría el infinitivo se resuelve mediante la concordancia de persona y tiempo entre los verbos, por ejemplo: 'quiero hacer' sería 'kam-av te ker-av' o, literalmente, 'quiero que hago' en gramática *rromani*. Este hecho puede haber influenciado la adopción de la forma verbal del infinitivo a partir del castellano (por ejemplo: *ker-ar*). Por otra parte, en cuanto a las formaciones crípticas, puede existir una relación con la inexistencia de algunos elementos en la variante *rromani* ancestral y la creación de éstas y no sólo el deseo de esconder el significado de los neologismos; así, por ejemplo, no se conservó un vocabulario de origen indo-ario para los meses del año, un hecho que puede ayudar a explicar la formación de *loria-zo* para 'marzo'.

⁶⁷ Por otro lado, también existe la influencia de la cultura de los gitanos sobre la cultura hegemónica, entre otros, en la generación del estilo musical conocido como flamenco, o, en el vocabulario castellano; por ejemplo: 'chavales' que tiene su origen en la palabra *rromani*, *šavo* (pl. *šave*), que en el vocativo es *šavale*.

Una de las posibles conclusiones de este repaso de la situación socio-lingüística en la Península es una gran heterogeneidad, testimonio de la cual es la gran variedad de variantes de *rromani* que co-existieron. Si consideramos la situación actual en Barcelona, vemos que hay varios grupos que son culturalmente similares pero que forman colectivos con identidades diferentes. Se podría investigar más la historia desde esta perspectiva, algo que quizás signifique que sabemos menos de lo que pensamos.

1.3. Los derechos de las minorías étnicas y la participación

1.3.1. Los gitanos como minoría étnica

La situación del colectivo gitano presenta grandes diferencias con otras minorías en el país ya que se trata de una etnia que lleva más de 500 años en la Península. Pero, a pesar de su temprana presencia histórica en la Península, no se les reconoció legalmente como ciudadanos españoles hasta la Constitución del año 1812, casi 400 años después de su llegada. Sólo como punto de comparación, equivaldría a que los emigrantes españoles de mitad del siglo XX, o los inmigrantes actuales, no contarían con los derechos básicos hasta pleno siglo XXIV. El fracaso de la inclusión social de los gitanos resulta, ante todo, de que las relaciones históricas entre diferentes pueblos se caracterizaban por la creencia exclusiva en su propia 'civilización', la descalificación de todo lo que quedaba detrás de sus fronteras⁶⁸ y la falta de interés por o la ignorancia de los otros. Otros pueblos y culturas eran *bárbaros* para los griegos y romanos, *paganos*, *sin alma* o *naturales*, para los cristianos, *no civilizados* para la Ilustración y el sistema colonial o *subdesarrollados* a partir de la modernidad, pero con el mismo etnocentrismo y desconocimiento en la mayoría de los casos. Este desconocimiento histórico que existía entre pueblos se ilustra con un ejemplo citado por Lévi-Strauss⁶⁹, de las Islas Antillas, donde, poco después del descubrimiento del Nuevo Mundo, mientras que la Inquisición despachaba comisiones para investigar si los indios tenían alma o no, éstos estaban muy ocupados acompañando, durante varios días, los cadáveres de los españoles que habían ahogado para averiguar si sus cuerpos se pudrían o si, por el contrario, poseían una naturaleza inmortal. Para los españoles era evidente que las personas poseían cuerpo, pero no alma, mientras que para los indígenas la naturaleza era *animada* y llena de espíritus que no necesariamente tenían cuerpo⁷⁰. La gran diferencia en el contacto entre

⁶⁸ Véase, por ejemplo, Worsley, 1967 y 1988

⁶⁹ Lévi-Strauss, 1973: 384

⁷⁰ Otro ejemplo, de época colonial, nos da Middleton (1984: 33-34) con la aparición de los Europeos en el país de los *lugbara*. Mientras que para los europeos, los *lugbara* eran unos salvajes, para éstos, los europeos 'eran caníbales, (como se piensa que son los europeos actuales excepto los que son bien conocidos por los *lugbara* individualmente) podían desaparecer bajo tierra y andaban cabeza abajo, siendo capaces de recorrer así largas distancias en un solo día. Tan pronto que alguien se apercebía de su presencia comenzaban a andar sobre las piernas, pero si se les atacaba desaparecían por el suelo y volvían a aparecer a alguna distancia. Entonces se marchaban caminando cabeza abajo. (...) Se dice que el primer administrador británico A. E. Weatherhead, podía caminar por el país a velocidades fantásticas'.

estos pueblos no resultaría tanto de las diferencias culturales sino de la desigualdad en las relaciones de poder⁷¹.

Lo mismo ocurriría con la llegada de los *rroma* a Europa. En esta época, la Europa cristiana estaba rodeada por pueblos 'paganos'; en el este, por la conquista del Imperio bizantino y el sudeste de Europa por los turcos otomanos; y, por sus fronteras del sur, la reconquista contra los árabes de *Al Andalus* no había concluido todavía. Estas potencias limitaron el comercio europeo a través del Mediterráneo, uno de los motivos por el cual Colón, más de medio siglo más tarde, intentaría llegar a los Reinos de Ghengis Khan por las mares del oeste. Por los mismos tiempos, los imperios mongoles se expanden y arrasan Dehli (1398), las flotas chinas exploran África varias veces (1405-1433) y los árabes conocen bien su mundo extenso por el comercio de especias y productos de lujo. Pero en Europa, por el contrario, la Edad Media se caracterizaba por una miopía característica de las ranas de esta fábula china, que miraban hacia el cielo azul desde su pozo profundo, convencidas de que lo que veían era todo lo que existía. Según los documentos históricos europeos, para muchos campesinos, los *rroma* eran 'los egipcios de los que la Biblia les había dicho que habían expulsado a los judíos, o si no, los mismos judíos perseguidos. Algunos también sugerían que eran de Atlantis o de la luna, o que eran una población 'inventada' de individuos que oscurecían su piel intencionadamente con jugo de nueces de macadamia, y que hablaban un tipo de jerga tramada entre ellos⁷². Es muy probable que la población en los diversos países de Europa no distinguiera entre diferentes grupos humanos que venían de fuera o que estaban asentados fuera de las regiones cristianas. El mismo nombre de *egipcianos* o *gitanos* que se dio a los grupos de *kale*, *sinti*, *manuš* del pueblo *rrom*, es, de alguna manera, una errada nominación histórica, como lo era *indio* para denominar a la población de Latinoamérica, ya que Colón, hasta su muerte estaba convencido de haber llegado a Asia.

Es difícil saber lo que personas no eruditas pensaban en esta época, pero lo más probable es que se imaginaban el mundo como un círculo plano flotando sobre el agua del que uno se podía caer. Las regiones desconocidas se imaginaban pobladas con seres deformes, por ejemplo con el rostro en el pecho, como muestra esta ilustración de *Le livre des merveilles* de 1375⁷³:

⁷¹ Es importante aclarar que no se quiere afirmar que este desconocimiento y desprecio hacia otros pueblos no es referente a todos los grupos humanos pero sí concreto en el caso que nos aborda.

⁷² Hancock, 1995: 18. La traducción es mía.

⁷³ Putseys, 2000: 4



Es conocido que, cuando en el siglo XIX, los ingleses deportaban a sus presos a Australia, muchos de ellos preferían morir antes de estar expuestos a los peligros que implicaba ir a tierra desconocida⁷⁴. Todavía en esta época estaban vivas las creencias medievales de que los mares ignotos estaban habitados por monstruos que devoraban barcos enteros.

Uno de los textos más elaborados sobre la llegada de los gitanos a Europa es *el Diario de un burgués de París* registrado en el año 1427, que se trata, seguramente, de uno de los grupos que entrarían más tarde España⁷⁵. Dice así:

'Llegaron a París doce penitentes, según ellos decían, a saber, un duque, un conde y diez hombres, todos a caballo que se decían buenos cristianos procedentes de Bajo Egipto. Aseguraban, así mismo, que antes también habían sido cristianos, que éstos les habían sometido, no mucho tiempo atrás, tanto a ellos como a todo su país, y que los habían hecho convertirse o morir a los que rehusaban cambiar de credo. Los recién bautizados siguieron siendo señores de la región como antaño... Algún tiempo después de haber abrazado ellos la fe cristiana, los sarracenos los asaltaron. Se rindieron a estos enemigos y volvieron a ser sarracenos renegando de nuestro señor.

Ocurrió, más tarde, que los cristianos, como el emperador de Alemania, el rey de Polonia y otros señores enterados de que habían procedido con tanta falsía al abandonar sin mayor trabajo nuestra fe para retornar a su condición de sarracenos e idolatras, los atacaron y vencieron con facilidad, pues los derrotados pensaron que los dejarían otra vez en su país como antes con la condición de hacerse cristianos. El emperador y los demás señores, luego de larga deliberación en su consejo decidieron que en lo sucesivo los vencidos no poseerían tierras en su propio país hasta que el papa no consintiera en ello, para lo cual era conveniente que fueran a ver al Santo Padre a Roma. Hacia allá marcharon todos, grande y pequeños, con gran sufrimiento de los niños. Al llegar hicieron confesión general de los pecados ... El papa les ordenó, como penitencia, que durante siete años consecutivos anduvieron por el mundo sin acostarse en lecho.

⁷⁴ Hughes, 1991

Como ayuda de gastos dispuso que todo obispo o abad portador de báculo les diera por una sola vez diez libras tornesas; les entregó cartas para los prelados de la Iglesia en las que hacían mención de lo por él dispuesto, y les dio su bendición.

Se marcharon, pues, y erraron por el mundo durante cinco años antes de llegar a París los doce de los que he hablado, el 17 de agosto de 1427. El día de San Juan el Degollado llegó el resto de esta gente a la que no se dejó entrar en la ciudad. Sin embargo, por decisión de la justicia, se les alojó en la Chapelle Saint Denis. No eran en total, entre hombres, mujeres y niños, más de cien o ciento veinte personas. Cuando salieron de su tierra habían sido mil o mil doscientos; los que faltaban habían muerto en el camino.

Durante su estancia en la Chapelle hubo tanta afluencia de gentes de París, de San Dionisio y de los alrededores de París deseosas de verlos como jamás las hubo ni para la bendición del Bendito. Bien es verdad que tanto muchachas como varones eran más astutos que nadie. Casi todos tenían ambas orejas perforadas y llevaban en cada una de ellas uno o dos aros de plata; decían que en su país era signo de nobleza.

Los hombres eran muy negros, con cabellos crespos, las mujeres las más feas y oscuras que pueden verse. Todas tenían el rostro surcado de arrugas, cabellos negros como la cola de un caballo y vestían una vieja manta muy ordinaria, prendida al hombro con un lazo de paño o de cuerda, y bajo esa prenda, como todo adorno, un pobre corpiño con una camisa. Eran, en suma, las criaturas más miserables que jamás se hayan visto en Francia. A pesar de su pobreza, había entre ellos brujas que adivinaban, examinando las líneas de la palma de la mano, lo que a uno le había ocurrido o había de pasarle. Con sus afirmaciones trajeron dificultades a varios matrimonios, pues le decían al marido, “tu mujer te ha engañado” o a la mujer “tu marido te es infiel”. Lo peor era que mientras hablaban a los curiosos, ya por arte de magia o por otro procedimiento, ya sea por obra del enemigo que está en el infierno o por hábiles manejos, les vaciaban de dinero la bolsa para engrosar la propia, según se decía. *A la verdad, yo estuve en el lugar tres o cuatro veces para hablar con ellos y nunca advertí que hubiera perdido una moneda, así como tampoco los vi que adivinaran por medio de las manos de la gente. Esto se afirmaba por todas partes, sin embargo, tanto que la noticia llegó hasta el obispo de París, quien fue en persona al lugar llevando consigo a un eclesiástico hermano menor de la Orden, a quien llamaban el pequeño Jardoin. Este, por orden del obispo, les echó un buen sermón, excomulgando a quienes, hombres y mujeres, hubieron practicado tal adivinación o creído en ella. Al final tuvieron que marcharse. Partieron el día de nuestra Señora, en septiembre, rumbo a Pantoise.*

Este texto ya da cuenta de grupos de penitentes ordenados por el papa que llegan a caballo como peregrinos procedentes de Bajo Egipto. El peregrinaje les dará una justificación que les permite su movilidad pero, a la vez, ya les convierte en pecadores.

⁷⁵ Sánchez Ortega, 1986:16-17. La cursiva es mía.

Los *rroma* llegan entre la fascinación y el rechazo. Mientras que las diferencias fenotípicas llevan a calificarlos como *extraños* y feos, la atracción era tal que juntaban a más personas que los mismos eventos religiosos importantes de París. El testimonio de su llegada a París ya refleja el desconocimiento y muchos de los estereotipos con los que tendrían que luchar los gitanos hasta hoy. Seguramente, gran parte de éstos, usados para referirse a esta población y la manera de verla, ya existían en referencia a otros pueblos⁷⁶.

Desde los griegos, la *deshumanización*, a veces total y otras parcial, era quizás el modelo más común de interpretar las diferencias culturales. La visión teleológica que estos tenían de la naturaleza permitía la existencia de niveles de humanidad, desde el bestial, en un extremo, hasta el divino, en el otro⁷⁷. Los pueblos con los que los griegos entraron en contacto eran *bárbaros*, porque, según ellos, no compartían la vida de felicidad -el fin más alto de todo los hombres- ya que ésta y el pleno desarrollo del ser humano sólo se podía conseguir gracias a un acontecimiento histórico: la creación de la ciudad o la *polis* griega -civilización sedentaria y única casa de la virtud. Más tarde, con la difusión del cristianismo el valor del hombre sería medido por estas ideas de civilización heredadas y por pertenencia al mundo religioso cristiano. Serán, entre otras,

⁷⁶ Valdría la pena tener en cuenta la posibilidad de que los mismos estereotipos se reproducen en el tiempo para calificar varios y distintos grupos e incluso llegan a ser empleados entre los mismos pueblos que han estado sometidos a ellos para descalificar a otros. Un buen ejemplo de ello lo encontramos en el siglo veinte en el Puerto de Limón, en la Costa Pacífica de Costa Rica, donde parte de los antiguos esclavos, de piel negra, pudieron aprovechar los cambios económicos para enriquecerse. Es muy significativo como reproducen los mismos estereotipos hacia los blancos hispanos que en otras circunstancias éstos usaban para ellos y otras poblaciones. Ni sería extraño, desgraciadamente, escuchar los mismos también aquí y ahora para descalificar a los gitanos, un pueblo completamente distinto y ubicado en otro continente. Así dicen que los blancos son traicioneros, que son perezosos, borrachos, ¡con tendencias al nomadismo!, que huelen mal y que tienen piojos, que son menos civilizados y que abusan de sus mujeres. Como dice esta mujer negra:

'Dey looks to me laik dey were barbarians, laik dey wud lik an' iit piiple, datz di wey dey looks. Deze piiple wur illiterate an ignorant an wii wuz ahlweys afreeid av dem. If yu goin along de striit an yu si dem yu waak on di odder sa'id. Dey always kiari dier kutlas wid dem'⁷⁶, (Bourgeois, 1998: 127).

Traducido al castellano:

'A mi me parecen como si fueran unos bárbaros, como si les gustara comer a la gente, esta es la pinta que tienen. Esta gente no tenía educación y son ignorantes y siempre les teníamos miedo. Si andas por la calle y los ves, caminas por el otro lado. Siempre van llevando su cuchillo consigo' (La traducción es mía).

Habría que revisar a fondo, cómo se reprodujeron históricamente estereotipos ya existentes para determinar conceptos sobre la población gitana a su llegada a la península.

⁷⁷ Sigo principalmente a Pagden, 1988

estas creencias en el siglo XV y XVI las que justificarán las actitudes por parte de la Corona hacia el pueblo gitano itinerante y durante la conquista de los indígenas en el Nuevo Continente. Era en estas teorías en las que la Corona buscó, y encontró, una justificación teórica para matar y esclavizar a ambos pueblos⁷⁸. Especialmente en la *teoría de la esclavitud natural* de Aristóteles, que rezaba que algunos hombres eran ‘esclavos’ por naturaleza y otros ‘libres’ por naturaleza, la servía. Según la misma, en el hombre se enfrentaba el intelecto, o su parte lógica, con las pasiones -ilógicas-, formando así el *espíritu bipartito del hombre*. Siguiendo este razonamiento y la creencia en la existencia de diferentes niveles de humanidad, el esclavo natural era claramente un ser humano, pero un ser humano cuyo intelecto, por alguna razón, no había logrado el control necesario sobre sus pasiones. Por esta falta de humanidad, la función del esclavo era ser esclavo y mejorar su condición a través del contacto con su amo, de alguna manera, como los animales domesticados. ‘En resumen, era beneficioso tanto para el dueño como para el esclavo el que éste fuera privado de una libertad ‘antinatural’ y, puesto que le permitía seguir en la ignorancia de su comportamiento salvaje, perjudicial para él’⁷⁹. Hay que notar, ‘no obstante, [que] el esclavo natural no es la única criatura defectuosa psicológicamente en la jerarquía humana de Aristóteles, tanto la mujer como el niño ocupaban posiciones similares’⁸⁰. Al final, Aristóteles concluye que los bárbaros y los esclavos por naturaleza son una y la misma cosa, por lo cual *la tiranía* era el modo de gobierno apropiado. A los indios, les conviene ya que

‘son siervos y bárbaros que son aquellos que faltan en el juicio y entendimiento como son estos indios que según todos dicen son como animales que hablan’⁸¹.

Su libertad resultaba una violación del orden natural, y, por lo tanto, dañaría a los mismos indios. Esta deshumanización, tanto como la justificación de la barbarie contra los supuestos bárbaros o paganos, se verá también reflejada hacia los gitanos. Vemos, por ejemplo, este extracto de una ley aprobada por Felipe II en el año 1581, que exige el inmediato reenvío hacia la Península Ibérica de los gitanos que habían logrado

⁷⁸ Declaración Universal de los Derechos Humanos artículo 4: ‘Nadie estará sometido a esclavitud ni a servidumbre, la esclavitud y la trata de esclavos están prohibidas en todas sus formas’. Artículo 5: ‘Nadie será sometido a torturas ni a penas o tratos crueles, inhumanos o degradantes’.

⁷⁹ Pagden, 1988: 72

⁸⁰ Pagden, 1988: 72

⁸¹ Pagden, 1988: 77

llegar a las Indias a pesar de las prohibiciones, siendo éste el lugar hacia donde, contradictoriamente, se plantea expulsarlos dos siglos más tarde⁸². Reza así:

‘Han pasado y pasan a las Indias algunos gitanos y vagabundos, que usan su traje, lengua, tratos, y desconcertada vida, entre los indios, a los cuales engañan fácilmente por su natural simplicidad, y porque en estos reinos de Castilla (...) son tan perjudiciales, y conviene, que en las Indias, por las grandes distancias, que hay de unos pueblos a otros, y tienen mejor ocasión de encubrir, y disimilar sus hurtos, apliquemos el medio más eficaz para librarlas de tan perniciosa comunicación y gente mal inclinada. Mandamos a los virreyes, presidentes, gobernadores, y otras cualesquier justicias nuestras, que con mucho cuidado se informen, y procuren saber si en sus provincias hay algunos gitanos, o vagabundos ociosos, y sin empleo, que anden en su traje, hablen su lengua, profesen sus artes, y malos tratos, hurtos, e invenciones, y luego que sean hallados les envíen a estos reinos, embarcándolos en los primeros navíos con sus mujeres, hijos, y criados, y no permitan, que por ninguna razón, o causa que aleguen, quede alguno en las indias, ni sus islas adyacentes.’⁸³

Se desprecia a ambas poblaciones, unos por su ‘natural simplicidad’ y otros por sus ‘hurtos e invenciones’. Además, hay que notar que existe una gran similitud entre las soluciones propuestas para tratar tanto ‘el problema’ de la existencia de gitanos como de indios, ya sea el exterminio, la esclavitud, la asimilación coercitiva u otra propuesta para ambos que era el mestizaje⁸⁴. A este, como fórmula ideal para extinguir a los gitanos, se dedica una sesión de las Cortes de Castilla⁸⁵ en 1594. Los fiscales del Consejo de este momento Campomanes y Lope de Sierra, propondrían respectivamente en el año 1749 y 1764, las siguientes soluciones:

‘Los niños, niñas y jóvenes gitanos de los que están remitidos en el Reino y que en realidad no tengan oficio conocido, y no afectado, se deberían transportar generalmente a las mismas colonias, e islas de América, en que hay tanta necesidad de población; y como son de tierno edad, casándolos reciprocamente con los naturales del país, y no entre sí con la misma advertencia de no poner muchos en cada pueblo, se conseguiría aumentar la población de aquellas colonias, y desarraigar de España estos perniciosos vagantes, reduciéndolos a pobladores

⁸² Declaración Universal de los Derechos Humanos artículo 9: ‘Nadie podrá ser arbitrariamente detenido, preso ni desterrado’.

⁸³ Citado en Gómez Alfaro, 1982: 313

⁸⁴ Según estudios sobre las relaciones ineréticas contemporáneas en Latinoamérica se demuestra que la idea del mestizaje (para los indígenas), reflejada también en la de ‘blanqueamiento’ (para las comunidades afro-americanas), sigue formando parte de la ideología de varios de estos países (véase Whitten, 1998 y Wade, 2000).

útiles con gran provecho suyo, y ventaja del Erario Real, y de aquellos dominios⁸⁶.
(Campomanes, 1749)

'No hay duda en que, si se consiguiese, que los gitanos no se comunicasen, no sólo se evitaría muchos de los excesos, que cometen, ayudándose unos a otros en los delitos, y participándose las noticias, que conducen a cometerlos, sino que también *serían menos los matrimonios, que entre sí hiciesen*; y siendo muy difícil, que los naturales de las poblaciones quisiesen contraerlos con ellos, se lograría acaso la extinción de esta mala casta.⁸⁷ (Lope de Sierra, 1764)

Todos estos aspectos a los que nos hemos referido y la desigualdad en las relaciones de poder, deberían mostrar que el problema no era tanto la llegada de los gitanos a Europa sino el concepto en que se tenía a grupos humanos que no comparten la misma forma de pensar y vivir el mundo, sean estos indios o gitanos, dos pueblos que, por cierto, culturalmente, no tienen mucho en común.

Irónicamente, con los cambios que lleva consigo la Ilustración, el mismo desprecio cambia sus discursos, pero no sus contenidos. Así, por ejemplo, define Diderot, uno de los grandes pensadores ilustrados, a los gitanos en su *Encyclopédie*:

'vagabundos que profesan adivinar el futuro examinando la mano. Su talento consiste en cantar, bailar y robar⁸⁸.

Con la Ilustración se dan dos factores interrelacionados que, de nuevo, dificultan la integración de los gitanos. En primer lugar, el desprecio a los 'falsos pobres' o marginados y, en segundo lugar, la discriminación de las minorías étnicas dentro de los propios estados por exigir éstos la identificación de procedencia y cultura con el proyecto del Estado-nación. Para el primer caso, señala San Román, siguiendo a María Jesús Miranda⁸⁹ que

⁸⁵ Gómez Alfaro, 1982: 324

⁸⁶ Campomanes, en: Gómez Alfaro, 1982: 318. La cursiva es mía.

⁸⁷ Lope de Sierra, en: Gómez Alfaro, 1982: 325. La cursiva es mía.

⁸⁸ Citado en inglés en Fraser, 1992: 146

⁸⁹ San Román, 1999

'con la llegada de la ideología de Las Luces, en el siglo XVIII, se impone una idea de ser humano casi omnipotente, guiado por su libertad de opción y alcanzado sus altas y convenientes metas por medio de su voluntad y arrojo. Ese modelo chocaba estrepitosamente con la presencia de los innumerables pobres que poblaban pueblos, caminos y ciudades. A través del tamiz de las ideas ilustradas nació un doble concepto de pobres. Por una parte habría pobres verdaderos, es decir, los que no trabajaban ni triunfaban no porque no quisieran, sino porque no podían. Eran los ancianos y enfermos, los huérfanos y viudas de los trabajadores, a los que el Estado debía proporcionar socorro para procurarles el mínimo bienestar que les correspondía como parte del pacto social. Pero habría también falsos pobres, es decir, los que no trabajaban ni triunfaban porque no ponían en ello ni su libre albedrío, ni su voluntad ni su esfuerzo. Pobres porque querían. Y estos eran indignos de socorro. Su tratamiento por parte del poder se reducía al castigo si trataban de oponerse a su supuesto ascenso al dudoso privilegio de ser pobre trabajador honrado. Nos dice que esta idea del marginado como falso pobre, atraviesa toda la filosofía política desde el liberalismo al reformismo social, y penetra intacta en el marxismo, bien patente en el Manifiesto Comunista de Marx y Engels cuando consideran a los marginados como irrecuperables, intransformables en pobres verdaderos que pudieran engrosar las filas del proletariado; escoria de la humanidad que, por serlo, se avendría en cualquier momento a los manejos reaccionarios del capital.

Esta idea del marginado como mal ciudadano, como defraudador del pacto social, pobre porque quiere, en definitiva, penetra y recorre nuestra filosofía política como antes decía, y, de la manera más incoherente, penetra tanto en la derecha como en la izquierda políticas'.

El segundo factor era la tradición de la filosofía política occidental que idealizaba los estados hegemónicos y monoculturales. Los siguientes ejemplos, el primero del discurso liberal de John Stuart Mill en 1861, y, el segundo, del marxista Engels en 1849, son ilustrativos de cómo tanto el pensamiento de la izquierda como el de derecha política se basaba en una tradición de estado fuerte y sin respeto por las minorías étnicas que vivían en su territorio. La concepción evolucionista que ambas orientaciones compartieron también permitieron el colonialismo y la represión de las minorías dentro y fuera del estado-nación ya que 'minorías atrasadas' requerían ser asimiladas por 'mayorías energéticas':

La experiencia demuestra que es posible para una nacionalidad emerger y ser absorbida por otra; y cuando era originalmente una parte inferior y más retrasada de la raza humana, esta absorción es enormemente desventajosa. Nadie puede suponer que no es más ventajoso para un bretón, o un vasco de la Navarra francesa, de ser llevado en la corriente de las ideas y los sentimientos de

un pueblo altamente civilizado y culto, de ser un miembro de la nacionalidad francesa, admitido con igualdad a todos los privilegios de la ciudadanía francesa ... *que chupar sus propias rocas, las reliquias medio salvajes de tiempos pasados, girando en su propia pequeña órbita mental, sin participación o interés en la dirección general del mundo.* La misma observación cuenta para el galés o el escocés como miembros de la nación británica' (Mill, 1861)⁹⁰.

No hay ningún país en Europa que no tenga, en algún que otro rincón, uno o varios fragmentos de pueblos, las reminiscencias de una población de antaño que fue suprimida y esclavizada por la nación que más tarde llegaría a ser el vehículo general del desarrollo histórico. Estas reliquias de naciones, pisadas sin merced por el paso de la historia, como lo expresó Hegel, *esta basura étnica, siempre llega a ser los portadores fanáticos de la contrarrevolución y permanecen de esta manera hasta su completo extirpación o pérdida de su carácter nacional, de la misma manera que su completa existencia en general es una protesta contra una gran revolución histórica.* Así en Escocia son los galeses ... Así en Francia son los bretones ... Así en España son los vascos (Engels, 1849)⁹¹.

Y así, en toda Europa, a través de los siglos, se exige la extinción, desaparición, adaptación o asimilación de los gitanos. Pero

'el intento de eliminación sociocultural o bien física de los gitanos que se pone en marcha en los albores del siglo XV es un rotundo fracaso que tiene que reproducirse a sí mismo hasta la saciedad. Causó grandes sufrimientos cuyo mayor sentido histórico es su inutilidad y su mayor sentido humano es una lección más sobre esa mezcla de perversidad y estupidez que constituye la xenofobia, y el dolor y la resistencia que tantas veces produce'⁹².

Se puede concluir que las diferencias que mostraban los gitanos nunca fueron reconocidas por lo que eran, por ser la expresión de otra cultura igualmente válida, sino que fueron interpretadas más bien como extrañas desviaciones. Su itinerancia era vagabundeo; su cultura y lengua un hurto o engaño; su diferencia una anomalía. Sus diferencias culturales estaban legalmente estigmatizadas, como lo eran también, desde época muy temprana, las personas que les dispensaran protección o ayuda. A la vez, estas reflexiones muestran como el exterminio, la esclavitud, la asimilación coercitiva, el mestizaje y el desprecio directo o indirecto hacia los marginados y hacia personas

⁹⁰ Mill, 1861, en: Kimlycka, 1997: 5. La traducción y la cursiva son mías.

⁹¹ Engels, 1849, en: Kimlycka, 1997: 5. La traducción y la cursiva son mías.

⁹² San Román, 1997: 6

étnicamente diferentes, como consecuencia del etnocentrismo y desconocimiento, eran soluciones propuestas para tratar a personas de otras culturas que imposibilitaron el desarrollo y la inserción del pueblo gitano una tras otra vez.

1.3.1. Los derechos de las minorías étnicas⁹³.

'En la actualidad la mayoría de los países son culturalmente diversos. Según estimaciones recientes, los 184 Estados independientes del mundo contienen más de 600 grupos de lenguas vivas y 5000 grupos étnicos. Son bien escasos los países cuyos ciudadanos comparten el mismo lenguaje o pertenecen al mismo grupo étnico-nacional. Esta diversidad plantea una serie de cuestiones importantes y potencialmente divisivas. Así, minorías y mayorías se enfrentan cada vez más respecto a temas como los derechos lingüísticos, la autonomía regional, la representación política, el currículo educativo, las reivindicaciones territoriales, la política de inmigración y naturalización, e incluso acerca de símbolos nacionales, como la elección del himno nacional y las festividades oficiales. Encontrar respuestas moralmente defendibles y políticamente viables a dichas cuestiones constituye el principal desafío al que se enfrentan las democracias en la actualidad'.⁹⁴

La discusión de cómo organizar una sociedad de manera *justa* refleja la base moral y ética de nuestra sociedad en diferentes momentos de su historia. Según el filósofo político Dwarkin⁹⁵, cada corriente política contemporánea para ser públicamente aceptable en la actualidad tiene que ser compatible con el ideal de la igualdad –por lo menos en teoría. Ahora bien la idea de igualdad es demasiado amplia y abstracta para deducir de ella políticas específicas. Existen muchas teorías diferentes, incluso conflictivas entre sí, sobre en qué consiste la igualdad y cómo lograrla. Según Kimlycka⁹⁶ esta noción de igualdad implica *que una sociedad que propugna que la vida, la felicidad, la auto-determinación y los intereses de cada miembro de su comunidad cuentan y cuentan en igual medida, sería igualitaria y justa*. Pero las personas que conocen la realidad histórica y actual de la población gitana, no tienen la impresión de que la sociedad en la que vivimos *propugna que la vida, la felicidad, la auto-determinación y los intereses de cada miembro de su comunidad cuentan y cuentan en igual medida*. Si vivimos en una democracia que vela por la igualdad por ley

⁹³ En cuanto al marco teórico de los derechos de minorías étnicas me baso libremente en los puntos de discusión elaborados por Kymlicka, 1990 y 1996 y la discusión propuesta entre los autores en la colección de artículos editados por Kymlicka en 1997. Para una discusión sobre los derechos de las minorías étnicas en Colombia, véase la compilación de Vásquez Luna, 1998.

⁹⁴ Kymlicka, 1996: 13

⁹⁵ Dwarkin, 1997: 179-183

⁹⁶ Kymlicka, 1990: 4. La traducción es mía

de sus individuos, entonces algo está fracasando⁹⁷. Las políticas contemporáneas y sus efectos en la realidad social actual de los gitanos contrastan con nuestras concepciones de *justicia*.

Señalamos anteriormente que desde 1499 hasta 1783, las diferencias culturales de los gitanos estaban legalmente estigmatizadas en 250 providencias formales y desde época muy temprana se dispusieron castigos para quienes de alguna forma les dispensaran protección o ayuda⁹⁸. Desde la Constitución del año 1812 los gitanos obtienen los mismos derechos formales a través de la ciudadanía. Sin embargo, ‘al establecer quienes tenían legalmente la condición de españoles, aquella constitución cita a los hombres “libres” –la abolición de la esclavitud tardaría aún varias décadas–, nacidas y *avecindadas* en cualquiera de los territorios que integraban la Monarquía Española’⁹⁹ por lo cual no aplicaba a la población itinerante. Además, a pesar de esta supuesta igualdad de derechos, no sería hasta fecha muy reciente que se termina la discriminación legal indirecta contra ellos. Ésta continuó en la *Ley de los Vagos y Maleantes* (hasta 1933) y la *Ley sobre la Peligrosidad Social* (1970), que a pesar de no ir dirigidos exclusivamente a los gitanos, sí fueron ellos quienes estaban en el punto de mira; o los dos famosos artículos del *Reglamento de la Guardia Civil*, que sólo fueron retirados en 1978 con la entrada de la democracia en el país, y que rezaban así:

‘Se vigilará escrupulosamente a los gitanos, cuidando de reconocer todos los documentos que tengan, confrontar sus señas particulares, observar sus trajes, averiguar su modo de vivir y cuanto conduzca a formar una idea exacta de sus movimientos y ocupaciones, indicando el punto a que se dirigen en sus viajes y el objeto de ellos. Como esta clase de gente no tiene por lo

⁹⁷ Font (2001: 16) señala que ‘[e]l indudable triunfo de la democracia representativa como conjunto de mecanismos institucionales para la toma de decisiones colectivas se ha producido más por falta de alternativas que por convicción’ y que el hecho que la democracia goza de mala salud ‘en muy buena medida se debe a que dichos mecanismos institucionales fueron pensados y concebidos para realidades muy distintas a la actual’. (...) ‘Mientras que la sociedad y los contenidos de la vida política no paraban de cambiar aceleradamente a lo largo de estos últimos 150 años, las formas y las instituciones políticas han modificado mucho menos su funcionamiento.’ ‘Cuando en 1868 se proclama la I República en España, el 71 % de la población era analfabeta. En 1992, la tasa de analfabetismo se ha reducido al 5%. También en el otro extremo del abanico educativo, de acceso extremadamente restringido a la universidad se ha pasado a una situación en que uno de cada tres jóvenes entra en ella. Si el sufragio universal se instala en una sociedad rural con un 85% de población agrícola, hoy sigue funcionando en un entorno urbano dedicado básicamente a los servicios, con todo lo que ello supone de cambios en las oportunidades informativas y organizativas.’ Otro factor que se hace necesario añadir es que además la constitución misma de los estados-naciones se ha modificado. Ahora, por migraciones y conquistas, somos testigos de una población étnicamente diferenciada que ha adquirido o está adquiriendo más voz.

⁹⁸ Presencia Gitana, 1991: 21

⁹⁹ Presencia Gitana, 1991: 24

general residencia fija, se traslada con mucha frecuencia de un punto a otro en que sean desconocidos, conviene tomar de ellos todas las noticias necesarias para impedir que cometan robos de caballerías o de otra especie¹⁰⁰.

Esta asumida igualdad de derechos desde 1873 es engañosa por varios otros motivos: en primer lugar, por la distinción entre derechos formales y derechos substanciales –o la famosa igualdad de derechos y desigualdad de hecho–y, en segundo lugar, por la distinción entre derechos individuales y colectivos, o, mejor dicho, por la omisión de los últimos.

1. Derechos formales y derechos substanciales

Como vimos, desde la Constitución, los gitanos tienen por ley los mismos derechos y obligaciones que cualquier otro ciudadano español. Pero no es del todo lo mismo tener el derecho legal a una vida digna y los medios reales para lograrlo. En el caso de los gitanos está claro que, a pesar de su igualdad formal, substancialmente nunca lo han sido. Uno de los motivos del fracaso de la inclusión social histórica de los gitanos es justamente que el estado nunca ha puesto los medios efectivos para transformar los derechos formales en derechos substanciales y, de esta manera, ha hecho que la integración que proponía no fuera real. A pesar de tener los mismos derechos formales que los payos a una vivienda digna, el 95% de la población de chabolas, barracas e infraviviendas existentes son gitanos¹⁰¹. Todos sabemos que no es lo mismo buscar trabajo como payo que como gitano, pedir un préstamo al banco siendo gitano o no. San Román¹⁰² ya señaló como en épocas de crisis son ellos que se ven despedidos primeros y que son relegados a ocupaciones marginales. Pero las diferencias culturales y la incapacidad de la sociedad mayoritaria a la hora de tratarlas también se refleja en hechos más sutiles y complejos como en el ejemplo que citamos ahora sobre las posibilidades reales de salir del barrio y mejorar la vivienda:

¹⁰⁰ Citado en *Los gitanos ante la Ley y la Administración*, del Equipo de Estudios Presencia Gitana (1991), página 12.

¹⁰¹ Jiménez, 1999

¹⁰² San Román, 1997

Yo lo que veo con San Roque, pues no tiene comparación con antes. Yo recuerdo que había que pedirlo todo a gritos. Primero, había que pedir a gritos a que barrio pertenecías, ¿ser de San Roque significaba! ... Badalona durante un tiempo no quiso asumir que era terreno suyo, por no tener que afrontar la problemática que había, San Andrián decía que tampoco. Yo me acuerdo de crío, de haber tenido problemas, como no era de un sitio ni de otro, por ejemplo cuando me quería inscribir en la biblioteca. Alguien puso un cartel muy gracioso a la entrada del barrio: 'San Roque City, ciudad sin ley'. Allí nada era de nadie, además otra cosa muy graciosa era que cuando tenían que pasar las autoridades, o Franco hacía cualquier historia, pintaban todas las fachadas de todos los bloques que daban a la autopista. Entonces todas las fachadas de los bloques que quedaban al lado de la autopista eran unos privilegiados.

Así como la mayoría de los payos que consiguen mejorar tienden a salir del barrio, los gitanos no pueden hacer esta salida igual. Por qué, porque –yo lo veo en la familia de mi marido, mi suegro, por ejemplo, siempre se lamenta de que el barrio cada vez deteriora más, que cada vez está peor, de que se tendría que ir, pero él no se puede ir y dejar a sus hijos en el barrio y salir. Para él salir del barrio no significa salir él sólo, significa salir él y todos los hijos que viven en el barrio, entonces no es mover una casa, ¡es mover cuatro cinco casas!. Yo sé que ahora hay gitanos pensándolo muy seriamente. Aquellos que pueden y que están económicamente mejor. Los payos han salido más y los gitanos no lo han visto tan fácil. (Mayka –en entrevista)

La forma familiar de los gitanos y la centralidad de ella en la vida de sus miembros hace que legalmente dispongan de las mismas opciones de mejora que los demás, pero que de hecho no las tengan. Su cultura, aquí por su forma de organización social familiar, les margina si no está tomada en consideración a nivel estructural y en todos los ámbitos.

2. Derechos individuales y derechos colectivos

Un ciudadano gitano puede participar políticamente como individuo en las elecciones, pero, como colectivo *gitano*, sólo en las asociaciones gitanas.

'Cuando un gitano vota en unas elecciones lo hace como ciudadano del estado español, y esto le garantiza, como mínimo, el mismo peso de decisión que a cualquier otro ciudadano'¹⁰³.

¹⁰³ Aguilera, 1999.

Pero, ¿de hecho hay igualdad de derechos formales e individuales desde una perspectiva legal?, ¿se amparan, en la misma medida, bajo estos derechos individuales, los derechos de personas pertenecientes a minorías étnicas?, ¿*cuentan y cuentan en igual medida* los derechos de ciudadanos miembros de minorías étnicas y los de la mayoría?. Según ponen de relieve varios investigadores¹⁰⁴, tradicionalmente, se asumía que bajo la categoría de derechos humanos individuales se ampararían los derechos de cada uno de los individuos de una determinada sociedad, también de los que pertenecen a minorías étnicas pero cada vez está más claro que esto no es el caso:

*'En un Estado multicultural, una teoría de la justicia omniabarcadora incluiría tanto derechos universales, asignados a los individuos independientemente de su pertenencia de grupo, como determinados derechos diferenciados de grupo, es decir un "estatus especial" para las culturas minoritarias'*¹⁰⁵.

No es que los derechos individuales constitucionales nieguen el derecho a una educación, sanidad, profesión de su religión o participación ciudadana específicas para las minorías étnicas, éstas son cuestiones que, en muchos casos, simplemente no son abordadas explícitamente.

En España se reconocen algunos derechos constitucionales, como el uso del propio idioma, y, también, existe la transferencia de ciertas competencias por parte del gobierno central, sobre todo en materia de educación y sanidad hacia las minorías nacionales territorialmente configuradas en comunidades autónomas. Pero, en sí, la Constitución española no ampara derechos colectivos por pertenencia étnica como se evidencia para las minorías no territorialmente configuradas, como es el caso para los inmigrantes o los gitanos, que no gozan de estos privilegios.

Contrastamos esta legislación con, por ejemplo, la de Colombia, donde las minorías étnicas¹⁰⁶ –indígenas y negras– sí tiene derechos colectivos otorgados por el estado por su pertenencia a un grupo étnico. A partir de la Reforma Constitucional del año 1991, se configura lo que hoy es el Estado colombiano y los diversos tipos de relaciones que se dan con la vida social, política y cultural de los pueblos indígenas

¹⁰⁴ Entre otros: Kymlicka, 1995; Waldron, 1995 y Glazer, 1995

¹⁰⁵ Kymlicka, 1995: 19. La cursiva es mía.

ubicados en todo el territorio nacional. Durante los primeros episodios históricos, las relaciones del estado colombiano con las comunidades indígenas se reducían a un diseño generalizado de políticas de aniquilamiento y reduccionismo. Todo este desconocimiento de los derechos y la cultura misma de los pueblos indígenas fue analizado y debatido en el seno de la Asamblea Nacional Constituyente de donde se obtuvieron trascendentales conquistas a favor de estas comunidades:

'De esta manera, la Constitución Política de 1991 en su artículo séptimo reconoce la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana. El principio fundamental de diversidad étnica y cultural proyecta en el plano jurídico el carácter democrático, participativo y pluralista de nuestro Estado. Así, las comunidades indígenas gozan de un estatus constitucional especial, y entre otras disposiciones que la consagran, se establece que ellas se gobiernan por consejos indígenas según sus usos y costumbres de conformidad con la constitución y la ley (CP. Artículo 330) y sus territorios o resguardos son de propiedad colectiva y de naturaleza inalienable, inajenable, imprescriptible e inembargable (CP. Artículos 63 y 329)'¹⁰⁷.

A través del proceso reivindicativo indígena, las comunidades consiguieron que sus especificidades culturales se tradujeran en derechos como el de tener la propiedad colectiva de su territorio (decreto 2164 del año 1995); la facultad de administrar justicia, según la ley indígena (reconocida en el artículo 246); el derecho a una educación propia (la ley 115), y la participación de los resguardos o territorios indígenas en los ingresos corrientes de la nación (artículo 25 de la ley 60 de 1993), lo que significa tener una autonomía en el manejo y administración de los recursos que se les otorga.

El reconocimiento a nivel estructural de las minorías étnicas implica que éstas se vean reconocidas en las estructuras e instituciones estatales y *gocen del derecho de participar activamente en ellas y en su propio proyecto de futuro*¹⁰⁸.

Es poco conocido, pero Colombia también cuenta con la presencia histórica de gitanos, una minoría que, en este momento, ya ha conseguido ser reconocida como

¹⁰⁶ Véase Gómez, Gamboa y Paternina (2000), capítulo 9, *Los Rom de Colombia: Transitando el camino del Reconocimiento de sus Derechos*.

¹⁰⁷ Vasquez Luna, 1998: 434 y 435.

¹⁰⁸ La discusión que presentamos aquí sirve de introducción a una temática que creo necesario abordar, pero las cuestiones relacionadas son, obviamente, mucho más complejas. Derechos colectivos de una etnia pueden ser usados como protecciones externas de la cultura pero también para imponer restricciones internas sobre sus miembros. Estos derechos, teóricamente, pueden contradecir nuestra concepción de justicia o infringir derechos humanos básicos. Pero, la reivindicación de derechos colectivos étnicos actual no se encamina a restringir los miembros del grupo sino para proteger su existencia y su identidad y ciudadanía diferenciada.

minoría étnica mediante reglamentación del Ministerio del Interior, amparado por el convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes adoptada por la 76ª Reunión de la Conferencia General de la Organización Internacional de Trabajo, OIT, en Ginebra el 27 de junio de 1989, y aprobado por Colombia¹⁰⁹. Este hecho supone una declaración de intenciones por parte de ambas partes para avanzar en el reconocimiento de los derechos constitucionales del pueblo *rom* del mismo modo que para las otras minorías étnicas.

Como señala Restrepo:

‘La minoría étnica o el grupo étnico como unidad de derecho relevantes en la configuración de políticas del Estado marca una ruptura con el proyecto liberal que funda el estado de derecho en la igualdad jurídica de los ciudadanos, buscando no instaurar ningún principio de discriminación positiva o negativa de grupos específicos’¹¹⁰.

‘La definición de la “nacionalidad colombiana” como pluriétnico y multicultural representa un quiebro con respecto al modelo de Estado-nación configurado en la ideología política del mestizaje, en lo hispánico-mestizo como paradigma cultural necesario para el logro de la civilización, del progreso’¹¹¹.

Es importante ver cómo la discusión teórica que acabamos de proponer incide directamente en las relaciones minoría-mayoría diarias. Damos un ejemplo: ¿es justo y prueba de la igualdad de derechos, que contraer matrimonio según los rituales e instituciones de la sociedad mayor, sea válido legalmente mientras que una boda celebrada según el ritual gitano no lo es?, aún cuando este matrimonio se contrae según costumbres ancestrales del grupo y establece, de la misma manera que en la sociedad mayoritaria, unas rigurosas obligaciones de fidelidad, respeto y asistencia. ¿Es justo, como consecuencia de esta falta de legalidad, que durante mucho tiempo se designara de modo denigrante a las esposas gitanas con la expresión “mancebas” y que ‘en más de un caso fueron condenadas de forma implacable por haber encubierto, con devoción

¹⁰⁹ Si los *rroma* colombianos pueden usar este convenio para reforzar sus derechos, posiblemente se podría aplicar también en España.

¹¹⁰ Restrepo, 1997: 154

¹¹¹ Gros, 1996; Pardo, 1996; Wade, 1996; en Restrepo, 1997:

digna de encomio, a un hombre que la ley no consideraba su marido?’¹¹². No lo creo. Aun así, la revista gitana *el Tchatchipen* (01-03-2000)¹¹³ protesta contra la sentencia del tribunal Superior de Justicia de Cataluña que denegó la pensión de viudedad a una mujer gitana porque, según los magistrados del tribunal, *la boda gitana no tiene validez a efectos legales*.

En el mes de diciembre (2001), el Parlament de Cataluña aprobó una *propuesta no de ley* del reconocimiento del pueblo gitano (BOE, 03-12-2001).

3. La diferencia entre las minorías:

En relación a lo mencionado y para la reivindicación de sus derechos, se hace necesario abordar otro tema de discusión: la necesidad de aclarar qué tipo de minoría es el pueblo gitano, qué implica pertenecer a él y qué tipo de derechos se quiere reivindicar. Esta insistencia es necesaria porque las diferencias entre los diferentes grupos étnicos dentro del Estado es tal que la uniformidad de criterios en cuanto a ellos, hará que las leyes benefician unos pero se perjudican otros. Michael Gross¹¹⁴ analiza el famoso caso *Brown vs Board of Education*, que fue uno de los hitos en la lucha por los derechos de los afro-americanos en Estados Unidos, y concluye:

Así como los negros fueron *excluidos* (segregados) de la sociedad blanca por imperativo legal, esta misma ley hizo que los indios –pueblos aborígenes con sus propias culturas, religiones y territorios– fueran forzosamente *incluidos* (integrados) en dicha sociedad¹¹⁵.

En este caso, la abolición del sistema de instalaciones escolares segregados para niños y jóvenes blancos y negros en Estados Unidos hizo que se dinamizara la asimilación de otras etnias. Respetar los derechos de la población afro-americana era no diferenciarlos de los blancos, mientras que este mismo criterio obligaba a la asimilación de los grupos indígenas, negándoles el derecho a una educación diferenciada. En este

¹¹² Presencia Gitana, 1991: 33

¹¹³ Editorial de *I Tchatchipen*, 2000, nr. 29: 2.

¹¹⁴ Gross, 1973: 244-248

¹¹⁵ Gross, 1973: 244

caso, no se consideraron las diferencias entre las etnias y las formas y relaciones de multiculturalidad.

'Mientras que el racismo contra los negros se debe a que los blancos niegan a admitir que los negros son miembros de pleno derecho de la comunidad, el racismo contra los indios surge fundamentalmente de que los blancos se niegan a admitir que los indios son pueblos distintos, con sus propias culturas y comunidades'¹¹⁶.

La causa es que la multiculturalidad se ha generado de diferentes maneras, hay varias formas en la que diferentes culturas han llegado a compartir el mismo territorio. Kymlicka distingue entre *minorías nacionales*, pueblos originales del país que por conquista o anexión fueron incorporados al Estado nacional y que nunca expresaron la voluntad de ser reconocidas como parte del Estado como los indígenas americanos y, por otra parte, los *grupos étnicos de inmigrantes que*, en muchos casos sí venían con la voluntad de incorporarse en la sociedad receptora. Según esta clasificación, España sería tanto un país tanto *multinacional* (por contar con minorías nacionales como vascos y catalanes) como *poliétnico* (por tener pluriculturalidad como consecuencia de la inmigración). Pero no todas las minorías étnicas encajan bien en este esquema. Un ejemplo sería la población afro-americana de las Américas que

'[n]o se ajustan al modelo de migrantes voluntarios, habida cuenta de que fueron a América involuntariamente como esclavos, y también porque se les impidió integrarse (en lugar de estimularles a hacerlo) en las instituciones de la cultura mayoritaria (piénsese por ejemplo en la segregación racial, las leyes de entrecruzamiento de razas y la alfabetización). Tampoco se ajustan al modelo de minoría nacional, puesto que no tienen una tierra natal en América y una lengua histórica común'¹¹⁷.

'No se les permitió integrarse en la cultura dominante, ni tampoco se les permitió mantener sus lenguas o culturas de origen o crear nuevas asociaciones e instituciones culturales. No tenían su propia patria o territorio y, con todo, fueron segregados físicamente'¹¹⁸.

¹¹⁶ Kymlicka, 1996: 91

¹¹⁷ Kymlicka, 1996: 43

¹¹⁸ Kymlicka, 1996: 43

Esta situación es comparable a la de la población gitana en Europa, una comunidad dispersa sin territorio propio a la que no se ha permitido integrarse, sobre una base igualitaria, en la cultura dominante. No tenían su propia patria o territorio y fueron segregados físicamente. Las minorías que se incorporaron como resultado de injusticias históricas suelen desarrollar distintas estrategias de defensa, como el no dar detalles sobre su persona ni su procedencia¹¹⁹, crear denominaciones para descalificar a los miembros de la sociedad opresora y personas de su comunidad que adoptan la forma de vida, o parte de ella, del grupo mayoritario; así, por ejemplo, los gitanos hablan de *apayarse* y los afro-americanos de *blanquearse*.

Habría, en primer lugar, que definir qué tipo de minoría son los gitanos para establecer cuáles son los derechos que necesitan¹²⁰. Esto implica la elaboración de una propuesta desde el interior del pueblo gitano sobre cuáles son las bases de su cultura e identidad y se acompañaría de la necesidad de unificar criterios y propuestas y de buscar una mayor representatividad por parte de su representación política para con la propia población gitana.

Una posible propuesta, a trabajar en profundidad, sería la de considerarse *minoría étnica nacional transterritorial*. *Minoría nacional*, porque se sienten nacionales del país en el que están asentados históricamente, y *transterritorial*, porque no están ubicados en un territorio definido políticamente por la sociedad mayoritaria como, por ejemplo, los catalanes o los vascos.

Se precisaría elaborar un proyecto reivindicativo político que incluyera un marco teórico sobre el tipo de minoría que son los gitanos, y qué tipo de reivindicación quieren llevar a cabo, basado en qué rasgos culturales y exigiendo qué derechos. Esto es un planteamiento que tiene que hacer la propia comunidad con sus representantes y que me

¹¹⁹ Véase Philips (1997) para una explicación de la estrategia de emplear varios nombres entre los *rroma*. Para un ejemplo similar entre los *awa coaiquier*, un pueblo indígena en el Ecuador quienes, para protegerse, evitan dar detalles de su persona y procedencia, véase Ehrenreich, 1991.

¹²⁰ Kymlicka distingue tres tipos de derechos básicos en función de la pertenencia étnica: *los derechos de autogobierno*, o 'la delegación de poderes a las minorías nacionales, a menudo a través de algún tipo de federalismo'; *los derechos poliétnicos*, o 'apoyo financiero y protección legal para determinadas prácticas asociadas con determinados grupos étnicos o religiosos. (...) El objetivo de los derechos poliétnicos no es el autogobierno sino fomentar la integración en el conjunto de la sociedad,' (Kymlicka, 1996: 20). Este tipo de derechos 'tiene como objetivo ayudar a los grupos étnicos y a las minorías religiosas a que expresen su particularidad y su orgullo cultural sin que ello obstaculice su éxito en las instituciones económicas y políticas de la sociedad dominante (Kymlicka, 1996: 53). Y, como último, los *derechos especiales de representación*, ya que uno de los principales problemas de las democracias es justamente no llega a reflejar la diversidad de la población (Kymlicka, 1996: 53).

parece imprescindible señalar por su importancia para la inclusión social y la participación del colectivo gitano en su propio desarrollo y, más que nadie, sus jóvenes.

4. Espacios de participación política gitanos

Siendo el multiculturalismo uno de los retos de las democracias, otro sería conseguir la participación ciudadana en los procesos de decisión y la creación de espacios políticos de participación donde interactúen estos procesos. Cada vez más se oyen voces que solicitan reformar la democracia a partir de la constatación de que los mecanismos de relación entre la sociedad y los representantes políticos no funcionan adecuadamente. La participación se concibe como un derecho básico para la democracia, como instrumento esencial de ella, y se consigue con la creación de mecanismos que permitan una comunicación real y transparente con la ciudadanía, escuchando su opiniones y teniéndolas en cuenta.

Pero, la situación actual de los jóvenes gitanos muestra que éstos están marginados de los procesos de participación y de decisión tanto en su condición de jóvenes como en la de gitanos.

Como jóvenes: Serrano y Sempere¹²¹ muestran la resistencia que existe por parte de la población adulta de admitir a jóvenes en las estructuras de poder:

‘De todos los aspectos de participación de los jóvenes, quizá es este [la participación política] el que más problemas genera. La relación entre partidos políticos, organizaciones políticas juveniles y los jóvenes, es, en este momentos, muy baja y precaria. Impulsar verdaderas políticas para que las nuevas generaciones entiendan la participación política como una necesidad e iniciar profundas reformas y procesos de regeneración intergeneracional en los canales y organizaciones políticas existentes, son dos elementos imprescindibles para caminar hacia una sociedad democráticamente madura’.

Todavía según los mismos autores, hay una participación muy baja de los jóvenes a nivel nacional en las estructuras institucionales del país, por ejemplo, en los poderes políticos. Si miramos la participación por grupo de edad, en el Congreso y el

¹²¹ Serrano y Sempere, 1999: 65

Senado juntos sólo hay 9 jóvenes de menos de treinta años, de los cuales 6 (1.71%) son diputados y 3 son senadores (1.16%)¹²².

‘Si en el Congreso de los Diputados los jóvenes estuvieran representados de acuerdo con su peso demográfico en la sociedad española, tendríamos 87 diputados con 30 o menos años. Esta misma proporción significaría que en el Senado encontraríamos a 64 senadores jóvenes. Se nos dirá que los diputados mayores de 30 años representan también a los jóvenes, pero entendemos que difícilmente los adultos, por una simple cuestión generacional, pueden ser vehículos fieles de transmisión de las inquietudes y demandas de los jóvenes. Se mire como se mire, la infrarrepresentación de los jóvenes en Congreso y Senado, sólo puede ser entendida como el reflejo del desprecio de nuestra sociedad respecto a los jóvenes, y a la vez, como el signo más claro que los partidos sistemáticamente “bloquean” el cambio generacional’¹²³.

Si miramos, por otro lado, las cifras de representación política gitana a nivel europeo:

‘Los gitanos cuentan solamente con cinco parlamentarios, alrededor de 20 alcaldes y unos 400 consejeros locales, cifras muy bajas con respecto al número de europeos gitanos’ y ‘los que han participado en procesos electorales en nuestro país son pocos y tan sólo uno, Juan de Dios Ramírez Heredia ha llegado a obtener el acta de Diputado en el Parlamento español, y de esto hace más de 20 años. Analizando las últimas convocatorias electorales, sólo he conseguido encontrar 17 candidatos a elecciones, de los cuales 15 corresponden a elecciones municipales. Tan sólo 2 han participado en procesos electorales autonómicos y ninguno, además del caso de Juan de Dios, ha vuelto a participar en elecciones generales hasta la fecha. Si la participación es escasa, todavía lo son más los resultados. Habitualmente, el lugar asignado a los Roma en las listas es en los últimos puestos, con escasas posibilidades de salir elegidos. Por dar un dato, de los 17 candidatos, sólo 2 fueron elegidos y de éstos solamente 1 salió por una capital de provincia. Según el partido político, el candidato gitano aparece en casi todas las formaciones de ámbito estatal y en algunos partidos de ámbito no estatal. En total hubo sólo 3 mujeres frente a 14 hombres.’¹²⁴

La conclusión es que no hay gitanos y que no hay jóvenes en las estructuras del poder. Si la sociedad mayoritaria no es reacia a admitir a los jóvenes de su propia cultura, difícilmente lo harán con jóvenes de etnia gitana.

¹²² Serrano y Sempere, 1999: 76

¹²³ Serrano y Sempere, 1999: 77

¹²⁴ Aguilera, 2000

Espacios de participación políticos gitanos

Característico de la organización política gitana¹²⁵ es que sus relaciones políticas se estructuran a través de grupos de parientes, configurando una articulación de la autoridad en torno a la figura de los hombres mayores o tíos, más allá de los cuales no se reconoce autoridad alguna. Por lo mismo se ha mantenido sin alcanzar un nivel de centralidad hasta ahora.

Si miramos los órganos de participación política gitanos, a nivel internacional, nacional y local¹²⁶, constatamos que se trata siempre de órganos consultivos o grupos de expertos. Así, la Unión Romani Internacional, que se constituyó en 1979, funciona como órgano consultivo para las Naciones Unidas en cuanto a temas relacionados con la población *rroma*; el Consejo de Europa, por su parte cuenta con un grupo de expertos para el asesoramiento sobre temas relacionados con el pueblo gitano; en el ámbito estatal español, la iniciativa que más tiempo de vida tiene es la Comisión Consultiva del Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales y, a nivel local, existe *El Consejo Municipal Gitano de Barcelona*, un órgano consultivo formado en 1998.

Es un órgano con dos estratos bien diferenciados; por un lado tenemos en la estructura los puestos de presidente y vicepresidente primero, que están asignados por definición al Alcalde y al responsable del Departamento de Bienestar Social de la Generalitat, consiguiendo que estén representadas de forma equilibrada dos administraciones diferentes de la ciudad. Y un segundo estrato más operativo compuesto por el vicepresidente segundo y los vocales y miembros del Consejo. Este segundo nivel es elegido de forma democrática entre los integrantes del Consejo y están representadas todas y cada una de las agrupaciones, asociaciones y federaciones gitanas con sede en la ciudad de Barcelona, con un máximo de dos miembros por cada organización. La diversidad de participación y de los temas a tratar es amplia, y la entrada y salida de los nuevos miembros es automática en el momento de producirse la constitución o disolución de las organizaciones. Las reuniones de este órgano se realizan cada dos meses, siempre que exista convocatoria formal, y tienen lugar en la sede del Consejo¹²⁷.

Este consejo consultivo se basa en los representantes gitanos de las asociaciones. Asociaciones que son necesarias para canalizar las demandas de los gitanos y que

¹²⁵ Me baso en San Román, 2001 [1998]

¹²⁶ Sigo a Aguilera, 1999

trabajan para su bienestar pero que no son órganos políticos que *representan* al pueblo gitano, por lo menos no en su forma actual. Una asociación gitana de un determinado barrio no tiene ninguna obligación de ser representativa para con los vecinos gitanos de este barrio; puede serlo, pero también puede que no. Las administraciones buscan entonces *consultar* –sin poder de decisión, ni de manejo de recursos propios del organismo– a un consejo que tiene su representación a través de asociaciones no representativas para con el pueblo gitano.

De esta manera, las administraciones priorizan la interlocución con grupos organizados, un modelo de participación de base asociativa a través de, en este caso, las fundaciones y asociaciones gitanas. Como señala Font¹²⁸, ‘los gobiernos locales han concebido las asociaciones como interlocutores válidos de los intereses, las necesidades y las demandas presentes en la ciudadanía. Por otra parte, les resulta más fácil dialogar con grupos organizados que con ciudadanos que sólo pueden representarse a sí mismos, y que en a mayor parte de los casos están muy desinformados’. Pero, como se acaba de decir, esto presenta el problema de suponer una legitimidad que no se puede asumir.

En otras palabras, por un lado existen las asociaciones y fundaciones gitanas que trabajan para la promoción del pueblo gitano y, por otro, el consejo asesor, pero no existe ningún interlocutor gitano, ninguna instancia gitana *estrictamente política* para representar al pueblo. Siendo esto así, se podría abogar por una mejor comunicación y cooperación entre las diferentes asociaciones y que éstas busquen ser más representativas, por ejemplo, a través de mecanismos de consulta. Por otro lado, aparte de los mecanismos de participación asociativos, existen los que se establecen a título individual¹²⁹ y los mecanismos mixtos, que tratan de combinar el papel de las asociaciones con la participación activa de los ciudadanos no organizados. La ventaja es que éstos llegan más a poblaciones no organizadas, como la gitana y, por lo mismo, se podría considerar en ella¹³⁰. Es necesario buscar mecanismos que puedan permitir escuchar la voz de la ciudadanía y, más aun, de aquellos ciudadanos poco representados a través de los mecanismos ya existentes.

¹²⁷ Aguilera, 1999

¹²⁸ Font, 2001: 220

¹²⁹ Los mecanismos a título individual ‘son mecanismos que permiten escuchar la voz de un tipo de ciudadanos que tradicionalmente se margina de los procesos de participación basados en la autoselección de los participantes’ (Font, 2001: 222).

¹³⁰ Estos mecanismos son, entre otros, A21L, las encuestas de opinión, los presupuestos participativos y las encuestas deliberativas. Para ejemplos de ellos y su funcionamiento: Font, 2001.

Por otra parte, el miedo a la inexperiencia de la población en temas de participación, no justifica para nada su exclusión, ya que la participación es un proceso educativo y la misma actitud frenó la introducción de la democracia o el sufragio universal. Existe, además, siempre la reticencia de los políticos a redistribuir su poder si no están obligados a ello.

Dos observaciones breves: creo que los derechos otorgados a las minorías o proyectos diseñados para ellos tienen que incluir a los miembros de esta cultura, pero no excluir a otros por no pertenecer a ellas. Las culturas son dinámicas y heterogéneas y también lo son las personas que pertenecen a ellas, por lo que cualquier intento estrictamente homogeneizador es equívoco, tanto si se trata de una superioridad cultural, como de un nacionalismo militante. En otras palabras, si una asociación gitana hace un proyecto de mejora de la vivienda, debe ser porque unas determinadas personas no viven bien y no porque sean gitanas o payas, latinas, chinas, paquistaníes o árabes. Cada ser humano tiene el derecho a una vida digna, pero también a ver respetado su pueblo y su cultura, y, es un hecho, esto último, los gitanos no lo tienen y es algo que no se resolverá con programas asistenciales y creados desde el exterior del grupo.

Damos aquí un ejemplo extremo que ilustra esta problemática. En este caso, se quiere 'ayudar' a un niño gitano, según la asistente social o 'quitarlo' según los gitanos. En palabras de la asistente social:

Si hay riesgo para un menor, ¡me da igual las diferencias culturales!. Nos encontramos con una mamá gitana enferma mental, una psicótica, pero su padre y su familia eran unos tíos con mucho poder y autoridad dentro del grupo y todo el asentamiento gitano. Su hija estaba loca, y tenía unos 34 años, no tenía pareja pero sí un niño de 13 años en aquel momento. La decían la loca del barrio y cuando se peleaba con sus padres, se bajaba un colchón a la calle y llevaba al niño con ella y dormía en la calle con él o lo dejaba sólo en la calle. Entonces el niño en este devenir y conflicto iba con ella, y nosotros dijimos que esto se tenía que acabar, un menor durmiendo en la calle sin quien respondiera por él. El niño comenzaba a psicotizarse y hicimos una propuesta del centro entonces la instancia gitana con la que tratamos no aceptó esta propuesta, por orden y mandato desde arriba. Se nos dijo que retiráramos esta propuesta, pues adiós muy buenas, ¿qué se hizo?, pues muy bien señores encantados de conocerlos. Adiós, ¡nos tapamos los ojos!, pero ¡aquí hay un menor en riesgo! y hay una comunidad que nos impide ayudarlo. Sí, se consultó, por hablar no hay problema nos lo pasamos haciéndolo, todo muy bien, hablaban mucho. Se pactó que este niño fuera a una escuela especial ya que había perdido tanta escuela que no se

podría adaptar a una escolaridad normal. Se le dio una plaza que no era fácil de conseguir. Fue dos días, y después el niño ya no quiere ir y no se lo obliga y ¡ya está!. ¡Te desacreditan de tal manera, moral, profesional y éticamente!. Ellos dijeron 'tu no tienes nada que decir de este niño, porque es una posición jerárquica que no entiendes' (trabajadora social –en entrevista).

No se intenta juzgar a ninguno las personas involucradas en el caso, sólo describir las circunstancias que ocurrieron para ilustrar la necesidad de un conocimiento verdadero de la cultura gitana por parte de los trabajadores sociales y, a su vez, la necesidad de una claridad por parte de las instancias gitanas de qué derechos quieren, qué defienden y cómo quieren organizar su forma de vida. Y esto para evitar que se use el factor étnico sin fundamento tanto para descalificar a personas con buenas intenciones o a buenos programas, como para aceptarlo todo en función de su procedencia cultural.

Para terminar este apartado quiero detenerme un momento más en otro tema que refuerza la necesidad de establecer un marco legal que refleje relaciones justas entre mayoría y minoría: la relación entre la identidad, tanto social como individual, de un pueblo minoritario, y su interacción con la sociedad mayoritaria en cuanto a la representación de esta minoría por parte de la misma sociedad mayor y su legislación.

La identidad de un grupo minoritario cambia, entre otros, en relación dialéctica con las representaciones de la sociedad mayoritaria y su legislación. La imagen proyectada de la sociedad mayoritaria repercute sobre la auto-estima de los miembros de culturas minoritarias; también en el caso de los gitanos. Un ejemplo de ello sería la misma palabra de identificación del grupo como *gitanos*, una palabra originaria de [e]gipcianos que no fue la denominación histórica que los gitanos dieron a su pueblo, que, en España, era *kalo*. La palabra *gitano* fue usada por parte de la sociedad mayor de manera despreciativa para los *kale*.

La identidad como construcción socio-política y coyuntural

El derecho a la identidad propia como pueblo es de gran importancia para sus miembros, pero la etnicidad es un concepto complejo y de múltiples significados. A veces se enfatiza la lengua, otras, las dimensiones religiosas, económicas o históricas.

'Barth ve la etnicidad como un medio usado por los grupos como un medio usado por los grupos para constituirse y legitimarse como unidades; sobre todo con el fin de distinguirse de otros. Muchas veces la etnicidad es usada **estratégicamente** para tener acceso a recursos escasos. Peterson Royce, por otra parte, señala correctamente que en esta postura se debe tener en cuenta que la autodefinición no es la única que **juega un rol**; también son importantes las imágenes que se forman otros. Hay diferencias entre las fronteras trazadas por los mismos miembros de un grupo étnico y aquellas que se les **imponen** desde fuera. Para entender estas diferencias es importante el conocimiento de la cultura del grupo étnico; aquellas personas que no forman parte del grupo disponen sólo de una parte de este conocimiento. Algunos símbolos étnicos son, por esto, sólo relevantes dentro del grupo, mientras que otros lo son solo en relación con no miembros. Tanto las fronteras del grupo étnico como las características visibles e invisibles de la entidad son el producto de la interacción con otros grupos'¹³¹.

Las representaciones de la sociedad mayoritaria y su legislación influyen directa e indirectamente en la construcción de la identidad social de un pueblo y, a partir de ella, en la identidad personal de sus individuos. Restrepo¹³² muestra como el proceso reivindicativo de la población negra de Colombia transforma su identidad como pueblo en comunidades afro-colombianas, y llega a ser instrumento político y étnico-territorial para entrar a formar parte de las minorías étnicas reconocidas por la reforma constitucional del año 1991. El proceso reivindicativo de la población negra se basó en los instrumentos legales existentes para las comunidades indígenas y se reconoció como minoría basados en los mismos criterios legales. De esta manera, la población negra llega a construir su identidad como *comunidades* -según la categoría legal que en su momento se reconoció a los indígenas- y *afro-colombianas*, mirando hacia los cambios legales e identitarios de los afro-americanos estadounidenses. Así mismo, en los años ochenta adoptan lo *afro*, es decir unas *huellas de africanía*, formando un *punte África-*

¹³¹ Peterson, 1982: 6; Cohen, 1989: 116, en Kloosterman, 1997: 14-15

¹³² Restrepo, 1997

América. Friedman y Arocha, basados en Price y Mintz, cuestionan la veracidad de estas ideas porque asumen una *supuesta pureza cultural* que no considera el profundo cambio social al que se encontraron sometidas las culturas africanas al llegar a través de la esclavitud a América. En segundo lugar, porque olvida la heterogeneidad étnica y lingüística del occidente y centro de África que dificulta el supuesto de una herencia social común y, por último, por la simplicidad de considerar una preservación uniforme del ‘legado africano’ ‘puesto que los procesos de captura y distribución centrados en el “individuo” no permitían la instauración de grandes grupos de una misma procedencia étnica y lingüística’¹³³. A partir de estas *huellas de africanía* se daría el proceso de adaptación y de creación cultural de los africanos en el nuevo continente.

Esto reconfirma el carácter político y coyuntural de esta identidad y, no lo olvidemos, de cualquier otra. A partir de los noventa, con el reconocimiento jurídico-político de las comunidades negras por parte del Estado se da la configuración de la etnicidad como factor de representación ante el mismo. Hasta entonces, los afrocolombianos, *formalmente*, eran ciudadanos colombianos pero, *de hecho*, eran invisibles. También aquí este cambio tiene consecuencias directas en la vida de los miembros de esta minoría étnica.

En el caso de los gitanos, sería necesaria una investigación aparte para aclarar este tema y la relación con su proceso reivindicativo. Hay ciertos elementos que se podrían señalar como cambios en la identidad de los gitanos que se relacionan con su proceso reivindicativo y su representación social y legal. En primer lugar, se nota un cambio en la autodenominación del grupo de *gitano* o también *kalo* a *rrom*. Dudo mucho que esta unidad se diera desligado a una toma de conciencia política y un proceso reivindicativo gitano. La identidad del como *pueblo rrom* es, por el momento, más un proyecto político que una realidad social, lo que se evidencia en la incapacidad de superar la heterogeneidad interna a nivel local, mientras que otros *rroma* de todo el mundo, ligados a procesos socio-organizativos, se comunican en varios grupos de noticias por internet. Esta identidad *rroma* forma parte de un proceso en el que se busca un proyecto político, conjunto que necesita especificar y seleccionar ciertos elementos en comunes, o la construcción de ellos para este fin, y que no sólo tiene unas implicaciones directas para lo político, sino que forja la identidad de un pueblo, influye en la construcción de su historia y de las expectativas sobre su presente y futuro. En el

¹³³ Friedmann y Arocha, 1986: 36, Arocha, 1990: 4; 1991: 206; citados en Restrepo, 1997: 161

caso de los afro-americanos colombianos su historia se reconstruyó con la incorporación de su origen africano y de la esclavitud; elementos que no estaban presentes en la construcción tradicional de su historia. Entre los gitanos *kale* españoles, por un lado, o los *rroma* en general, esto se refleja en la reconstrucción histórica de su trayectoria y su origen en la antigua India, que no formaba parte -y en gran parte todavía no lo hace- de su historia, que tradicionalmente situaba su origen común en Egipto, Hungría, e incluso Marruecos. Sería, entonces, interesante averiguar como la relación con el estado, especialmente a través de la legislación, ha influido en la construcción de la identidad como colectivo e individual de los gitanos y su auto-imagen. Unos factores que se pueden dar quizás con más fuerza todavía debido a la interrelación característica entre los *rroma* y las sociedades mayores y la ausencia de territorio.

Otro posible ejemplo lo encontraríamos en la creación de estructuras de poder transversal a los grupos de parentesco, que tradicionalmente no formaba parte de la cultura de los gitanos, pero que sí se dio por la relación con las administraciones que necesitaban interlocutores para 'los gitanos'. Habría que investigar qué consecuencias tendrá esto para la identidad y su cultura. Dentro de los procesos de reivindicación de las minorías hay que insistir además que *los mecanismos que la consolidan son de la sociedad mayoritaria*, dentro de su sistema político y legal.

1.3.2. Desarrollo comunitario y proceso socio-organizativo

Érase una vez un mono y un pez atrapados en una gran inundación. El mono, ágil y con experiencia, tenía la suerte de trepar un árbol hacia la seguridad. Al mirar a las aguas furiosas, vio un pez luchando contra la fuerte corriente. Llenado con un deseo humanitario de ayudar su compañero menos afortunado, se estiró y sacó el pez del agua. A gran sorpresa del mono, el pez no estaba tan contento con su ayuda (fábula oriental¹³⁴).

A menudo, programas creados y dirigidos con la buena intención de mejorar la calidad de vida de comunidades con otras formas de vida fracasan por diversas razones. Hágase la pregunta, por ejemplo, ¿qué puede ir mal al instalar agua corriente en una aldea en la mitad de África?, o ¿por qué no llevan los campesinos a sus hijos a la asistencia médica gratuita con un servicio de transporte subsidiado por el Estado en México?, ¿por qué fracasa una aldea nueva *latcho drom*, diseñada exclusivamente para gitanos? o ¿una renta mínima para ayudar a la población marginal gitana?

Daremos tan sólo unos ejemplos. El primero, el fracaso que representó la instalación de agua corriente en una aldea africana:

‘No se me ha olvidado la sorpresa que me produjo, hace tiempo, ver una aldea abandonada, de aspecto muy moderno, en un rincón remoto de África. Sus habitantes la habían abandonado, porque los que la construyeron pusieron agua corriente en todas las casas. Las mujeres se sublevaron, porque se les arrebatava el único pretexto que tenían para establecer contacto social con sus compañeras junto al pozo de la aldea. Yo había cometido el grandísimo error de suponer en sus mentes y en sus corazones mis aspiraciones y mis gustos. Y, sencillamente, no era así (experiencia de D. D. Eisenhower¹³⁵).

Otra y mejor opción hubiera sido la instalación de lavaderos públicos, para tener en cuenta la vida social de las mujeres, como hicieron, por ejemplo, en las comunidades otavaleñas del Lago San Pablo en el Ecuador. No se trata de que sean mejores o peores soluciones sino de que estén adaptadas a la realidad social y cultural del pueblo al que se dirigen, como viene a confirmar el hecho de que la instalación de este mismo sistema

¹³⁴ En: Foster, 1965: 1.

¹³⁵ En: Foster, 1964: 133.

en ciertas comunidades campesinas mestizas de la cordillera occidental del Patía colombiano ocasionó conflictos entre las usuarias por no tener la misma forma tradicional comunitaria que los indígenas¹³⁶.

Foster¹³⁷ nos relata otro ejemplo de una clínica de Salud Pública de atención infantil en un pueblo mexicano que organizó una asistencia médica gratuita con servicio de transporte permanente y subsidiado por el Estado para los campesinos de la región. Aún así, la asistencia fue mínima. La falta de información y comunicación entre la institución y la población fue decisiva en el fracaso del proyecto ya que los posibles usuarios estaban convencidos que el tratamiento médico sería largo y muy caro, algo que para ellos significaría un costo elevado y su presencia en el centro por un tiempo indefinido, lo cual implicaría dejar de trabajar y de tener los ingresos necesarios para sostener al resto de la familia.

La misma falta de concertación y comunicación con las comunidades hizo que tras la construcción de un acueducto intermunicipal en una zona con sequías en Colombia¹³⁸, en el momento de disponer el cobro de las tarifas subsidiadas a la comunidad por el servicio público del agua, esta se rehusó el pago argumentando que era injusto y que no se les había informado en ningún momento, ocasionando de esta manera un conflicto con la administración y los técnicos. En este caso, en la etapa de sensibilización en la que se debió informar y concertar los costos y beneficios del proyecto para la comunidad, no se la tuvo en cuenta. Así mismo, se crearon expectativas acerca de la distribución gratuita del servicio, expectativas que se vieron defraudadas a la hora de cobrar las tarifas a las que la comunidad sí hubiera sido receptiva en el caso de haberles explicado detenidamente y de antemano la reducción del precio por el sistema de subsidios concertados con el Estado.

Otro ejemplo, esta vez en España y con población gitana, es el diseño del proyecto del poblado de *Latcho Drom*¹³⁹. En Vitoria, en el año 1971 se puso en marcha un proyecto de vivienda que consistió en la creación de un poblado para gitanos - llamado *latcho drom*, o 'buen viaje' en *rromani*- y que se construyó con características

¹³⁶ Información obtenida en comunicación personal (septiembre 2001) de los ingenieros y trabajador social del programa de construcción de acueductos rurales del IMPES y Naciones Unidas en el Sur de Colombia.

¹³⁷ Foster, 1964: 96-97

¹³⁸ Información obtenida en comunicación con el ingeniero Palacios, del proyecto llevado a cabo por el UDECO y financiado por el Banco Mundial en la zona del Patía en el municipio de Taminango.

¹³⁹ En San Román, 1981: 20-22

que se creían particularmente adaptadas a la población gitana a la que iba dirigido. Mientras puede sorprender la voluntad de tener en cuenta la cultura de los gitanos en su diseño -un factor que ya se consideró relevante desde las políticas de Carlos III (1783)- desgraciadamente el proyecto se basó en la versión estereotipada de ella y en el etnocentrismo de sus diseñadores. Se trataba de un poblado exclusivamente para población gitana, situado lejos de cualquier centro urbano y que consistía en una composición de viviendas en dos círculos enlazados con un punto de acceso, inspirado en el estereotipo de los viajeros gitanos en caravanas que para su defensa descansaban en círculo. Lo que no consideraron los diseñadores eran los rasgos culturales verdaderos de los gitanos, que ‘los gitanos jamás en su historia vivieron solos entre una multiplicidad de categorías y agrupaciones sociales gitanas. (...) [N]unca vivieron los miembros de un linaje juntos en su totalidad, ni muchísimo menos gentes de distintos linajes juntos’¹⁴⁰. Además, las actividades económicas de los gitanos se caracterizan justamente por la interacción económica con la sociedad mayoritaria de la que fueron física y socialmente aislados por la gran distancia a la ciudad. Además, el resultado de la construcción en círculo era que las viviendas adoptaran una forma trapezoidal reduciendo así el espacio necesario para el almacenaje, aparcamiento, u otros servicios especiales para usos derivados de las actividades laborales de la población. Los servicios higiénicos eran comunes y visibles desde buena parte del poblado, como también las entradas a cada vivienda son visibles desde cualquier punto del círculo del que forma parte y desde parte del opuesto, imposibilitando cualquier privacidad e intimidad para sus habitantes pertenecientes a distintas familias extensas, suponiendo una heterogeneidad interna inexistente. Y esto que, para empezar, ‘nunca han ido (en los últimos tres siglos y medio al menos) tantas carretas juntas como para poder formar tal círculo’¹⁴¹.

Errores como los que se acaban de describir, el no tener en cuenta factores socio-culturales, dejar de consultar a la comunidad sobre si el cambio dirigido está acorde a sus necesidades verdaderas, si estarían dispuestos a participar en ello, si los cambios están contemplados dentro de las expectativas del colectivo, la falta del intercambio de información sobre los mismos proyectos, son frecuentes y, en muchos casos, se pudieran haber evitado con la participación de la población en todas las fases del

¹⁴⁰ San Román, 1981: 20

¹⁴¹ San Román, 1981: 20

proyecto. Este etnocentrismo al que ya nos referimos en varias ocasiones que también encontró cabida en las teorías y sus aplicaciones en los programas de desarrollo, entendido este como un proceso unilineal hacia las metas ya logradas por la cultura occidental y dirigido a una rápida adaptación o incorporación a la cultura occidental hegemónica.

Ya en el siglo XVI, los españoles se quejaban de que los indígenas *no querían aprender*, como señala este ejemplo del año 1582:

*'Como los pueblos de los indios quedan sin pastos, sin mita y como son bárbaros cuanto se les ha enseñado en diez años lo pierden en diez días, demás que estos días vagan a mil vicios, que son unos taquies que ellos llaman, que son unos bailes generales a donde hacen juntar todo el pueblo a que baile en la plaza con grandes tinajas de cerveza, que es el vino con que ellos se emborrachan. Y es ordinario entre ellos en ausencia de los sacerdotes evangélicos ocuparse en esto. Y dura cada baile dos días y tres sin dormir y en este tiempo adoran ídolos y hacen torpezas indignas a decir a vuestra Alteza, porque el padre ni guarda honestidad con la hija, ni el hermano con la hermana. Y así hacen incestos espantosos.'*¹⁴²

Es casi difícil encontrar proyectos, desde entonces hasta hace una década, que no tuvieran como objetivo único, casi sagrado, implantar el progreso tecnológico como criterio para medir la calidad de vida. Pero existen otros:

'Si el criterio hubiera sido el grado de aptitud para triunfar sobre los medios geográficos más hostiles, no hay duda de que los esquimales por una parte y los beduinos por otra llevarían siempre las de la ganar. La india supo, mejor que cualquier otra civilización elaborar un sistema filosófico-religioso, y China un género de vida, capaces de reducir las consecuencias sociológicas de un desequilibrio demográfico. Hace ya trece siglos, el Islam formuló una teoría de la solidaridad de todas las formas de la vida humana: técnica, económica, social y espiritual; Occidente no se dio cuenta de esta teoría hasta época muy reciente, juntamente con algunos aspectos del pensamiento marxista y con el nacimiento de la teoría moderna. Se sabe que el lugar preeminente que esta visión profética permitió a los árabes ocupar en la vida intelectual de la edad media. Occidente, dueño de numerosas máquinas, demuestra sus conocimientos elementales sobre la utilización y los recursos de esta máquina suprema que es el cuerpo humano. En este dominio por el contrario, como en el de las relaciones entre lo físico y lo moral, Oriente y Extremo Oriente poseen sobre él una ventaja de varios milenios; estos últimos han

producido estas vastas sumas teóricas y prácticas que son el yoga de la India, las técnicas chinas de la respiración o la gimnasia visceral de los antiguos maories. La agricultura sin tierra, al orden del día desde hace poco, fue practicada durante varios siglos por algunos pueblos polinesios quienes también hubieran podido enseñar al mundo el arte de la navegación, llegando a maravillarse en el siglo XVIII con un tipo de vida social y moral más libre y más generoso de lo que se suponía.

En lo que respecta a la organización de la familia y a la armonización de las relaciones entre grupo familiar y grupo social, los australianos, atrasados económicamente, ocupan un lugar tan adelantado con relación al resto de la humanidad que es necesario, para comprenderlos sistemas de reglas elaboradas por ellos de forma consciente y reflexiva, recurrir a las formas más refinadas de las matemáticas modernas. Fueron ellos quienes descubrieron que los lazos matrimoniales forman un cañamazo sobre el cual las demás instituciones sociales no son más que bordados.¹⁴³

Esta variedad de criterios de desarrollo nos enseña la importancia de entender que el éxito de un proyecto tiene ser visto, como mínimo, desde una doble perspectiva: las metas cumplidas del proyecto mismo, que en muchos casos son técnicas, y que estas estén acordes con la calidad de vida y el concepto de desarrollo según los criterios de la comunidad.

También a los gitanos, -y ya desde la Pragmática de los Reyes Católicos en 1499 -se les exige su inserción según los criterios de desarrollo vigentes para la sociedad mayoritaria en la época:

'se ordenaba la expulsión inmediata de todos los gitanos o «egipcianos», concediéndoles un plazo de setenta días para salir del reino, *excepto aquellos que tomaran «oficios conocidos, o señores a quienes sirvan y les den lo que hobera menester»*. A los que anduvieron vagando por el reino «hallados y tomados sin oficio, o sin señores, juntos y pasados los dichos días» se les daría cien azotes y desterraría a la perpetuidad. En el caso de volverles a encontrar, la pena sería aun mayor: se les cortaría las orejas y permanecerían sesenta días encadenados. En caso de una tercera infracción, pasarían a ser esclavos para toda la vida.'¹⁴⁴

¹⁴² Friede, J. (1975) *Fuentes documentales para la historia del Nuevo Reino de Granada*, Tomo VIII. Doc. 1155: 92, Bogotá, Banco Popular. La cursiva es mía.

¹⁴³ Lévi-Strauss, 1961: 33

¹⁴⁴ Sánchez Ortega, 1986: 23. La cursiva es mía.

Es recurrente en las pragmáticas que se exija a los gitanos “servir a un señor” y tomar ‘oficios conocidos’ o ‘suficientes’ y cuando éstos, a lo largo de la historia, no lo hacen, se les tilde de *incorregibles* es decir de no querer aprender: léase, no aprenden a ser unos perfectos ciudadanos españoles, y, es cierto, no lo aprendían y gracias a Dios, todavía no lo han aprendido.

De estas políticas, señala San Román ¹⁴⁵ con perspicacia:

‘[I]a primera contradicción en la policía étnica laboral es, pues, ordenarles que tomen ocupaciones que no se les deja tomar y no reconocer como “conocidas” otras útiles que sí llevaban a cabo. La segunda se produce conforme los gitanos ven restringirse más y más lo que les estaba permitido hacer, con lo que cada vez era más fácil incurrir a desobediencia a las leyes.

Se perseguía a los gitanos para incorporarlos en la sociedad mayoritaria, se les obliga a tomar oficios reconocidos en sectores en los que la población estaba muy reacia a dárselos: pocos payos estaban dispuestos -y muchos hoy en día aún no lo están- a emplear a un trabajador de etnia gitana mientras exista la opción de dar el trabajo a otra persona de la sociedad mayoritaria o a inmigrantes que estén menos protegidos laboralmente.

Con el tiempo y las nuevas ideas humanistas, el carácter de este desarrollo va cambiando hasta que mediados del siglo veinte en Europa y después de la dictadura en España, las políticas de asimilación para con los gitanos cambian con la creación de unas políticas sociales preventivas ¹⁴⁶. A partir de esta época

‘ya no se describe a los gitanos como hace algunos años, como primitivos’ que ‘obedecen a impulsos instintivos’ sino que ahora es más frecuente que se considere que forman globalmente poblaciones ‘inferiorizadas’, ‘desfavorecidas’, ‘socialmente desfavorecidas’, ‘pauperizadas’¹⁴⁷.

Pero, todos o casi todos los proyectos, sean estos de extinción, asimilación coercitiva o indirecta, desde las primeras pragmáticas hasta las políticas contemporáneas de desarrollo o de acción social y los esfuerzos por sacarlos de la

¹⁴⁵ San Román, 1997: 23-24

¹⁴⁶ Liégois, 1987: 189-231.

marginalidad han tenido y siguen teniendo una variable en común: una *creación* del proyecto *exterior* al grupo al que va dirigido; en otras palabras, una falta de *participación* de la comunidad en la *planificación*, la *organización* y la *ejecución* de los proyectos que se llevan a cabo con ella. La participación de los miembros de la comunidad y *personas reconocidas por la misma*, es fundamental para una opción de desarrollo comunitario¹⁴⁸ que consiste en la creación de las herramientas necesarias que posibiliten realizar sus propias iniciativas, reconociendo su capacidad y su derecho a una auto-determinación. Posibilitar su propia dinámica es necesario para asegurar que la aculturación no sea la única opción de cambio.

La aplicación de este tipo de proyectos lleva a plantearse ciertos interrogantes ¿qué pasaría con su aplicación?, ¿cuáles serían los resultados?, quizás sería un desastre, quizás no, pero ésta no es la cuestión central, –tampoco es que los proyectos no comunitarios para con los gitanos hayan sido tan exitosos –lo central es que no se puede seguir negando a un pueblo la posibilidad de decidir y participar en su propio desarrollo, el derecho a equivocarse y aprender de ello, Así cuenta Diego, un gitano que lleva muchos años luchando para mejorar la calidad de vida en su barrio:

Yo soy gitano, pero yo mi vida es la que necesito para mis hijos, la prueba es que somos doce hermanos y todos estamos trabajando, mis padres se dedicaron a vender las flores toda la vida y tenían sus paradas fijas aquí cerca del ayuntamiento. La idea mía sería que la gente se abriera pero, *la gente siempre va diciendo que 'los gitanos deberían hacer esto del mercadillo' o esto o aquello, no, ¡los gitanos vamos a pensar lo que queremos!* y después si es necesario pediremos ayuda a vosotros, ¿vale? No nos encasillen en cosas que, ostras, ¡tienen que tocar la guitarra!, pues ¿no puede ser que nos guste mas tocar el tambor? y si nos equivocamos, ¡nos equivocamos nosotros!, ¡no nos encasillen, no piensen por nosotros!. Conjuntamente con la Fagic pensamos igual, colaboren pero sin encasillarnos, *queremos libertad e igualdad, pensar y equivocarnos, porque somos humanos*. O cuando te salen con un proyecto y dicen 'pero es que el gitano podría preparar esto del flamenco', ¡no señor!, ¿por qué? ¿Por qué no puedo preparar otra cosa?, si es que verdad aquí en el barrio hemos hecho cosas buenas. Yo voy a una reunión del ayuntamiento o de lo que sea y pido que dejen que me equivoque, no me hagan los programas, yo quiero traer mis programas hechos, yo veo como viven en los barrios, como cambian y las cosas que hace el payo y hay cosas que me gustan hacerlas yo mismo, los gitanos (Diego –en entrevista).

¹⁴⁷ Liégois, 1987: 191

¹⁴⁸ 'Entendemos por desarrollo comunitario el proceso de cambio que mejora una comunidad, *llevado a cabo por sus propios miembros*, de tal manera que actúe sobre la realidad para conseguir unos objetivos por los que se ha optado a partir de una toma de conciencia crítica y de una conciencia de los potenciales disponibles dentro y fuera de la comunidad' (San Román y Garriga: 1976). Para problemas y

La inexperiencia en temas de participación, tanto política como en cuanto a proyectos de cambio dirigido, es un factor importante que se debe considerar pero no justifica para nada la exclusión de personas o colectivos que no la tienen, dado el carácter educativo de la propia participación. Sería como excluir a los alumnos de las escuelas porque todavía no tienen los conocimientos que vienen a aprender. Aun así, esta sigue siendo la realidad hasta la actualidad. Las políticas de acción social contemporáneas, la vía generalizada de hacer 'desarrollo' por parte de las administraciones, se caracteriza por una dispersión de programas y la entrega de pequeñas dotaciones *asistenciales* tanto bajo título individual, por ejemplo a través de salarios sociales a personas con escasos recursos, como a nivel colectivo a las asociaciones y fundaciones gitanas, convirtiéndolas en gestoras de programas que tienen que competir entre sí y que son completamente dependientes de las administraciones, quitándoles su función crítica y el manejo autónomo de cualquier proyecto.

1. La cronificación del asistencialismo individual: la Pirmi

Un factor con bastante incidencia entre jóvenes gitanos en situación socio-económica precaria es la renta mínima de la *Pirmi*. El Programa Interdepartamental de la Renta Mínima de Inserción (PIRMI-RMI), que forma parte de los Itinerarios de Inserción del Departamento de Trabajo de la Generalitat de Cataluña, es un programa de apoyo condicional para promover la integración sociolaboral de los colectivos más desfavorecidos de la sociedad y dotar de un recurso mínimo a personas que carecen de ello. Desde la concepción de las teorías sociales igualitarias, el Estado tiene el deber de procurar una vida digna para sus miembros. Este apoyo se puede dar a través de ayudas condicionales o incondicionales¹⁴⁹. Para este estudio, no es central una discusión de los principios de igualdad y justicia social a la base del programa o el dilema de la condicionalidad o no de los mismos sino el hecho de que no se contempla

posibilidades adaptadas al desarrollo comunitario de la población gitana, véase San Román y Garriga, 1976.

¹⁴⁹ Para una defensa de la condicionalidad de estos programas, véase, entre otros, Arneson, 1984, para una defensa de la incondicionalidad, véase especialmente Van Parijs, 1986.

estructuralmente la diferencia cultural entre los posibles usuarios del programa y que no se considera la participación social de las comunidades.

La falta de conocimiento de la cultura de los gitanos por parte de las personas que trabajan en el programa y los estereotipos que muchas veces se tiene de ellos pueden llegar a discriminar a la población gitana. Un ejemplo:

‘Y empecé a sufrir un montón cuando a mí los coordinadores me preguntaron un año determinado que explicara la alimentación a los hombres gitanos y ¡que les enseñara a cocinar y a coser!. Yo allí lo pasé muy mal. Desde el punto de vista *payo* la idea era la de dotar de autonomía a estos hombres, que a veces vivían solos, de tal manera que se pudieran manejar. No tuvieron en cuenta que estos hombres, aunque estén solos siempre disponen de una familia que les acoge y les da de comer y que no les va a hacer falta nunca saber cocinar. Esto me dio mucho malestar porque, muy sinceramente, pensaba que me iban a pegar estos hombres. Yo empecé esta historia, porque yo al principio quería ser muy obediente, les empecé a explicar cosas sobre el aparato digestivo, sobre cómo funciona nuestro cuerpo, sobre los órganos principales y comparaba por ejemplo con los paletas, que el estómago era como una hormigonera, pero cuando ya pasó esto, no sabía como continuar, y me empecé a angustiar, aparte era enseñarlos a cocinar, ¡pero sin cocina!.’ (Marta –en entrevista)

El concepto de estimulación a la inserción laboral contribuye, en teoría, a la inserción social de los ciudadanos, pero los resultados actuales del programa son que se prevé una fuente de ingresos que les permite sobrevivir pero que les termina colocando en una situación de dependencia que obstaculice la movilidad social y profesional de las familias gitanas. El resultado es un gran número de familias gitanas viviendo bajo la sombra de la ayuda social.

Podrían destacarse varios factores por los que la población gitana era la más vulnerable en caer en este programa asistencial, aunque hasta hoy es el colectivo que mejor lo lleva o *maneja*, entre ellos, la convivencia bajo un mismo techo de la familia extensa, y la dependencia de la renta mínima de los ingresos de toda la unidad doméstica: los ingresos del trabajo de un hijo harían que su propio padre pierda apoyo financiero, es entonces más fácil que el primero se apunte a *trabajar en la Pirmi*. Otro factor es la estrategia cultural gitana de combinar ocupaciones (por ejemplo la combinación de la venta ambulante con trabajos temporales como la recogida de la fruta

o la recogida de metales), su situación de marginación histórica y la negación de su cultura.

Aquí se identifica un problema de base que es que, de manera indirecta, este tipo de apoyo lleva a una situación contradictoria para muchos usuarios. Cumplir con los requisitos exigidos para recibir una renta mínima, implica que el usuario tiene que estar en una situación que se aproxime a una pobreza extrema. El salario periódicamente otorgado, según los informantes que trabajan en el programa, no es suficiente para cubrir las necesidades básicas, teniendo en cuenta la diversidad de problemáticas en que se encuentran ciertas familias atendidas por el área de servicios sociales. Pero a la vez, en caso de personas en situación marginal y/o con un bajo nivel de formación, las opciones laborales que se encuentran si optan por la propuesta inserción laboral se suelen reducir a empleos con baja remuneración y en condiciones desfavorables. Aceptar estas condiciones de trabajo no necesariamente mejora la calidad de vida de las personas que optan por esta vía y según sus criterios. Esta realidad se puede recrudecer en el caso de los gitanos, que trabajarán en un ámbito fuera de su cultura y en el que, en muchos casos, se encuentran con actitudes xenófobas. Un programa de inserción laboral tendría que contemplar e intentar, a la vez, buscar soluciones para las dificultades de acceso al trabajo regular de los gitanos por la falta de formación, por los estereotipos sociales hacia ellos y por ser los primeros en perderlo cuando escasean las oportunidades. La experiencia del programa de inserción laboral *Acceder* que ha puesto en marcha la Asociación Secretariado General Gitano confirma que son bastantes los empresarios que muestran reticencias a contratar personas gitanas y que algunos lo niegan abiertamente. Las opciones legales se reducen entonces a vivir mal cobrando la Pirmi o trabajar en malas condiciones y tener un ingreso algo más alto pero no necesariamente vivir algo mejor.

Una tercera opción sería la de combinar la renta mínima con un trabajo en la economía sumergida y, de inmediato, pasar a la ilegalidad. A la vez, esta sería la única vía de mejorar su calidad de vida.

En relación a todo esto, Liégois señala que en la acción social para con gitanos e itinerantes, a nivel de toda Europa, se da

‘La manipulación de unos parámetros que no son los correctos, no hacen más que desplazar los efectos sin modificar las causas o puede incluso que agrave todavía más las situaciones que se

intentan reducir, como, cuando, por ejemplo, sólo se conceden los beneficios de una ayuda social a quienes tienen un alojamiento o un empleo fijo, o cuando el que solicita la ayuda social debe abandonar, para obtenerla, toda actividad comercial, por muy reducidos que sean los ingresos, lo cual equivale a condenarle a una situación de dependencia y de resignación'¹⁵⁰.

Lo que ha logrado el programa de la Pirmi, según las personas que trabajan a diario con este programa, es generar y cronificar el asistencialismo, que quiere combatir¹⁵¹ y lo que es más grave, este asistencialismo no es sólo una estrategia económica de obtención de recursos para la supervivencia, *sino también una pauta cultural, un modo de vida que se transmite*. ¡Miremos estos ejemplos! que se escuchan cada día más:

Hacemos también representaciones en el centro [de acogida] y ellos, los niños, en vez de hacer de médico o ... como jugábamos nosotros de pequeños, hacen *el papel de asistente social* y otros de usuarios y empiezan: 'señora ¡que mi marido no puede trabajar!' y entonces juegan como si te trajeran el libro de familia y te traen todos los papeles conforme lo solicitado. Los niños imitan lo que ven. Han ido con sus madres a la asistente social para crear más drama. En la representación piden la Pirmi y ¡lo saben!, ¡saben cómo va y todo!, y ¡cómo hacerlo! y dicen 'si me das la Pirmi yo me comprometo a llevar a mi hijo al colegio'. Pero cuando les decimos que llevar a los niños al colegio es tu obligación y no la de la Pirmi, se les rompe un poco los esquemas. Les digo que es la ley la que te obliga a llevar a los niños al colegio, entonces dicen 'pues le doy de comer también', entonces les contestamos que si no les dan la Pirmi, morirán de hambre por no recibirla y ¿entonces qué harán?. Pues dicen que les dan unos tiquetes para la compra y así hablan de ello. (Lidia- en entrevista)

U otro ejemplo recogido por Carmen:

El salario social y la contraprestación que supone se está considerando un trabajo: '*yo quiero trabajar de la Pirmi*' nos decía un gitano, o '*yo de mayor quiero ser Pirmi*', decía un niño, lo cual es todavía más grave. (Carmen -en entrevista).

Por la mañana *trabajo en la Pirmi* y por la tarde en la chatarra. (joven gitano -en entrevista)

¹⁵⁰ Liégeois, 1987: 193

¹⁵¹ Varios asistentes sociales entrevistados dieron ejemplos de la voluntad que muestran usuarios de la Pirmi -y lo hicieron desde los inicios del programa- de trabajar, por ejemplo, en la venta ambulante pero,

Las Causas de este fracaso no parecen ser tan diferentes a las ya mencionadas, una creación exterior, no participativa de los programas que niegan la existencia de las diferencias culturales o, por lo menos, no las consideran significativas.

2. *Las asociaciones y los recursos públicos*

El movimiento asociativo gitano ha sido fundamental en el desarrollo del pueblo gitano y se constituyó como una forma de organización necesaria para poder captar recursos públicos. Por otro lado,

'las asociaciones no eran ya solo una vía reivindicativa y una voz pública de los gitanos, sino la oportunidad de oro que las administraciones encontraron en un interlocutor conveniente que les diera la coartada de la representatividad, del diálogo democrático, al mismo tiempo que se conseguía no sólo no tener que hablar con nadie más, sino eludir las responsabilidades sociales y políticas que tenían con los gitanos. Si eran las asociaciones las que recibían de la administración los recursos para ser redistribuidos entre la población gitana (sean viviendas, puestos escolares, IMIs o lo que fuere) no sólo era responsabilidad de las asociaciones cualquier fracaso, cualquier conflicto, cualquier protesta, sino que salía muchísimo más barato dotar de recursos mínimos a una asociación, a la que le parece una fortuna lo que al fin y al cabo es poca cosa, que no, por ejemplo, adjudicar viviendas a todos los gitanos del barrio miserable a los que la asociación atiende, vigila, controla y de los que se responsabiliza. Un chollo.'¹⁵²

Hasta la actualidad, el compromiso de las administraciones no ha ido más allá de la constitución de un consejo *consultivo* gitano, en el ámbito estrictamente político, y del subvencionismo como medio de realizar un cambio dirigido dentro de la comunidad. El poder político del pueblo gitano se limita a aconsejar y su desarrollo a depender de las administraciones. El resultado de esta exclusión es que los únicos espacios de participación son órganos consultivos o entidades dependientes de las administraciones para su subsistencia. Los gitanos son excluidos de su propio proyecto

esta iniciativa se topa con la barrera insuperable que presentan las políticas de los ayuntamientos de no dar más permisos.

¹⁵² San Román (2002 [1998])

de futuro, mientras que se crea o cronifica directa o indirectamente el asistencialismo desde la sociedad mayoritaria, que irónicamente volvemos a encontrar en el estereotipo frecuente que dice que los gitanos 'sólo vienen a pedir'. Esta dependencia les limita a trabajar dentro de un esquema asistencial¹⁵³, con rivalidades internas y competitivo y crea, a su vez, una fragmentación y desarticulación de los proyectos. Por su parte, las asociaciones no han mostrado mucha iniciativa en buscar otros recursos que les permitan minimizar su dependencia de las administraciones. A la vez, carecen de una capacidad propositiva, que requiere, la elaboración de una teoría, la unificación de conceptos y propuestas y la construcción de su representatividad al interior del colectivo y en relación con el estado:

Y se está cambiando esto poco a poco, aquí en el barrio cada asociación iba por su lado, vino el ayuntamiento y propuso que hiciéramos algo entre todos, para solo ponernos de acuerdo nos tiramos dos años, trabajando cada mes una reunión y sobre un tema. (Diego –en entrevista).

La implementación de las mismas concentra aun más el asistencialismo y limita de esta manera cualquier propuesta de cambio dirigido por parte del colectivo.

3. *El culto*

Antes de seguir, me gustaría detenerme un momento en las características de un movimiento socio-religioso que ha tenido mucha incidencia en la sociedad gitana y que cuenta con una alta participación gitana juvenil: el *culto*¹⁵⁴. El movimiento nace alrededor de los años cincuenta en Francia y se exporta a España en los años sesenta, donde conoce su mayor difusión en los años ochenta y principios de los noventa. Cuando en 1969 se intentan inscribir como Misión evangélica gitana o Movimiento evangélico gitano no es aceptado por lo que se pasa a denominar Iglesia Evangélica de Filadelfia. Coloquialmente se les conoce como los *alehuyas* por la repetición del término en sus celebraciones o *el culto* como llaman la ceremonia sus propios participantes.

¹⁵³ San Román aconseja independizarse de las administraciones, entre otros, mediante una cuota a los socios y buscar financiación en otros sectores, como los bancos y las cajas. (*IX Jornadas de Cultura Gitana en Cataluña*; Conferencia 'Políticas de intervención y asociacionismo', el 24-10-01; Casa Elizalde, Barcelona).

‘Es en todo este recorrido de inclusiones y exclusiones por parte de la sociedad mayoritaria que el culto tiene cabida social: planteando la no violencia en la creación de los barrios gueto y la búsqueda de nuevas formas de convivencia, planteando un nuevo orden social frente a la crisis de algunos valores culturales y planteando mediante la religión una forma de modificar el medio y de adaptarse a las nuevas condiciones.’ (...) ‘Este tipo de organización es muy típica de poblaciones que frecuentemente han sido colonizados, marginadas o excluidas. Son ejemplo de ello los movimientos mesiánicos, milenaristas y sincréticos, propios de situaciones y contextos de transformación, dotando a la religión de un contenido político y reivindicativo que no siempre se da en un primer momento¹⁵⁵.

Méndez¹⁵⁶ señala varios motivos para la incidencia del culto: la complementariedad entre la doctrina del culto y las estrategias culturales gitanas, como la edad y el sexo como criterios de organización social, la autoridad y el respeto a los viejos, la importancia de la música y la adaptación, por parte del movimiento, de las creencias y las imágenes y modelos a la cultura de los gitanos. En segundo lugar, los pastores en su mayoría son gitanos. Y, en tercer lugar, *es una propuesta llevada a cabo por el pueblo gitano mismo* y no es una creación desde el exterior del grupo, sea desde la sociedad mayoritaria o los estratos gitanos más elevados. Otros motivos citados son la preocupación del culto por los problemas concretos de los gitanos, que las ideas del culto fomentan una imagen positiva de los gitanos. Además, supone un grupo de soporte fuera del ámbito familiar y, por último, su potencial para gestionar cambios dentro de la sociedad gitana.

La importancia de este movimiento, para este estudio, radica básicamente en dos factores: en primer lugar muestra claramente la importancia de una propuesta *llevada a cabo por el propio pueblo gitano* y, en segundo lugar es un movimiento con el que hay que contar en cuanto al desarrollo comunitario ya que tiene mucha importancia entre la población gitana.

Los ejemplos que hemos elaborado, se centran en la importancia de la *participación* de los propios colectivos en la planificación, la organización y la

¹⁵⁴ Sigo a Méndez, 1999

¹⁵⁵ Méndez, 1999: 56

ejecución de programas destinados a ellos. La participación de los gitanos como agentes en su propio desarrollo es un factor estructural clave, que se les niega, como lo son también el reconocimiento de la población gitana como pueblo, el tener sus respectivos derechos y los medios de hacerlos reales.

Este extracto de un informe, presentado por los magistrados de la Real Chancillería de Granada en 1783 y lleno de los prejuicios de la época, sin embargo, ya señala algo sorprendente y todavía válido hoy:

‘La principal causa que encuentran los exponentes de semejante desorden, es el miserable estado de ociosidad, infamia, y desprecio, con que estos hombres viven en la república; *en cuya feliz situación los han colocado las mismas providencias que justamente se han tomado contra ellos por la legislación, y la separación que de estas gentes han procurado hacer los demás vecinos de los Pueblos.* Aunque esta ha sido justa y prudente de su parte, por no contagiarse de sus vicios, ni experimentar las perjudiciales consecuencias de su trato y servicios, ha producido unos efectos muy contrarios a la enmienda que se deseaba¹⁵⁷.

La propia legislación inadecuada empuja a los gitanos a una situación cuyas causas luego se adscriben a las víctimas de la misma.

¹⁵⁶ Méndez, 1999: 58

¹⁵⁷ En: Presencia Gitana, 1991: 9. La cursiva es mía.

2. La edad como criterio de organización social

Ser joven implica una serie de normas y comportamientos relativas a esta fase de la vida que varían según las particularidades de cada cultura, sus variaciones internas y el momento histórico en que se dan¹⁵⁸. Esta relatividad en cuanto a los contenidos de la fase de la vida considerada juventud tiene consecuencias directas para la participación de los jóvenes en la vida social de su comunidad y en su visión de este mundo. Tener en cuenta este contexto incide directamente en el éxito del diseño, la ejecución y los resultados de los programas que se diseñan para ellos.

Las primeras preguntas que se plantean son: ¿qué entendemos por juventud, y ¿quiénes son los jóvenes? ¿Operan los mismos criterios entre los gitanos y no gitanos? y ¿se reflejarían estos en la misma franja de edad?. Por esto hay que investigar los modelos de organización de edad, los contenidos y la relación entre los *grupos* y las *categorías de edad*, hay que indagar sobre cómo una cultura organiza los pasos entre las diferentes categorías en el ciclo vital, como se da, con que contenidos y cuál es la relación entre las categorías de edad y el proceso de socialización y transmisión de la cultura; y ¿cómo incide esto en la participación social y civil de los propios jóvenes!.

Para esto, se ha empezado por considerar dos factores: La franja de edad de las personas entre los 16 años y los 29, ya que éste es el criterio de clasificación utilizado en las políticas de juventud en Cataluña¹⁵⁹, en el Estado Español y en la mayoría de documentos encontrados que tratan el tema de la juventud. Esta categorización se compara y contrasta con lo que se considera la juventud desde un punto de vista antropológico y sociológico: la categoría de edad entre la pubertad fisiológica y el reconocimiento del estatus adulto.

¹⁵⁸ Nota: el marco teórico en cuanto al análisis de la juventud se construyó principalmente a partir de las teorías sobre la organización de la edad en antropología (Kertzer y Keith, 1984; Amit-Talai y Wulff, 1995) y el análisis de cohortes (cohort analysis) en sociología (Bernardi, 1996; Spencer, 1996). Sobre las condiciones sociales y símbolos relativos a la juventud véase Feixa, 1998; sobre la transmisión cultural y socialización, Spindler, 1993; Hart, 1980.

¹⁵⁹ Sigo la franja de edad del *Pla Nacional de Joventut, Joves 2010. Projecte de Govern 2001*, de la Generalitat de Catalunya y el *Plan de acción global en materia de juventud 2000-2003*, de la Comisión Interministerial para la Juventud y la Infancia.

2.1. La organización de la edad¹⁶⁰

A pesar de las diferencias culturales en cuanto a su organización y sus consecuencias, la edad, como el sexo, es básico a la condición humana universalmente; diferentes culturas en diferentes momentos históricos han tenido maneras distintas de percibir el paso del tiempo en las personas y de organizar e interpretar su significado en relación con el contexto socio-cultural más amplio. En algunas culturas el paso del tiempo en esta vida es solo una fase o una etapa de transición. Así, mientras que para la población occidental no creyente, el nacimiento y la muerte marcan el principio y fin biológico y espiritual de un ser humano, en la cosmovisión de teología judeo-cristiana, en la muerte, Dios apunta los nombres de los difuntos en su libro hasta que un día, en un futuro lejano y después del Fin de los Días, creará un nuevo mundo en el que éstos volverán a una nueva y mejor vida, prescindiendo sólo de los que no eran dignos. Esta concepción lineal contrasta con los ciclos de las cosmovisiones orientales. Para los hindúes, la esencia de las personas (*atman*), pasa por una sucesión sin principio pero no necesariamente sin fin de nacimientos y muertes hasta conseguir la liberación de estos ciclos de reencarnación y obtener la felicidad absoluta (*moksa*) mediante la adopción de una filosofía de vida de no-apego. Hasta llegar a este punto, mejora o empeora su situación según las leyes del *karma*, un poder punitivo o gratificador de las acciones y decisiones de los seres vivos. El principio del *karma* y la reencarnación juntos, implican que acciones con significado moral y ritual provocan su propia recompensa o castigo, que se manifestará en experiencias favorables o adversas. Por otro lado, las experiencias buenas o malas son recompensas o castigos de acciones y decisiones del pasado.¹⁶¹

Pero, las diferencias culturales no sólo se reflejan en la concepción de vida y muerte sino también en la manera según la cual la sociedad interpreta y organiza el paso de los años en sus miembros y los cambios de significado en roles y estatus que éstos conllevan.

¹⁶⁰ Sobre la organización de la edad en antropología véase Kertzer and Keith, 1984; en sociología, Bernardi, 1996; Spencer, 1996.

¹⁶¹ Sobre filosofía india y sistemas de reencarnación y karma: Halfbass, 2000; Hayes, 2000, Radhakrishnan and Moore, 1989.

De una manera u otra, todas las culturas tienden a organizar a sus miembros en *grupos* que, *por su edad*¹⁶² relativa, comparten ciertas experiencias, limitaciones y expectativas. Por ejemplo, los jóvenes a principio del siglo veintiuno, en toda su diversidad, compartirían ciertas vivencias por ser joven en y de su tiempo. Estos *grupos de edad*¹⁶³ se relacionan directamente con distintas fases de la vida del individuo, llamadas *categorías de edad*¹⁶⁴ por las que van pasando con el tiempo (los miembros de estos grupos de edad)?. Desde su nacimiento un individuo pasa por las categorías de infancia, juventud, edad adulta y tercera edad. Ahora bien, los criterios de pertenencia a cada *grupo* y *categoría de edad*, el contenido y el significado que se le otorga dentro de cada sociedad, los criterios de paso de uno a otro y sus instituciones son relativos a cada cultura¹⁶⁵.

Así, entre los pastores *maasai* del Este de África, los adolescentes pasan a la categoría de los *morán* o guerreros a través del ritual de la iniciación. Durante el periodo de quince años que corresponde a esta *categoría de edad*, se dedicarán a la defensa de la comunidad. Dejarán de hacerlo cuando un nuevo grupo les reemplace y ellos pasen, sucesivamente, por las categorías de ‘hombres casados’, ‘padres de familia’ y ‘ancianos’. Este modelo de organización de la edad se caracteriza por la centralidad del rito de iniciación que marca una clara separación entre las categorías de edad y la división de poder correspondiente a cada una, tan importante que permea toda su estructura socio-política.

Por su parte, entre los *borana oromo* del Este de Etiopía, la vida, desde *daballe* o la infancia hasta *yuba* o la vejez, está dividida en diez ciclos cronológicos de ocho años de duración. El principio central que rige el paso entre las clases, no es la iniciación, sino la diferencia de generación definida por la distancia de cinco ciclos entre la generación de los padres y la de los hijos que les sucederán. También en ese caso el poder se relaciona directamente con la edad y no es hasta que los *borono* llegan al sexto

¹⁶² Véase también el *análisis de cohortes* en sociología y el *age-stratification system*, ‘[which] consists of a series of age strata, each associated with a bundle of roles and statuses, and a series of cohorts passing through each stratum at different points in historical time. (...) Individuals must pass from one set of socially structured roles to another as they age’ (Kertzer and Keith, 1984: 31).

¹⁶³ *Grupo de edad* o *age-group*: ‘any collection of people formally and informally based on age’ (Bernardi, 1996: 21).

¹⁶⁴ *Categoría de edad* o *age grade*: ‘a status through which all individuals pass at some period of their lives unless they die first’ (Spencer, 1996 :8).

¹⁶⁵ La estructura general de las formas e instituciones sociales relativas a la edad, también se llama *age system* o el *sistema de edad*: ‘indicates the general structure of the whole range of social forms and institutions connected with age’ (Bernardi, 1996: 21).

ciclo que se les otorga el poder de conducir las asambleas en las cuales se toman decisiones de interés para toda la población.

En este orden de ideas, ciertas comunidades se organizan en *grupos de edad* formales y rígidos definidos como *clases de edad*¹⁶⁶ por su rigidez, cuyos miembros pasan de una fase en la vida, de una *categoría de edad* a la siguiente de manera organizada y juntos, como entre los *maasai* y los *borana oromo*. En algunos casos, el paso entre determinadas *categorías* se hace mediante rituales de iniciación, en otros, el criterio central es la generación a la que los individuos pertenecen. En algunas sociedades el criterio de pertenencia al *grupo* y el de paso entre las *categorías* es informal, menos definido e individual, como es el caso en las sociedades occidentales mayoritarias en las que no existen *grupos y categorías de edad* ni rituales *formales y colectivos* que marcan el paso de una a otra, sino que, éstas se caracterizan por una organización informal y más bien individual. En el contexto de la sociedad mayor española, podríamos distinguir como *grupos de edad* informales, los niños, los jóvenes, los adultos, los ancianos y las fases o *categorías de edad* correspondientes: la infancia, la juventud, la edad adulta, la ancianidad.

Considerando lo expuesto, estas dos variables -los *grupos de edad* formales o informales y las *categorías de edad* por las que pasan- nos ofrecen dos elementos dinámicos y relacionados para el análisis. Las experiencias de cada *grupo* son el producto tanto de procesos universales de crecimiento y envejecimiento como de procesos socio-culturales y históricos específicos. Y, a su vez, *las categorías de edad* y sus contenidos también son dinámicos y cambiantes. Así, por ejemplo, la fase de juventud cambiará según el grupo de edad que, en un determinado momento histórico, pasa a formar la juventud y de acuerdo con otras variables socio-culturales. El contenido y la relación entre ambos factores son dos posibles elementos de cambio social. Por ejemplo, la tendencia actual en las sociedades occidentales de alargar la categoría de la juventud es un factor significativo a la hora de explicar el envejecimiento de la pirámide de población por el descenso de la natalidad posible al tener los jóvenes hijos más tarde. Por otra parte, la cantidad de miembros de un *grupo de edad* que pasa por una determinada *categoría de edad* es un factor que se debe considerar para el cálculo de las oportunidades de trabajo en los sectores reservados para ellos. Por ejemplo, en España,

¹⁶⁶ *Clase de edad o age-class*: 'an association of individuals formally initiated into an institutional age-system' (Bernardi, 1996: 21).

en este momento, la baja natalidad tiene una relación directa con las políticas de migración. A menor población, menor número de jóvenes, lo que significa menos mano de obra y más necesidad de migración. Por otro lado, el crecimiento de los miembros de la categoría de la tercera edad afecta drásticamente el sistema de prestaciones sociales.

2.2. Los procesos de socialización y de transmisión cultural

A parte de los modelos de organización de edad, los contenidos y la relación entre los *grupos* y las *categorías de edad*, hay que indagar cómo una cultura organiza el paso entre las diferentes categorías en el ciclo vital; cómo se da, con qué contenidos y cuál es la relación entre los grupos y las categorías de edad y cómo tiene lugar el proceso de socialización y transmisión de la cultura¹⁶⁷. El paso de la infancia a la juventud y el cambio que esto produce en el proceso de socialización y de transmisión cultural es especialmente importante para entender la juventud, su nuevo rol y los contenidos que se adscriben a ella.

Es universal que cada cultura tenga cierto tipo de organización de la edad de sus miembros, y también lo es que haya procesos de socialización y de transmisión cultural, valores morales, creencias, etc. pero su significación (los contenidos de estos procesos) y la relación entre ellos en cada cultura varían.

En las diferentes categorías durante el ciclo de vida, en ocasiones, la socialización en el nuevo rol que el individuo asume se da gradualmente. Otras veces, el cambio es brusco y los procesos de socialización y transmisión cultural cambian radicalmente. Esto último puede darse a través de ritos de iniciación, (por haber compartido el sufrimiento con los adultos o por el traspaso de información secreta en otros casos) o por la interpretación cultural de ciertos elementos fisiológicos, como es la primera menstruación para las chicas. Estos elementos marcan un cambio después del cual uno asume bruscamente el rol de la siguiente categoría de edad.

Como señala Spindler¹⁶⁸, 'la mayoría de las culturas están pautadas de tal forma que introducen discontinuidades en la experiencia; pero los puntos del ciclo vital en los que ocurren estas discontinuidades, así como su intensidad, difieren ampliamente.'

En la isla micronesia de Palaos¹⁶⁹ cuando los niños llegan alrededor de los cinco años, repentinamente, la madre empieza a inmutarse ante las súplicas de atención, las lágrimas y gritos de atención de sus hijos y lo deja emocionalmente desamparado. Hasta ese momento, los niños experimentan pocas restricciones y pueden hacer prácticamente todo lo que quieren. Este rechazo repentino es la consecuencia de la decisión de la

¹⁶⁷ En este apartado, sobre la transmisión cultural y socialización sigo principalmente a Spindler, 1993; Hart, 1980.

¹⁶⁸ Spindler, 1993: 209

¹⁶⁹ Sigo libremente a Spindler, 1993.

madre –consecuencia de las normas culturales de la isla- que crecer significa dejar de depender de los demás, que los niños deben separarse de sus padres e independizarse. Esta actitud forma parte del proceso de socialización del niño y de la transmisión – consciente e inconsciente- de valores culturales de los habitantes de la isla, como el no confiar ciegamente en las personas, que los vínculos emocionales tienen unos cimientos débiles, y está en relación directa con otras pautas culturales como la conducta económica, social, política e incluso religiosa de la isla.

Mientras tanto, en Ulithi, otra isla micronesia, los padres son tolerantes hacia los bebés y los niños pequeños, pero a gran diferencia de los primeros, no se produce la misma discontinuidad en la crianza de los hijos. Aquí la pauta cultural en la transmisión de la cultura es justamente la contraria: se desaprueban las conductas que se presentan como extraordinariamente independientes y se valora la solidaridad como virtud. Para los niños ulithianos, la primera discontinuidad se da al entrar en la edad adulta, mediante un ritual de transición o rito de paso llamado *kufar*, a partir del cual el joven tiene que cambiarse al vestuario de los adultos, empezar a dormir en la casa de los hombres y evitar a sus hermanas púberes.

Estos ejemplos muestran claras diferencias culturales en los momentos de discontinuidad en los procesos de socialización y en la intensidad y método de la transmisión cultural. Hay discontinuidad, a los cinco años (entre la infancia temprana y tardía) en Palaos y más tarde (al entrar la pubertad) en Ulithi. En el primer caso no hay ningún ritual que señala la nueva situación, mientras que el segundo existe un rito de iniciación. Otra de las diferencias se expresa en las expectativas que se tiene de los niños y el tipo de valores que se les inculca, como el grado de dependencia y solidaridad.

Así mismo, las diferentes culturas tienen maneras distintas de transmitir su cultura a sus nuevos miembros. Entre estas técnicas está la *dramatización*, que se refleja en las ceremonias, como los ritos de paso, en las que se carga de significados a determinados sucesos y que causan impacto en las personas presentes. La *imitación* (los niños aprenden su rol imitando a sus mayores); la *participación* directa en la vida adulta desde temprana edad; y relacionado con estos la *observación* constante y continua de los mayores; la *instrucción verbal* directa y la *narración de historias* son maneras de transmitir información, valores y actitudes valiosos culturalmente a las generaciones

más jóvenes. Muchas de estas técnicas las encontramos en la mayoría de las culturas, pero la diferencia está también en la prioridad de una sobre las demás y en los contenidos y aplicación directos de las mismas.

La edad, como principio de organización social, implica la internalización - consciente a veces e inconsciente la mayoría de ellas- de unas normas y reglas culturales relativas a ella y otorga a sus miembros un rol y estatus cuyo cumplimiento implica prestigio para el individuo y sus relaciones sociales y cuya ruptura puede ser causa de conflicto al interior en el interior de la comunidad. De esta manera, la edad o, mejor dicho, la categoría de edad, incide directamente en el comportamiento y las expectativas que sus miembros crean respecto a ella, tanto como la anticipación de ciertos sucesos en la vida. Además, el ciclo de vida contiene continuidades y discontinuidades culturalmente variables. Parece claro ya que no se puede entender los procesos de socialización y transmisión de la cultura, los grupos y las categorías de edad, sus contenidos y cómo se organiza el paso de una a otra como universales. Este aspecto tiene una importancia en la que no se puede dejar de insistir, ya que implica de manera directa e inequívoca que no se puede suponer, *a priori*, una uniformidad de categorías en cuanto a la existencia de los mismos grupos y categorías de edad y, menos aún, que las categorías en diferentes culturas tengan los mismos contenidos.

En consecuencia, sería importante detenerse en las siguientes cuestiones: ¿cómo se organiza el ciclo vital entre los gitanos?, ¿tienen las mismas categorías que los no-gitanos?, ¿cómo se pasa de una a otra?, ¿cuál es su concepción de la juventud?, ¿cuáles son sus procesos de socialización y transmisión de la cultura?. Y, en segundo lugar, está la necesidad de llevar a cabo un análisis comparativo con la sociedad mayoritaria y, finalmente, averiguar cómo se refleja esta temática en la participación de los jóvenes gitanos.

2. 3. La organización de la edad y la socialización entre los gitanos

‘La edad tiene también para los gitanos una trascendencia enorme. Lo esencial no es tanto el número de años, cosa que en los sesenta-setenta ignoraba mucha gente, sino en qué categoría de edad está encuadrado cada uno, y esto depende de ciertos criterios absolutos y de otros relativos. En principio, y en términos absolutos, los niños lo son hasta la pubertad. Inician entonces un periodo de *moedad* que termina en la plenitud de la edad adulta con el matrimonio y, sobre todo, con el nacimiento de algún hijo. Se habla entonces de gitanos y gitanas, no de mozas o mozos, de hijos o chaborillos o niños. Hacia los cuarenta años, a veces antes y más veces después, se entra en una etapa para la que nosotros no tenemos nombre’¹⁷⁰.

2.3.1. La infancia y la socialización

Para los gitanos, los hijos son el elemento básico de todo, de alegría, de fuerza, de defensa de la familia, que es la patria de los gitanos. *Donde empieza y se acaba el mundo es en la familia. Tener hijos es todo.* La libertad y el consentimiento, esta manera de hacer lo que quieran, yo creo que viene dado en que la vida posterior va a ser tan dura, que ahora que pueden, que no se enteran de lo que pasa, pues es una etapa irreflexiva. A los hijos se les quiere por diversas razones pero creo que se les consiente tanto realmente porque saben que no van a tener una etapa mejor en su vida que ésta. Entonces es en esta etapa es donde se les consiente, se les compra, se les deja hacer. Yo creo que viene porque luego vienen unas etapas muy duras. (Jesús Salinas – en entrevista)

La infancia es una etapa para los gitanos en la que los niños y niñas conocen una extraordinaria libertad y permisividad, que no tiene igual en otra época de su vida. La relación entre padres, madres y sus hijos e hijas se caracteriza por el afecto y el cariño. Un niño ‘está constantemente arropado en los brazos de la madre, el padre o de cualquier otro familiar próximo. Por la misma razón existe muy poca tolerancia al llanto de los niños en sus primeros años, por ello es frecuente darles el pecho cada vez que lloran o recelan, incluso evitan las vacunaciones por ejemplo, puesto que provocan el malestar de las criaturas’¹⁷¹. A los niños y niñas, en la medida en que se pueda y el tiempo que sea posible se les consiente todo y se evita imponerles más normas que las

¹⁷⁰ San Román, 1997: 134

estrictamente necesarias. Se valora que estén *espabilados*, astutos, que muestren iniciativa y energía. Esto contrasta con la educación de los niños españoles no gitanos y las creencias que los padres tienen al respecto. Mientras que en la sociedad mayoritaria, siempre en líneas generales, se cree saludable impregnar a los niños con reglas sociales y de conducta, en muchos casos en exceso, y que éstos se sepan comportar quedándose quieto y atento, pero sin meterse en los asuntos de los adultos, la socialización gitana muestra una confianza en las capacidades autónomas de los niños.

Estos aspectos de la socialización se pueden explicar por las diferencias en las técnicas de transmisión cultural de ambas culturas. Entre los no gitanos, la *instrucción verbal directa* es, quizás, la técnica más común en la educación, reflejándose en las reglas arriba expuestas. Entre los gitanos, el uso de esta técnica es menos importante, ya que se espera que los niños a esta edad aprenden mediante la *imitación* y la *observación*. Los niños y niñas observan a las generaciones con las que conviven e imitan sus roles. De esta manera, la socialización entre los gitanos, se da dentro del contexto familiar extenso, que es considerada la unidad básica de la organización social, económica y también educativa. Este contexto familiar implica que el niño crece en medio de las tres o cuatro generaciones que generalmente conviven con él, sus hermanos y/o hermanas, sus padres y abuelos. Además, vive en constante relación con los miembros de la familia extensa de patrigrupo local, especialmente las mujeres –es decir las primas y tías, pero también la suegra –quienes participan activamente en la educación.

Consecuencia directa o condición necesaria para este tipo de transmisión cultural es que a los niños no se les excluye de los espacios y el conocimiento del mundo adulto, no se les niega su compañía, sino que, de esta manera, aprenden a *participar* en las responsabilidades de la vida familiar. Los niños juegan a cuidar la casa, las niñas a cuidar de los hermanos, cuidándolos de verdad. El aprendizaje se da a través del contacto directo con la realidad diaria y a través de la experiencia en ella. Funciona justamente como castigo la amenaza de la exclusión de este ambiente, como también lo es la ridiculización frente a los suyos. Tanto en el castigo y la alabanza de los niños, es común que se *dramaticen* los sentimientos, para darles fuerza.

La socialización dentro del contexto familiar se confirma entre los *rroma* en casi todos los países de Europa:

¹⁷¹ Méndez, 2001: 160

'[l]a educación del niño es colectiva. Vive éste, por lo común, en medio de tres o cuatro generaciones, y su socialización tiene lugar dentro de este conjunto que asegura la cohesión, la coherencia, la continuidad y la seguridad. Las generaciones no están separadas ni se oponen entre sí: los niños y los adultos trabajan juntos, viven juntos, sufren juntos. El niño aprende por inmersión en la familia, respetando al adulto y viéndose respetado por él. Se valoran la experiencia, la exploración, la iniciativa, la responsabilidad'¹⁷².

Con la edad, el énfasis en la *observación e imitación* se convierte gradualmente en (un aprendizaje a través de) la *participación directa* y, cuando salen de la infancia, los niños y las niñas ya tienen ciertas responsabilidades y roles asumidos. Ya han aprendido a *participar* en las actividades de subsistencia familiar y paralelamente se les otorgan responsabilidades, que ellos asumen, en la vida social de la familia y un poder de decisión conforme (especialmente entre los chicos). La realidad de la situación económica familiar parece ser determinante en cuanto a la edad y la intensidad en que se asuman este tipo de responsabilidades. La marginación de una parte de la población gitana hace necesaria la temprana incorporación de los niños y niñas al mundo laboral doméstico, en el caso de las niñas, y fuera de él en el de los niños. Por esto, ya a muy temprana edad, se valora en los niños gitanos la autonomía y la responsabilidad, el respeto hacia los suyos, la aplicación de los valores comunitarios y la solidaridad social. Los niños asumen sus responsabilidades y sus decisiones son respetadas. Esto contrasta otra vez con la creencia del mundo no gitano, donde los niños tienen sus espacios y, a menudo, son excluidos de las conversaciones y actividades de los adultos, creyendo también que no tienen capacidad de decisión, ni conciencia moral y por ello existe la necesidad de guiarlos y no se tiene en cuenta sus decisiones.

Se puede, aún, destacar otra característica de la transmisión cultural entre los gitanos: la transmisión de los oficios de padres a hijos. A través de la participación antes mencionada, los hijos aprenden gradualmente el oficio de sus padres. Según las investigaciones de San Román, los adultos gitanos no enseñan sólo, o no tanto, un oficio concreto a sus hijos, 'ni siquiera varios. Les enseñan sobre todo la forma de percibir y actuar sobre las variaciones locales, estacionales y coyunturales de las posibilidades económicas de cada momento'¹⁷³, es decir, lo que 'los padres gitanos enseñan a sus hijos no son oficios, sino las pautas culturales con las que hay que trabajar y las

¹⁷² Liégois, 1998: 69

¹⁷³ San Román, 1997: 130

estrategias económicas centrales¹⁷⁴.' Este tipo de aprendizaje se relaciona directamente con una de las estrategias culturales tradicionales y estructurales del pueblo *rrom*, un '*estilo de combinar estrategias básicas de supervivencia y estrategias de relación política con la mayoría, el poder y el pueblo*'¹⁷⁵.

La cultura transterritorial de los gitanos y su contacto con la sociedad mayoritaria, hacen que, desde la infancia, sus miembros entren en contacto con instituciones que representan la educación formal. En la escuela, los niños y niñas gitanos se encuentran con una educación alejada de la realidad para la que, teóricamente, se estudia y de las relaciones afectivas y emocionales características del aprendizaje en el interior de la familia. Se da en un modelo de transmisión cultural en donde no predominan la *observación*, la *imitación* y la *participación* sino la *instrucción verbal directa y descontextualizada*, como preparación para una participación futura, mientras que para ellos el conocimiento se forma, 'no planteando preguntas, sino viviendo respuestas no pronunciadas'¹⁷⁶.

Este concepto que se tiene de la educación por su parte, que no es un concepto de educación como en la escuela, que a cada hora toca una situación, de tiempos totalmente lineales sino que ellos tienen situaciones multilineales en su sistema, están jugando y ya están aprendiendo su rol. Una niña de seis años está jugando con su hermanito de dos años y lo coge como una muñeca pero ya está aprendiendo su rol de mujer, está cuidando su hermano. (Jesús Salinas –en entrevista).

Estas creencias contrastan, en parte, con la concepción de la educación a nivel de la sociedad mayoritaria, donde 'la forma en que los padres han descargado sus responsabilidades sobre la institución escolar, hacen que, poco a poco, se haya establecido casi una sinonimia entre educación escolar y educación'¹⁷⁷. La educación escolar, en gran parte, sigue siendo para los gitanos una posible opción de educación suplementaria a la tradicional.

¹⁷⁴ San Román, 1997: 130-131

¹⁷⁵ San Román, 1997: 241

¹⁷⁶ Piasere, citado en Liégois, 1998: 71

¹⁷⁷ Liégois, 1998: 68

2.3.2. La mocedad

El paso de la *niñez* a la *mocedad* viene dado, básicamente, por los cambios fisiológicos propios de la pubertad y da paso a la edad adulta con el matrimonio y, especialmente, con el nacimiento del primer hijo que lo consolida. Otro factor fundamental es que este cambio a la *mocedad* lleva consigo la opción socio-cultural del matrimonio o la preparación para ello y es a partir de este momento cuando se acentúan radicalmente los contenidos de la socialización en cuanto a otro elemento de la organización social: las relaciones de género. La separación de roles y espacios por género, presente desde la infancia, ahora se define e incide de manera central en la vida de los jóvenes.

Las responsabilidades que asumen los niños y niñas, el respeto de sus decisiones y el grado de autonomía serán mayores durante la mocedad. De alguna manera, se podría decir que mientras los jóvenes españoles no gitanos, con la pubertad y los años que la siguen son niños aún, los jóvenes mozos y mozas gitanos ya no lo son. Llegan a esta etapa de su vida con unos roles y responsabilidades definidas y una alta participación en los espacios del mundo adulto.

Como ya se ha dicho, la mocedad es una época decisiva en la vida de los jóvenes gitanos por la opción al matrimonio y lo es, especialmente, para las mozas, ya que, para ellas, esto implica la construcción de nuevas relaciones sociales y de su territorio porque se espera de ella que vaya a vivir a la casa de la familia del marido. Dado que ésta es la época en la que muchas mozas gitanas se preparan para casarse es importante que muestren que serán buenas *gitanas* adultas, con todas las implicaciones que esto conlleva. Tiene que mostrarse, entre otras cosas, como una buena trabajadora y ama de casa, buena y fiel esposa -que ya se refleja en su virginidad de moza- y lucir su belleza. Y lo hacen, muestran su belleza, e intentan que ésta se note por sus posibles pretendientes y sus familias.

Al respecto un joven gitano se expresa de la siguiente manera: 'yo creo que lo peor para un joven gitano ¡es ser feo!' y pueda que tenga razón, con la excepción quizás de ser soso.

En esa época sólo piensan que es importante la ropa que llevan y compran y a la próxima boda que irán o el próximo pedimento. Su mundo gira en torno a la estética y en arreglarte por la tarde

para lucirte y así te vean. Es ponerse **guapísimas**. Y las familias lo entienden. La cuestión de cómo vas tú, como eres y tal, es cómo **te van a pedir**, cómo van a mostrar tu honra. (Carmen –en entrevista).

Por las responsabilidades que implica para las chicas gitanas, el cambio de la infancia a la mocedad suele ser brusco, especialmente por las expectativas que se depositan en ella, la responsabilidad que tiene en realizarlas y el fuerte control social que se ejerce sobre ella. Es la época en la que ella, a través de su comportamiento, tiene que mostrar su honra y la de su familia, y de ello dependerá su prestigio y, en parte, las posibles alianzas entre familias. De ahí la importancia que se adscribe a la internalización de las normas relativas a su comportamiento y del control social que sobre ella se realizará de manera directa, por los hombres del patrigrupa local, e indirectamente, porque se le reprueba moverse fuera del ámbito de este control, tanto geográfico (a barrios donde no se la pueda controlar) como social (el ir sola), que significaría la transgresión de las normas sociales del grupo.

La vigilancia y cómo vivir con ella condiciona de forma muy importante la vida social de la moza y limita su movilidad y el manejo de sus espacios de acción.

Ahora bien, mientras que para las mozas ésta es una fase en la que se limitará con restricciones sus espacios sociales y físicos, para los jóvenes mozos se acentúa el aprendizaje a través de la experimentación, la búsqueda de experiencias vitales y la ampliación de sus relaciones sociales, y todo esto sin que se les pongan demasiadas restricciones. Los niños y mozos gitanos, también tienen sus responsabilidades a temprana edad, como puede ser en el trabajo fuera de casa, pero, además, a éstas se añaden unas responsabilidades tradicionales que han llegado a ser menos tangibles y concretas que las de las mozas, como la protección y vigilancia de las mujeres, mostrar su valentía o el saber desenvolverse en la vida:

La responsabilidad de la mujer es una responsabilidad concreta, como la de llevar una casa, mientras que la del niño, como de todo esto se evade, se dedica a un tipo de responsabilidades que son más conceptuales, menos físicas, como la de defender a la familia y proteger la casa, de estar con el padre pero claro, ¡son situaciones!. El rol es el de una educación en la que pueden mandar a todas las mujeres en la casa y por esto no tienen las responsabilidades que podrían compartir cuando son pequeños. (Jesús Salinas –en entrevista)

Por estas diferencias, los mozos se encuentran ya desde temprana edad en una situación más privilegiada, en la que tiene menos responsabilidades y obligaciones pero más poder de decisión y de libertad que sus hermanas o primas mozas. En los mozos gitanos se valora, entre otros, su

'salud, la fortaleza física y la destreza, la agilidad, la belleza (incluido el pelo nutrido ...). Debe dar signo de ir a ser padre de muchos hijos y con potencia y marcha sexual (nunca con las gitanas). Valiente, en esta edad, hasta rozar la osadía. Solidario con su gente, guardián de la integridad moral de las mujeres y del buen nombre de los hombres de su familia. Machista, indiferente, distante ante las gitanas, autoritario con las que hay en su casa, conquistador de payas. Ostentoso, fanfarrón y desinteresado con el dinero. Sin más vicios, quizás, que el tabaco'¹⁷⁸.

Se espera que sean espabilados y generalmente lo son; que tengan carácter y, cuando toque, mal genio y lo suelen tener.

A modo de conclusión:

Es una hipótesis interesante interpretar tanto el control de la comunidad sobre las mozas como la ostentación y la astucia que caracteriza a los mozos como una *intensificación de la presión cultural*, una intensificación de la transmisión de la cultura sobre sus miembros para perpetuarse. En la mocedad es cuando se espera de los mozos y las mozas que muestren que van a ser gitanos y gitanas adultas ejemplares y lo hacen. Según la misma hipótesis, el fuerte control social sobre las mozas y sus propios pautas culturales inconscientes condicionan y restringen sus relaciones sociales a aquellos que convengan al grupo lo que es decisivo en la construcción de su entorno social en la edad adulta, asegurando la perpetuación del grupo étnico. La resistencia étnica de los gitanos necesita de mecanismos de permanencia culturales y posiblemente este podría ser uno de ellos.

Esta hipótesis podría ayudar a explicar, en el caso de que se confirman estas premisas, por qué los niños y niñas mestizos, durante la mocedad, tienden a inclinarse

más hacia el ser gitano y a comportarse como tales y, en segundo lugar, por qué se hace más difícil interesar a los jóvenes en participar en espacios no gitanos que durante la infancia y la edad adulta. Sería, además un factor que ayuda a explicar la impresión de muchas personas, tanto no gitanos como las mismas mozas, de que los hermanos los vigilan a veces más estrictamente que los propios padres. La presión cultural puede incidir en que los hermanos vigilen más a sus hermanas que sus padres que ya no están en la misma categoría de edad. También es durante la juventud que muchos jóvenes de padres gitanos, pero que no vivieron el contexto cultural gitano se cuestionan más su identidad.

Y, por último, a pesar de las pautas señaladas, ser joven también es buscar maneras de manejar el control social, de definir criterios propios sobre lo que es adecuado y de elegir elementos para definirse como persona.

¹⁷⁸ San Román: 1997, 136-137

2.3.3. Gitanos y gitanas: la edad adulta

Como ya vimos, se es gitano o gitana y adulto con el matrimonio y el nacimiento del primer niño y esta fase se caracteriza por asumir ya las plenas responsabilidades del adulto especialmente hacia su familia. El matrimonio es precedido por el pedimento de la novia. Cuando nacen hijos e hijas se les presentan a la comunidad¹⁷⁹, a través del ritual del *bautismo*, si son gitanos católicos o la *presentación*, en el caso de que pertenezcan a la Iglesia Evangélica de Filadelfia. Entre los católicos se bautiza poco después del nacimiento y se considera que este ritual ayude a fortalecer y proteger al niño, mientras que para los evangélicos se lleva a cabo por decisión consciente de los posibles miembros por lo que se hace a edad más avanzada.

El rasgo más destacado, en cuanto a la organización de la edad, es que, al alcanzar la edad adulta, el individuo tiene que asumir las plenas responsabilidades de la vida adulta y del contexto familiar.

2.3.4. Los viejos.

Una cuarta categoría de edad sería, lo que los gitanos denominarían sus *viejos*. El respeto a los viejos es esencial dentro de la cultura de los gitanos. La vejez, como categoría de edad, implica que uno, generalmente, deja de trabajar o lo hace en menor medida. También es la época en la que pasa a ser sujeto de cuidado y más atención por parte de los miembros de las otras categorías de edad. A la vez, se les confiere más autoridad conforme la edad y el prestigio que hayan adquirido.

A modo de conclusión, se puede decir que en la cultura de los gitanos españoles, siempre en líneas generales, podemos identificar la *infancia*, la *mocedad*, la *edad adulta* y la *vejez*, como categorías de edad, con una jerarquía que prioriza a los hombres sobre las mujeres y a los mayores sobre los menores. A la vez, notamos una división más clara por género como principio de organización social que por grupo de edad. Las mujeres vivirán la mayoría de su socialización y de sus experiencias vitales entre

mujeres, y los hombres entre ellos. Así mismo, la división entre grupos o categorías de edad, que se refleja en los espacios de participación sociales y físicos, no es tan fuerte entre los gitanos como en la sociedad mayoritaria.

La socialización y la transmisión cultural en el transcurso del ciclo vital de los niños y jóvenes gitanos se dan en el interior de la familia extensa y presenta una primera discontinuidad gradual entre la infancia temprana y la infancia tardía¹⁸⁰, que se caracteriza por el paso de la *observación* y la *imitación*, como técnicas de transmisión cultural prioritarias, a la *participación directa* y plena en la esfera adulta. A la vez, se irán definiendo cada vez más los roles de género, las responsabilidades y el poder de decisión de los niños y niñas gitanas.

Con la entrada a la mocedad, la distinción por género se acentúa y se da una marcada discontinuidad en la socialización de las mozas, acompañada de una fuerte presión en la transmisión cultural. Mientras que para los jóvenes mozos éste es un periodo de experimentación, una búsqueda de experiencias vitales en el que no se les pone demasiadas limitaciones, para las mozas, por el contrario, empieza una fase en la que se limitan sus espacios sociales y físicos.

Con el matrimonio y el nacimiento del primer hijo, se entra en la edad adulta y, algunos, con los años y el prestigio, llegan a ser tíos o tías.

¹⁷⁹ En cuanto al bautizo y la iglesia evangélica sigo a Méndez, 2001: 159

¹⁸⁰ Méndez (2001) distingue tres etapas hasta la edad adulta, siendo estas la *infancia*, la *infancia responsable* y la *mocedad*. La diferencia entre las primeras dos estaría en los cambios en las responsabilidades de los niños.

2.4. Cultura juvenil y jóvenes gitanos

‘El hombre no está hecho para permanecer siempre niño. Lo deja de ser en un momento establecido por la naturaleza ... Como el rumor del mar que precede al temporal, esta tempestuosa revolución se anuncia con el rumor de las pasiones nacientes y un secreto trastorno indica la proximidad del peligro. Un cambio de humor, una continua agitación del ánimo, hacen que el muchacho se vuelva casi incorregible ... a las manifestaciones morales se añaden los cambios físicos (...) Es en este segundo nacimiento cuando el hombre nace verdaderamente a la vida’ (Émile Rousseau¹⁸¹).

La adolescencia en psicología o la juventud en sociología eran, tradicionalmente, vistas como la fase de la vida en la que los individuos buscan y formulan el concepto de sí mismo y de su identidad. Dejaron atrás la niñez y buscan como incorporarse a la vida adulta. Desde una perspectiva antropológica, la juventud aparece, por lo menos en gran parte, como una construcción cultural, como ‘la fase de la vida individual comprendida entre la pubertad fisiológica (una condición ‘natural’) y el reconocimiento del estatus adulto (una condición ‘cultural’)’ o, en otras palabras, un periodo de preparación entre la dependencia infantil y la plena inserción social¹⁸². Desde esta perspectiva, la juventud es una categoría de edad autónoma, con patrones culturales propios y distintos, que varían en función de la cultura o subcultura, y puede consistir desde un *periodo de transición* e incorporación rápida al mundo adulto hasta una *categoría prolongada y autónoma*¹⁸³. Este punto de vista implica, al mismo tiempo, que no todas las culturas tengan una fase de vida con los mismos contenidos.

‘Para que exista la juventud, deben existir, por una parte, una serie de condiciones sociales (es decir, normas, comportamientos e instituciones que distingan a los jóvenes de otros grupos de edad) y, por otra parte, una serie de imágenes culturales (es decir, valores, atributos y ritos asociados específicamente a los jóvenes). Tanto unas como otras dependen de la estructura social

¹⁸¹ Rousseau, en Feixa, 1998: 34

¹⁸² Feixa, 1998: 16

¹⁸³ Creo que la llamada *nueva condición juvenil*, tal como se presenta ahora, deja unos problemas sin tratar; mientras que la juventud se inicia con los cambios fisiológicos, no está muy claro cuando se termina: ¿estamos hablando de *jóvenes* hasta los 29/35 o de *adultos jóvenes* o *jóvenes adultos*?. Hay que considerar seriamente la existencia de una nueva forma de ser adulto que se caracteriza por algunos rasgos que, quizás, hasta una década eran considerados como típicos para la juventud, como pueden ser la inserción laboral completa, el matrimonio o la supuesta estabilidad de la edad adulta.

en su conjunto, es decir, de las formas de subsistencia, las insituciones políticas y las cosmovisiones ideológicas que predominan en cada tipo de sociedad.' ¹⁸⁴

En este apartado se abordan algunos aspectos importantes para la vida de los jóvenes gitanos que se relacionan con la participación, como la construcción de su identidad, sus relaciones sociales -entre ellas la amistad y el matrimonio-, la ocupación y el ocio, y, por último, se comparan algunas de las nuevas tendencias entre los jóvenes en general con la cultura de los jóvenes gitanos.

2.4.1. Nuevas tendencias en la juventud de la sociedad mayoritaria

En la sociedad occidental mayoritaria, la juventud tradicionalmente era considerada, más que una categoría de edad, como un periodo de preparación, de paso entre la infancia y el mundo adulto ¹⁸⁵, pero

'desde hace pocos años las encuestas y las investigaciones sociológicas en Europa ponen de manifiesto que la juventud ya no es tanto un periodo de transición hacia la edad adulta como una nueva etapa de la vida que dispone de elementos suficientes y propias que la convierten en autónoma' ¹⁸⁶.

En la última década se pueden constatar, como mínimo, tres ejes de cambio objetivos que señalan un nuevo contexto que incide en la concepción de la categoría de edad de la juventud, siendo éstos la crisis económica, el consiguiente replanteamiento del estado de bienestar, el descenso demográfico del *grupo de edad* de la juventud entre 15 y 20 años aunque, contrarrestada esta tendencia por la extensión de la *categoría de edad* a las personas de edades entre los 25 y los 29 o 30 años y la existencia de nuevos itinerarios de transición a la vida adulta ¹⁸⁷.

¹⁸⁴ Feixa, 1998: 18

¹⁸⁵ Para una revisión histórica de la *juventud*, desde (1) algunos casos concretos y minoritarios en occidente hasta finales del siglo 19, a través del (2) surgimiento de la juventud como etapa de transición entre la burguesía y (3) su democratización a partir de la primera mitad del siglo veinte hasta la emergencia de la segunda mitad del siglo veinte (4) de las culturas juveniles relacionadas con el paso a una sociedad postindustrial, véase Feixa, 1998.

¹⁸⁶ Coll, 1999: 26.

¹⁸⁷ Coll, 1999: 22

Según los mismos investigadores¹⁸⁸ la formación de esta nueva etapa autónoma se caracteriza por ‘unos comportamientos sociales comunes guiados por una fuerte autonomía individual (sobre todo en el ámbito de los estudios, el tiempo libre y el ocio); el deseo de multiplicar experiencias vitales –de cambiar constantemente de escenarios, tanto diurnos como nocturnos- y una intensa movilidad geográfica; la ausencia de responsabilidades sociales fuertes hacia terceras personas; una pronta emancipación en aspectos relacionales y afectivos, y una rápida madurez mental y física. Todo ello, claro, acompañado de dos hechos jurídicos tan relevantes como son la mayoría de edad laboral y penal a los dieciséis años y el fin de la tutela paterna y la asunción de la plenitud de los derechos ciudadanos a los dieciocho. Así entendida, hoy la condición juvenil ya no vendría condicionada, hecho que se convierte en la clave de nuestro discurso, por aquel fuerte deseo de inserción social y profesional que tradicionalmente el mundo adulto ha celebrado que se produjera de forma rápida y completa’¹⁸⁹. Todavía, según Coll, ‘los jóvenes de hoy son el exponente más claro de lo que el filósofo francés Gilles Lipovetsky ha denominado ‘«las metamorfosis del individualismo democrático» y que se podría resumir como el triunfo de la autonomía individual y de la privacidad frente a las ataduras morales, religiosas, ideológicas y políticas a las que los hombres y las mujeres han estado sometidos hasta muy recientemente’¹⁹⁰. En la otra cara de ese proceso está la emergencia de un nuevo tipo de individualismo, que ejemplificaremos con los rasgos siguientes: la plena irrupción de la mujer en el mundo laboral y en la vida social; el deseo tanto de dedicar menos horas al trabajo asalariado como en el de encontrar un trabajo interesante; la multiplicación de las formas familiares, la práctica superación del conflicto generacional; un criterio más personalizado de la moda y el consumo; la deslegitimización de cualquier tipo de pensamiento integrista y la negación de la moral como imperativo categórico y universal.

¹⁸⁸ Coll, 1999: 22

¹⁸⁹ Coll, 1999: 26

¹⁹⁰ Coll, 1999: 29

2.4.2. Los jóvenes gitanos

En todo el mundo, también en España, los *rroma* cuentan con una pirámide de edad muy joven, con unas tasas de nacimiento altas pero una esperanza de vida relativamente baja. Según los datos de la Asociación Secretariado General Gitano¹⁹¹, entre el 40% y el 50% de la población es menor de 16 años¹⁹². Entre los gitanos de Barcelona, alrededor de un 55% tiene entre 0 y 24 años. Si se comparan estas cifras con la pirámide de población global de Barcelona para el año 1996, supone más del doble que este mismo grupo de edad en la sociedad mayor (el 26,1% de la población total).

De estas cifras, se desprende, en primer lugar, que el *grupo de edad actual* de jóvenes gitanos es muy grande. En segundo lugar, existe la tendencia en la sociedad mayoritaria, con la que se relacionan estos jóvenes, de alargar *la categoría de edad* de la juventud, un factor que indudablemente tendrá incidencia entre los jóvenes gitanos por su constante interrelación con ella. Esta opción socio-cultural también se da entre los gitanos, por lo menos entre los que tienen las posibilidades económicas para ello. Posponer las responsabilidades (aplazar alianzas, una formación larga o costosa, buscar alternativas de ocupación, etc.) y la completa inserción laboral del mundo adulto tiene que ser factible económicamente. Según los entrevistados, la posible franja de edad de la juventud se ha extendido y, si bien es cierto que en este momento no se ve con frecuencia, se trata de un factor que puede dar pie a cambios importantes en el futuro en cuanto a la demografía y la cultura gitana.

La sociedad y cultura gitana, como cualquier otra, es dinámica y heterogénea y uno de los ámbitos donde esto se refleja en mayor medida es en la juventud, tanto por los diferentes contenidos que se dan dentro de la comunidad gitana como en cuanto a la diversidad que les es propia a los jóvenes. Esta heterogeneidad entre la juventud debe entenderse desde el punto de vista de las diferentes influencias que reciben, que adoptan o contra las que se rebelan, tanto abiertamente como a través de mecanismos escondidos.

¹⁹¹ <http://www.asgg.org>

¹⁹² Según los datos recogidos por el GIEMS para el año 72, el 80% de la población gitana tenía menos de treinta años. Los datos de J.M. Vazquez hablan de un 70% menor de 25 años para el año 78. También los estudios del grupo AMAT del año 83 y de la Xunta de Galicia para el año 89, muestran una población extremadamente joven (en: San Román, 1997: 133).

Analizar la cultura juvenil desde una perspectiva intercultural y dar cuenta de la variedad interna de la categoría de juventud, implica la incorporación de unas variables en las cuales nos detendremos ahora y que son: la relación entre cultura y generación¹⁹³, la cultura parental, las relaciones interétnicas y el género.

En primer lugar, en cuanto a la variable generación, existe una diferencia en los contenidos culturales de la categoría de edad de la juventud y de la edad adulta. Por un lado, los jóvenes todavía no se han incorporado por completo en la sociedad, por lo que ciertos autores consideran a la juventud como una especie de *subcultura*¹⁹⁴, pero, por otro lado, también se la puede considerar como una *cultura* diferente a la de los adultos por el momento histórico al que pertenecen los jóvenes y las diferencias que ello crea entre sí. En segundo lugar, dentro de la generación de la edad adulta se puede distinguir entre la *cultura hegemónica* o dominante, tanto a nivel de la cultura mayoritaria como la minoritaria, y la *cultura parental*¹⁹⁵ de los jóvenes. Esta diferenciación provee un elemento estructural para contemplar la heterogeneidad interna entre el contexto socio-cultural del joven y en su comunidad en general.

En cuanto a las relaciones interculturales, éstas se dan en la vida diaria de jóvenes de minorías étnicas de forma que su cultura juvenil estará permeada por la manera en cómo se establece el contacto minoría-mayoría, una realidad inevitable que incidirá, entre otros, en su formación o capacitación, la inserción laboral o la exclusión de ella, las instituciones y el consumo.

Por último, las relaciones de género son decisivas para entender la situación y la realidad en la que se encuentran los jóvenes gitanos o gitanas.

¹⁹³ Con *generación* nos referimos a: 'the descent aspect of the classes ... it refers not so much to the mass of people born about the same time, but rather to the groups of children who will formally succeed into their parents' social position (Bernardi, 1996: 21).

¹⁹⁴ Brake, 1980; Mitchell, 1994

En el mundo y (sub-)cultura del joven gitano¹⁹⁶ se cruzan e inciden estas variables. Esquematizamos:

1. La idiosincrasia y autonomía del joven. Su trayectoria de vida
2. La diferencias de género
3. Sus relaciones dentro de la propia sociedad minoritaria:
 1. Con la misma generación (misma categoría y grupo de edad)
 2. Con la generación de sus padres (reglas y normas hegemónicas de la cultura minoritaria)
 3. Con su cultura parental, entendida ésta como el contexto socio-cultural de origen: la clase social, el estatus o prestigio de la familia extensa y el patrigrupos local, su nivel de integración o marginación tanto en la sociedad minoritaria como en la mayoritaria, sus valores, normas y expectativas, su religión o creencias, y su territorio.
4. Sus relaciones con la cultura mayoritaria o hegemónica:
 1. Con la generación de los padres
 2. Con la generación de los hijos
5. Sus relaciones con otros colectivos étnicos minoritarios:
 1. Con la generación de los padres
 2. Con la generación de los hijos

En resumen, a la hora de entender a los jóvenes gitanos y su participación hay que tener en cuenta que no es lo mismo ser joven payo que gitano, gitano cafelete o catalán, gitano rico o pobre, joven gitano del barrio de Gracia o de la Mina, pertenecer a un linaje respetado y fuerte o marginado, ser chico o chica, etc., además que cada persona es un individuo diferente. Aunque no debería ser necesario destacar que la juventud entre los gitanos no es una categoría uniforme, la falta de reconocimiento de esta realidad por parte de la sociedad mayoritaria, es algo en lo que muchos jóvenes gitanos insisten y es un factor con el que hay que contar para el desarrollo de proyectos dirigidos a ellos.

¹⁹⁵ La cultura parental se define como 'las normas de conducta y valores vigentes en el medio social de los jóvenes' (Feixa, 1998: 85).

¹⁹⁶ Me he inspirado en el sistema de análisis usado por Hall y Jefferson; en Feixa, 1998: 85.

La identidad de los jóvenes gitanos

La identidad se puede entender como la manera de verse a sí mismo y autodefinirse, tanto por rasgos personales como sociales. La identidad, tanto como las interpretaciones que se hacen de ella, es siempre dinámica y coyuntural y se construye tanto en términos de asociación como de disociación. Es decir, se construye por identificación con ciertos elementos y en oposición a otros. Según Feixa¹⁹⁷, 'las culturas juveniles se construyen con materiales provenientes de las identidades generacionales, de género, clase, *etnia* y territorio'.

Para los jóvenes gitanos, el primer criterio alrededor del cual se construye su identidad juvenil es la etnicidad. El sentido de pertenencia se suele reforzar con símbolos externos coyunturales para diferenciarse de los jóvenes de la sociedad mayoritaria. Ejemplos de ellos pueden ser el uso abundante de joyas (colgantes de Camarón, cadenas gruesas de oro y plata...), para los chicos el pelo corto en la frente y largo en la nuca, y para las chicas, hasta la cintura, o un modo de vestir que les diferencie. Sean los elementos que sean, apropiados como símbolos de su diferencia, entre ellos, y hacia fuera, se reconocen como suyos.

Estrictamente hablando, uno es gitano según el criterio biológico de haber nacido de padres gitanos, pero, a la vez, opera otro criterio socio-cultural que relativiza el ser gitano o ser considerado como tal. Este criterio, implica que ser gitano es tener cierto modo de vida vivir, una determinada manera de ser humano, de ver el mundo y moverse en el, de nacer, de vivir, de amar, de reaccionar, de pensar y de morir. Este aspecto hace que para un gitano, otro gitano puede ser *muy* o *poco* gitano o *apayao* y lo mismo ocurre con los payos: hay payos considerados *agitanaos*, y hay payos, pocos, de los que se olvida de alguna manera que son payos, a pesar de que siempre lo serán. Son personas en cuya presencia se habla de los payos como si fueran *los otros*, que no son consideradas como gitanas por la comunidad gitana pero que sí llegan a formar parte de ella.

Ahora bien, lo que para ciertos gitanos es ser *gitano*, para otros no tiene nada que ver. La *identidad difusa*, abordada anteriormente, y los criterios de inclusión y exclusión entre diferentes grupos hacen que cada grupo tenga sus criterios, considerados como verdaderos y únicos, de lo que implica ser gitano y que unos no reconozcan

ciertos rasgos culturales de otros como *gitanos*. Un ejemplo de esto lo cuenta Antonio Mairena en su obra¹⁹⁸. Mairena, cantaor de flamenco gitano, conservador y purista, con una marcada preferencia para los cantos más tradicionales del *cante jondo* y precursor de la revitalización de los valores tradicionales gitanos, cuenta su experiencia con los gitanos de Castuera, Badajoz, a quienes consideraba los menos integrados en la sociedad paya. Después de haber cantado sus cantos más ‘gitanos’ para complacer a la población gitana del lugar, se quedó perplejo cuando estos se le acercan para decirle que dejara de cantar estas ‘canciones payas’ y que ahora les cantara algo para ellos.

La identidad gitana *difusa* en su interior pero unificada como pueblo hacia el mundo exterior payo por un lado, y la discriminación y la imagen estereotipada construida históricamente por la sociedad mayoritaria hacia el colectivo gitano, por otro, coloca a la juventud en una tensión constante entre la internalización de esta imagen y la re-elaboración y reivindicación de ella, acentuándose esto durante esta fase de vida, cuando se define gran parte de la personalidad¹⁹⁹. Si el joven establece mecanismos de resistencia frente a esta imagen, puede optar por la exclusión del mundo payo o por la reivindicación de su posición frente a la sociedad mayor. En este caso, o por otros motivos, sean cuales fueren, para promocionarse socialmente o por factores idiosincráticos, se considera que el joven *pasa* de alguna manera a la otra *banda* para poder ser aceptado en sus términos. Se habla, así, de *apayarse* como denominación para descalificar a los miembros de su comunidad que adoptan los símbolos, una forma de vida o parte de ella de la sociedad mayoritaria.

Otros estudios sobre jóvenes en una situación similar describen el mismo fenómeno. Entre la población afro-americana de Estados Unidos, y también en varios países de Latinoamérica, la comunidad ejerce una presión sobre sus jóvenes descalificándoles por *blanquearse*²⁰⁰ o adoptar elementos de la cultura hegemónica *blanca*. Esto se da, por ejemplo, cuando hablan la lengua estándar del país en vez de la variante de la minoría o cuando alcanzan el éxito social en la sociedad mayoritaria. Así, estudiantes con éxito académico o personas con una posición socio-económica alta pueden ser consideradas por los afro-americanos como *blanqueados* y por gitanos como

¹⁹⁷ Feixa, 1998: 88. La cursiva es mía.

¹⁹⁸ Mitchell, 1994

¹⁹⁹ Hampson, 1982

²⁰⁰ Fordham, 1996; Whitten, 1998

apayaos, especialmente cuando se segregan de la comunidad o cuando los beneficios no repercuten en ella.

Entre los jóvenes gitanos, la posibilidad de ser descalificado por *apayarse* no siempre tiene consecuencias importantes, pero sí opera en el interior del grupo de edad de los jóvenes y es un mecanismo de descalificación presente y activo que, por lo mismo, será un factor que incida en la participación.

La identidad de los jóvenes gitanos se dinamiza por esta oposición pero no sólo se construye con elementos provenientes de ella, también seleccionan otros con los que se identifican. Así, por ejemplo, jóvenes ecuatorianos de la élite socio-económica se identifican a sí mismos como *blancos* por disociación con los mestizos e indios y en asociación con lo que ellos consideran la cultura *blanca*, especialmente por la referencia de españoles y estadounidenses, lo que muestran, por ejemplo, a través del empleo de palabras y frases en inglés, usados como marcadores de estatus, al hablar español²⁰¹. En algunas investigaciones²⁰² se ha observado como los jóvenes de culturas minoritarias en un contexto urbano, reformulan su identidad con elementos prestados de otras culturas. Los jóvenes se identifican con sus símbolos, entre otras razones, por pertenecer a una misma *raza* –entendida como construcción socio-cultural. Un ejemplo de esto, en la actualidad, es la cultura juvenil *afro*. Jóvenes africanos *wolof* en Senegal y *bambara* de Malí, por ejemplo, se visten con camisetas de *Tupac*, su ídolo rapero afro-americano, bailan y cantan salsa de los cantantes afro-colombianos, mientras que los afro-americanos buscan su nueva identidad y raíces en el continente africano, cambiando sus nombres y su vestidos²⁰³. Entre los gitanos, no se ha dado la adopción de este tipo de símbolos de grupos de *rroma* de otros países o la construcción de modelos estéticos comerciales *gitanos*, aunque hay ciertos indicios de ello, como la elaboración de una variante estandarizada del *rromani* para la comunicación de todos los *rroma*, que se da entre algunos jóvenes gitanos en España que están en procesos socio-organizativos; también se organizan eventos musicales con grupos gitanos provenientes de diferentes partes del mundo o grabaciones de música gitana internacionales²⁰⁴.

²⁰¹ Información recogida en trabajo de campo en Guayaquil y Quito, entre 06-2000 y 01-2001.

²⁰² Entre otras, Sansone, 1995

²⁰³ Trabajo de campo en Senegal y Malí, 06-08, 1999 y Ecuador y Colombia, de 06-2000 a 01-2001.

²⁰⁴ Por ejemplo, los compactos recopilatorios de *Latcho Drom* y *The Road of Gypsies*.

Por otra parte, existe una aproximación considerable de jóvenes gitanos y gitanas a la música latina. Prueba de ello son los grupos de jóvenes gitanos catalanes de música salsa en los barrios de Gracia y Hostafrancs o la pasión de muchos de ellos por estas músicas y bailes. Quizás se esté dando una aproximación de los jóvenes gitanos y gitanas a estilos juveniles de ciertas minorías étnicas por tratarse de alternativas a las propuestas de la sociedad mayoritaria²⁰⁵. También puede ocurrir a la inversa, como se ve en el hecho, poco común pero significativo, de que algunos jóvenes de origen magrebí que comparten barrio (territorio) con jóvenes gitanos, a cierta edad, empiezan a lucir la vara como ellos, o a identificarse con la música flamenca.

Otros elementos, como son ciertas condiciones sociales, (por ejemplo, ser de un determinado barrio o la clase social del joven) y algunas imágenes culturales (procedentes de la moda, pensemos en la ropa ancha de los hiphop-eros o raperos, la música, etc.) se añaden a una identidad que no deja de ser, ante todo, gitana. No se puede prescindir de observar que dentro de la cultura juvenil gitana, no se suele dar el fenómeno de movimientos de subculturas o contraculturas. El joven gitano ya encuentra en su identidad étnica lo que el joven payo busca adhiriéndose a estos grupos.

Las relaciones sociales de los jóvenes gitanos

Según el estudio de Parés y Pont²⁰⁶, después de la familia, el valor más importante para los jóvenes barceloneses entre 15 y 29 años es la amistad. Para los jóvenes gitanos, el significado del concepto de amistad es distinto ya que sus relaciones sociales se construyen básicamente sobre el parentesco y el género como criterios de organización social. Los jóvenes gitanos se relacionarán básicamente con sus hermanos y primos, y las jóvenes gitanas, con sus hermanas y primas. Mientras que para los payos, la amistad es algo que se construye a lo largo de la vida, con independencia del resto de los miembros de la familia, para los jóvenes gitanos ésta viene determinada en gran parte por las relaciones de parentesco ya existentes en la comunidad local de

²⁰⁵ La afición a la salsa parece darse más entre gitanos catalanes que entre otros grupos de gitanos españoles en Barcelona. Esto hace reflexionar sobre el hecho de que, además de ser un elemento de identificación con lo latino, puede ser un punto de diferenciación establecido con la sociedad mayoritaria a través de la música, una función que cumpliría especialmente la música flamenca entre otros grupos de gitanos. Es complejo opinar sobre estos temas en este momento, pero podría ser un elemento de selección e identificación añadido que define sus opciones.

²⁰⁶ Parés y Pont, 1998

parientes, por un lado, y la familia patrilineal extensa geográficamente, por otro. Ahora bien, la población gitana de una *agrupación vecinal*²⁰⁷ puede incluir también otras familias (nucleares o extensas de otros *patrigrupos* no emparentados), de forma que si las relaciones que se dan entre estas familias son buenas y continuadas y se conoce su trayectoria de vida, la amistad entre sus miembros se construye sobre la base de un *parentesco ficticio*, que, en muchos casos, se convierte, con el tiempo, en un parentesco real a través del matrimonio o el compadrazgo. En este caso, a los amigos se les suele llamar *primos* o *primas*, incluso si no lo son por consanguinidad.

Sí, tengo amigos que no son parientes, pero no es muy común, de hecho mi mejor amigo no es pariente pero sí es del barrio de toda la vida. Cuando eres pequeño sí lo vas buscando, buscábamos a ver si no éramos primos por alguna parte, lo queríamos, queríamos ser primos, pero no era así. Con los parientes hay más relación. Yo con los que tengo más roce es con un cuñado, mi hermano y un primo. (Pedro: joven gitano –en entrevista)

La existencia de fuertes lazos de amistad fuera de las relaciones de parentesco con otros gitanos es todavía excepcional y, cuando se da, suele ocurrir a través de terceros que avalan la relación de confianza. Por otro lado, las amistades con payos, según los entrevistados, se dan ahora con más frecuencia que hace una década. Una de las posibles ventajas de la participación de los jóvenes sería la creación de más lazos de amistad entre jóvenes de diferentes culturas que llevaría a un mejor conocimiento mutuo.

En el ámbito de la amistad puede verse también que en la interacción entre ambas comunidades operan distintos valores y criterios. Para el joven gitano, otros gitanos están vinculados casi siempre de alguna manera al *patrigrupos local* o al *patrilineaje disperso*, lo cual implica una solidaridad interna y ciertas obligaciones o responsabilidades mutuas que no se dan para con los payos, con quienes la amistad se abre a ciertos intereses, posibilidades y vivencias no ligadas estrictamente a la comunidad y la cultura gitana. Así, con un payo o una paya se pueden compartir secretos que serían un peligro confiar a un pariente (que también tiene obligaciones hacia los demás parientes). A un payo o una paya se le pueden mostrar ciertos intereses,

²⁰⁷ *Agrupación vecinal gitana*: 'en una *agrupación vecinal gitana* de un aplazamiento puede haber varias de estas comunidades locales o *patrigrupos* locales o bien un solo grupo doméstico' (San Román, 1997: 83).

hacer ciertas preguntas o manifestar dudas de las que entre gitanos o gitanas quizás no se habla.

Otro vínculo social, importante para la comprensión del mundo joven gitano es el matrimonio. Según los datos del estudio de Garriga²⁰⁸, a los 16 años, una tercera parte (un 38.8%) de las jóvenes gitanas, ya están casadas. A los veinte años ésta es la gran mayoría (un 83.8%) y a los veintitrés, casi la totalidad (95.3%) de la muestra. Entre los chicos, a los 16 años, sólo una pequeña parte de los chicos ha entrado al matrimonio (un 13.9%), una cifra notablemente menor que entre las chicas. A los veinte años están casados la mitad (55.6%) y a los veintitrés, un 78.9%. Sólo un 3% se casa por encima de los treinta años (un 2% de hombres y un 1% de las mujeres del muestreo²⁰⁹).

A pesar de que exista la opción socio-cultural de prolongar la juventud y de posponer la posible edad de casarse y de hacerse adulto (se encuentran jóvenes gitanos de 30-40 años, lo que antes no se veía), casi todos los entrevistados durante la investigación señalan que la tendencia actual es la de casarse otra vez más jóvenes. Una de las razones principales señaladas es la reforma educativa. Con la introducción de la ESO, el paso al instituto se ha adelantado dos años, con lo que, dada la tradición de dejar la educación formal después del colegio, esto ocurre a los doce en vez de a los catorce años. El resultado, para los mozos y las mozas, es que están en casa o en la calle dos años antes, y se considera que ya están preparadas para contraer matrimonio.

La elección de la pareja, en comparación con los jóvenes payos, tiene lugar en un relativo desconocimiento mutuo por la relativa separación por género durante la mocedad. Un desconocimiento que también incluye el tema de la sexualidad, especialmente para las chicas ya que no está bien visto que una moza muestre interés por este tema. Por otra parte, también sigue siendo común que existan ciertas preferencias por parte de los padres que influyen en la elección de la pareja con la intención de crear o reforzar alianzas familiares, aunque en los últimos años hay más libertad en cuanto a esto. Además, existen maneras tradicionales y aceptadas dentro de la cultura de las que los jóvenes disponen para romper las normas impuestas por el

²⁰⁸ Garriga, 2000

²⁰⁹ Según los datos tomados por San Román (1997: 120) para el año 1972 y entre la población gitana de Madrid, la práctica totalidad de la muestra contraía matrimonio antes de los 20 años. 'En el caso de los varones, algo más tarde que en el de las mujeres, el 77% estaba ya casado entre 15 y 20 años; pero el 95% de sus compañeras había contraído matrimonio no ya antes de los veinte, sino entre 13 y 14 años se casaba el 21%'. Además, todavía según San Román, Vázquez apoyaba estos datos a escala nacional en el año 1978.

grupo, como es *la fuga*. *Fugarse* implica que el novio lleva a la novia consigo a pasar un tiempo fuera del control de las respectivas familias, durante el cual pueden o no tener relaciones sexuales, siempre teniendo en cuenta la preferencia de que la novia llegue virgen al matrimonio por la importancia que constituye el ritual de la boda. La opción de tenerlas hace casi irreversible el compromiso. *La fuga* se suele dar en el caso de que los padres se opongan al matrimonio, por ejemplo, porque los novios pertenezcan a familias de *contrarios* o cuando el matrimonio se tenga que aplazar durante mucho tiempo por la enfermedad de un miembro de la familia.

Hay muchas fugas que vienen porque las familias saben que son *contrarios* y si la pido no me la darán, ¡así que me la llevo!. Es frecuente porque allí no hay otra vía. Normalmente los jóvenes se fugan por piques entre suegros y yernos o porque hay un enfermo y se tienen que esperar mucho tiempo para casarse. En general, la familia de ella sólo celebrará la boda si se ha respetado la honra de la novia. Hubo el caso de una prima mía que se fugó con su novio y él no respetó nada y mi tío avisó a toda la familia de no ir ninguno a la boda, yo tenía doce años y no me dejaron ir ¡ni siquiera a los niños!.

Yo me fugué porque estábamos muy separados, ella estaba allá y yo aquí, en Barcelona. Su familia no quería que nos viéramos mucho. Una vez bajó para acá a Barcelona y yo le dije ¡o te vienes conmigo o olvídate de la boda!. Su familia no quería que nos viéramos porque según ellos había 'festejo' que le dicen ellos, es decir mucho manoseo. Nosotros no habíamos estado juntos, ella llegó al matrimonio virgen. Incluso cuando nos fuimos no hicimos el amor. Fueron tres días de fuga, nos fuimos a casa de un tío que vive fuera y entonces una vez allí, al día siguiente, mi tío llamó a la familia de ella y le dijo que no se preocuparan que él nos bajaría a Barcelona en cuanto pudiera.

Claro, no siempre va así, pasó un caso hace muchos años que se fugó una pareja, la respetó, vino bien, pero entonces el suegro se la llevó para fuera otra vez. Se vieron los novios y se fueron y se la trajo otra vez bien y volvió a quedar con el padre y no querían que se casaran y esto entonces ¡ya no respetó nada! o sea que a veces es mejor de la otra manera, ¡así es definitivo!. (Pedro: joven gitano –en entrevista)

La ocupación

El joven gitano

'[t]rabaja activa y constantemente para su padre, en beneficio exclusivo de su padre. Pero no se le pide que sepa muchas cosas. Se da por supuesto que empieza ahora a aprenderlas y los jóvenes gitanos muestran siempre una total inexperiencia en todo. Es como si empezaran de golpe. Y en este sentido era muy significativo que la mayor parte del peonaje, cuando se trataba de la actividad fundamental que se realizaba, estaba desempeñado por mozos: trabajaban de una forma más dura físicamente, más horas, con mayor continuidad, doblegados a la autoridad de un desconocido y encima payo, para ganar menos que sus hermanos mayores casados, vendedores. Se entendía que sólo servían, de momento, para hacer cosas así, que ya irían aprendiendo. Evidentemente resultaba siempre la categoría de edad más disconforme e insatisfecha con lo que hacía'²¹⁰.

Desde que San Román escribió estas líneas parecen haberse producido ciertos cambios en el mundo laboral tradicional de los gitanos, que se caracteriza por la incorporación, desde temprana edad, de los hijos en el trabajo de los padres. La transmisión de los oficios tradicionales de una generación a otra entre los gitanos está cambiando, o mejor dicho, ya ha cambiado. Los motivos principales parecen ser, en primer lugar, que la generación de los padres percibe que sus oficios tradicionales ya no tienen futuro y prefieren que sus hijos no se dediquen a ellos. Por otro lado, la Administración ha hecho dependiente de sus programas asistenciales a una parte de los adultos gitanos, lo que provoca que no tengan ningún oficio que transmitir a sus hijos excepto *el trabajar en la Pirmi*, que, a su vez, aumenta indirectamente las posibilidades de creación de una nueva generación de jóvenes dependientes de este tipo de programas. Estos factores inciden en que el rol tradicional del hombre gitano, en ciertos sectores de la población, se haya visto afectado, dejando de tener el papel fundamental en la familia que se le presupone. En estos casos, las mujeres (esposas e hijas) parecen hacerse cargo tanto del trabajo doméstico como de los ingresos familiares. La pérdida de la transmisión cultural de los oficios y el asistencialismo, están repercutiendo directamente en la generación de los jóvenes ya que los padres dejan de transmitir sus conocimientos u oficios y estrategias de trabajo tradicionales a sus hijos. A esto se suma que la diferencia generacional y las consecuencias de una sociedad en cambio hacen que ciertas estrategias y pautas culturales propias de la generación de los padres, sean estos gitanos o de cualquier otra cultura, no les sirven a sus hijos, simplemente no funcionarían en la sociedad contemporánea.

²¹⁰ San Román: 1997, 136-137

Al no querer que sus hijos se dediquen a sus oficios y por la dificultad de que éstos encuentren alternativas laborales propias²¹¹, los padres les permiten no dedicarse a una ocupación definitiva o de tiempo completo, especialmente hasta que se casen. Por este motivo –y por la protección y permisividad hacia ellos por parte de su cultura– estos jóvenes mozos gitanos se encuentran con un tiempo considerable de ocio. En muchos casos, sólo buscan trabajo temporal con el fin de pagar gastos no previstos ni cubiertos por la economía doméstica (comprar una moto, salir de marcha) pero no buscan un ingreso estable para poder sustentar a su familia. Los siguientes testimonios dan cuenta de ello:

Yo lo que veo en el mundo de los gitanos de clase media, no marginal, en este mundo de la venta ambulante, con una cierta estabilidad económica, lo que veo es que el rol de los hombres, el rol que siempre han tenido, ha desaparecido. Este rol que ellos tenían de venta, este rol que tenían de chalanaje, de que ellos eran los que traían en dinero a casa y la mujer que –aunque hacía cosas, vendía u otras cosas – se dedicaba a la casa. Este rol ha variado bastante. Es la mujer que hace la casa pero también es la mujer que sale al mercado y le ayuda a montar la parada. Él es ya prácticamente innecesario. Esto se da entre más gente de lo que parece. La generación de hombres que hay ahora se está quedando sin ningún tipo de oficio, de rol, sin preparación. Los gitanos ya saben que lo de la venta ambulante no tiene demasiado futuro. La competencia es tan feroz, y la cantidad de inmigrantes que se han metido en la venta ambulante, la cantidad de la propia gente de la sociedad mayoritaria, que se ha metido que hay que estar muy especializado. Y yo creo que esto ha repercutido mucho entre los jóvenes. Ciertos jóvenes, tienen una expectativa completamente diferenciada. Que sí, que van a hacer unos trabajos, pero que necesitan para comprar un coche, la moto, pero no para un sustento normalizado de una familia en el cual las mujeres lo tienen más claro. Por esto las mujeres yo veo que siempre buscan situaciones más estables, hacen la venta ambulante o si se meten en un trabajo de cuenta ajena, buscan trabajos que les permiten o les faciliten una cierta continuidad del trabajo. Veo mucho más a los jóvenes buscando oficios comunes. Los gitanos no tienen esto, hasta que no se casen los jóvenes se quedan en casa de los padres. Entre las chicas también pasa que no quieren tomar oficios muy largos porque si están pedidas o si se van a casar. Los jóvenes gitanos en general, los chicos y las chicas, están en una situación como ‘de espera’. (Jesús –en entrevista)

A mí, lo de los jóvenes gitanos me preocupa bastante porque tiene todas las ventajas para no hacer absolutamente nada, porque antes por ejemplo con el tema de la venta ambulante el chaval se iba con el padre y colaboraba. Ahora cada vez más está limitado los chavales se la

²¹¹ Según Serrano (1999: 30) los jóvenes están padeciendo de manera especial la precariedad del mercado laboral, entre otros, porque los trabajos mejor remunerados son copados por trabajadores adultos. Por este motivo cabe señalar la urgencia de políticas de discriminación positiva para equilibrar esta situación en Cataluña.

pasan paseando con los amiguetes y fin de semana discotequeo y punto. Hasta que no se casan los chavales son los mas protegidos, la sensación ahora es bastante entristecedora. No tiene nada que ver la promoción que están haciendo las mujeres con la que están haciendo los hombres. Las mujeres tienen ganas de salir de la casa, de avanzar y promocionarse, quieren trabajar con payos y payas; los chicos, la cosa esta frenada y lo tiene fácil, solo que están totalmente protegidos y hay permisividad absoluta por parte de la familia. (Carmen –en entrevista)

No se sabe hasta que punto este fenómeno se puede relacionar directamente con la influencia de la nueva tendencia en la sociedad mayoritaria de alargar la juventud y posponer las responsabilidades de la edad adulta que también se da entre los gitanos que tiene las posibilidades económicas para realizar esta opción socio-cultural.

El ocio

Según Parés y Pont²¹², los jóvenes barceloneses no gitanos tienen, en general, unas cuatro horas y media libres al día, y casi todo el fin de semana. El tiempo libre entre semana se usa para pasarlo en casa, individualmente, mientras que los fines de semana se reservan para la sociabilidad y las actividades fuera del hogar. Entre los jóvenes gitanos en la misma franja de edad, los patrones de ocio son diferentes en ciertos aspectos. La edad en la que la mayoría de los gitanos contraen matrimonio hace que, especialmente las chicas, tengan que asumir otro tipo de responsabilidades, sin contar con el mismo tiempo que los jóvenes payos. En segundo lugar, destaca que los gitanos no pasan su tiempo de ocio solos, sino que se reúnen para compartir ciertos espacios, como la calle y las plazas, los bares o la casa de los parientes o amigos. Y, como cualquier joven de su edad, está dentro de sus intereses *salir de marcha*. Es interesante observar como entre los jóvenes se da también una clara división de los espacios nocturnos que pone de manifiesto la heterogeneidad del pueblo gitano y el control social sobre las mozas:

A los hombres les molesta que los amiguetes intentan ligotear con sus primas y hermanas, que tu salgas con las payas bien, pero ¡con mi hermana no! porque ella va a ser para un gitano. Y ha habido movidas de este tipo con dominicanos y cubanos, porque los gitanos se enrollan con las

²¹² Parés y Pont, 1998: 34-35

cubanas y dominicanas que son hermanas de éstos pero cuando llega una gitana dicen '¡a ésta no la toques!'. (Soraya –en entrevista)

Las chicas gitanas no quieren ir a donde van sus hermanos porque ellos las vigilan, pero, al mismo tiempo, ellos tampoco quieren coincidir con sus hermanas o primas para no dejar al descubierto sus actividades. Existe también una delimitación de espacios no estricta entre diferentes grupos de gitanos, que se encuentran en ciertos barrios y lugares de ocio y que son conscientes de la presencia, y la frecuencia con la que acuden a estos mismos sitios, otros gitanos desconocidos.

Los valores de los jóvenes gitanos

De los rasgos citados anteriormente que caracterizan las *nuevas tendencias entre la juventud* en la sociedad mayoritaria, algunas se oponen a los valores culturales de los gitanos en general y otras a la realidad social de las jóvenes gitanas. Miraremos de entre los valores citados, los más relevantes. Entre los jóvenes payos se destaca 'el individualismo o la fuerte autonomía individual y la ausencia de responsabilidades sociales fuertes hacia terceras personas' mientras que entre los gitanos, uno de los aspectos característicos es la importancia de las relaciones familiares y la solidaridad entre sus miembros. La autonomía de los jóvenes payos y especialmente las chicas es percibida por los gitanos. En palabras de una amiga gitana, 'las payas pueden *pasar de todo*' pero las gitanas no. Tienen más libertad de movimiento, pero menos apoyo social.

La diferencia entre jóvenes gitanos y payos la ves, por ejemplo, en el sentimiento de familia. Si la familia organiza tal cosa, ¡ellos tienen que ir seguro!. A veces da un conflicto te dicen 'yo soy gitana, pero me estoy criando entre payos y mis amigas van a la discoteca y ¿yo por qué no puedo ir?' Porque bueno 'tú eres gitana', decía una madre, y la niña le contestó que '¿para qué me has hecho relacionar con gente paya?, ¡qué conozca otra realidad si no voy a poder tocarla!'. (Lidia –en entrevista)

Para un gitano, por ejemplo, no acudir a la escuela o al trabajo por tener un familiar en el hospital es una razón cultural perfectamente válida, es sagrado.

Cuando llega un gitano enfermo a urgencias, nos echamos a temblar, porque sabes que en diez minutos aquello se te va a llenar, ¡vienen todos!. Es que vienen aquí y están veinte en una habitación, con los niños jugando en el pasillo, y gritan y lloran y no te hacen caso cuando les dices que se tienen que ir, a veces hasta acampan enfrente del hospital y luego tienes que informar a uno por uno de los familiares. (javier –en entrevista)

Otra tendencia general mencionada entre los jóvenes payos es ‘el deseo de multiplicar experiencias vitales –de cambiar constantemente de escenarios, tanto diurnos como nocturnos- y una intensa movilidad geográfica’. Esto choca abiertamente con las fuertes limitaciones de espacio y de movimientos de las chicas gitanas que también quieren algunas de las libertades que ven entre las jóvenes payas y luchan por ellas:

Yo creo que cada vez van saliendo mas, incluso entre hermanos con las pequeñas la permisividad es mayor, ya no es un drama que vayan a la discoteca un rato y antes, en su momento, sería impensable. Pero, sí, los hermanos las vigilan todavía y yo veo que más duros que los padres y si vas a la discoteca vas, ‘pero que yo no te vea’. A ellas les encanta una pero no van nunca porque es a la que van sus primos y sus hermanos. También es mas cómodo porque aunque ellos les dijeran que sí, los tienen allí al lado y es muy incómodo. (Carmen –en entrevista)

Otro factor importante es ‘la multiplicación de las formas familiares’, que no se da en la cultura gitana. Prácticamente no existe la convivencia antes del matrimonio o personas que vivan solas o con amigos, como entre los jóvenes payos, por el contexto familiar extenso de los gitanos.

‘El conflicto generacional’, que según los investigadores mencionados arriba es cada vez menos acusado entre los jóvenes payos, no parece haber sido parte de la cultura de los gitanos debido a la convivencia entre las generaciones y la participación de los jóvenes en el mundo adulto pero se hace ahora patente especialmente en el caso de las chicas por las fuertes limitaciones que se les imponen. Según algunos de los entrevistados, las chicas echan de menos una comunicación con sus padres, especialmente con las madres, cosa que sí ven entre las payas.

En caso de que se de un conflicto intergeneracional, éste sólo llevará a un cambio cultural si no es recordado y considerado como algo infantil o perteneciente a una juventud revoltosa cuando los jóvenes que lo impulsaron se hagan adultos. Es común que las madres gitanas, a pesar de que ellas también han sido vigiladas de jóvenes, aplican las mismas reglas a sus hijas.

Que no pueden salir a la discoteca con los amigos, que sus padres no lo permiten, pero cuando se les plantea que qué harían ellos si estuvieran casados y tuvieran hijos, ¿qué harán?, y contestan que ¡igual se lo prohibirían!. (Lidia –en entrevista)

3. La participación de los jóvenes gitanos.

En este apartado se dará más información sobre la participación de los jóvenes gitanos, los factores implicados en ella y las posibilidades existentes para dinamizarla. Esta participación, como ya vimos, está directamente relacionada con tres factores estructurales. En primer lugar, con el reconocimiento de los gitanos como una minoría étnica nacional y transterritorial con el derecho a participar en su propio desarrollo. En segundo lugar, la consideración de sus factores culturales en concreto, y, por último, con una serie de factores prácticos.

3.1. La participación en espacios gitanos

En primer lugar, y ante todo, es necesario volver a destacar que no existe uniformidad en cuanto a los contenidos del concepto de participación entre gitanos y no gitanos. Entre los primeros, no se entiende la participación como una actividad que tenga lugar fuera del contexto familiar. La socialización y la transmisión de la cultura gitana se caracteriza justamente por la participación activa de sus niños y jóvenes en las esferas adultas.

Por otro lado, las relaciones sociales entre los jóvenes gitanos se construyen básicamente sobre el parentesco (en ocasiones, *ficticio*) y el género como criterios de organización social. Mientras que para los jóvenes payos, la amistad es algo que se construye a lo largo de la vida, con independencia del resto de los miembros de la familia, para los jóvenes gitanos ésta viene determinada en gran parte por las relaciones de parentesco ya existentes. Esta diferencia tiene consecuencias en la participación ya que en sus espacios, para los jóvenes payos se crean nuevas amistades o uno se encuentra con sus amigos. Los jóvenes gitanos, por su parte, preferirán estar con sus *amigos-parientes* y acudir a lugares donde puedan ir juntos, teniendo en cuenta que la participación dentro de su contexto cultural les exige pertenencia al grupo y solidaridad entre sus miembros. Hay que destacar que muchos sitios y/o actividades en las que pudieran participar no suelen estar preparadas para recibir, en condiciones reales de integración, no a un individuo sino a un grupo de jóvenes gitanos o gitanas, entre otros

por los factores que abordaremos más adelante. Éstos buscarán entonces otros lugares para reunirse, como las casas, las calles y las plazas del barrio, que son lugares más neutros que los espacios de participación organizados desde la cultura mayoritaria.

Con todo esto se relaciona también la diferencia en el manejo del tiempo del ocio, que los gitanos suelen invertir en actividades colectivas, mientras que los jóvenes payos tienen un concepto del ocio más individual, al menos los días laborables.

Otro espacio dentro del ámbito cultural gitano en el que se da una alta participación de los jóvenes es el *culto*, o las reuniones de la Iglesia Evangélica de Filadelfia. Su éxito se explica, aparte de que se trata de una propuesta realizada desde el interior del grupo, porque constituye un espacio de encuentro, no solo religioso, sino *social* fuera del contexto familiar. El culto, ‘crea un grupo de soporte fuera del ámbito familiar [y] ... supone para sus miembros un lugar diario de reunión, el establecimiento de redes de apoyo, de pertenencia y cohesión que, a su vez, generan un fuerte sentimiento de identidad.²¹³’. Para los jóvenes mozos y mozas, es un lugar de encuentro permisivo donde pueden extender sus relaciones sociales, sin esquivar el control social del grupo:

Los jóvenes van desde niños y hay permisividad con ellos, además hay cultos donde hay bar, venta de bolos y, sobre todo, los que entran en esa edad es porque se les permite que encuentren a la chica o al chico y que hablen, que tengan reuniones del culto, para los coros o cenas. No deja de ser un lugar de encuentro que fuera no se podría establecer y que dentro del culto está permitido. Pararte, como moza, a hablar media hora en la calle con un gitano, no lo vas a hacer, si es dentro el culto y es entre todos no está mal visto. (Carmen –en entrevista)

²¹³ Méndez, 1999: 59

Otra vía de participación para los jóvenes gitanos la constituyen las *asociaciones gitanas*, que, de alguna manera, se encuentran a medio camino entre las dos culturas. Si bien se crean para mejorar la situación socio-económica del pueblo gitano y cuentan con la participación de miembros de etnia gitana, lo hacen según parámetros establecidos por la administración y tienen que cumplir con sus exigencias.

En su estudio sobre los valores sociales de los jóvenes barceloneses, Parés y Pont²¹⁴ concluyen que la participación de los jóvenes en entidades de diferente tipo, salvo las deportivas y excursionistas, es sólo de un 12,5%²¹⁵. De este porcentaje un 3% se da en entidades de ayuda humanitaria, y un 2,5% en asociaciones políticas o sindicales. Según Serrano y Sempere, en su obra *Participación juvenil en España*²¹⁶, la afiliación en asociaciones es más elevada entre los hombres (39.7%) que entre las mujeres (27%), pero con una tendencia a la igualación. El nivel de asociacionismo baja con la edad y crece cuanto más elevada es la clase social. Vemos entonces entre los jóvenes de la sociedad mayoritaria, una participación juvenil muy baja en los sectores sociales y políticos. También a los jóvenes gitanos les cuesta encontrar el camino a sus propias asociaciones de esta índole. En este hecho inciden varios de los factores que se tratarán más adelante, pero pueden nombrarse, en este momento, ciertos aspectos específicos en lo que se refiere a las asociaciones gitanas. En primer lugar está la falta de representatividad de las propias asociaciones gitanas frente a su pueblo, que parece deberse principalmente a que su adaptación y/o financiación por la sociedad mayoritaria exige unos criterios de funcionamiento que son difícilmente compatibles con algunos códigos culturales gitanos, que anteponen la solidaridad dentro de la familia al compromiso con el resto de los miembros del mismo colectivo. Aunque hay varias excepciones, gran parte de las asociaciones funcionan según la estructura social y de poder gitanas tradicionales que exigen esta solidaridad interna y no transversal a patrilinajes desconocidos. Esto complica la participación de jóvenes gitanos en asociaciones con cuyos miembros no tienen relaciones sociales.

Un segundo factor, que se ha identificado durante la investigación, son las relaciones de género tradicionales en el interior de la cultura gitana. A ciertas jóvenes y

²¹⁴ Parés y Pont, 1998

²¹⁵ Estas cifras se afirman en Serrano, J. y Sempere, D. (1999) de acuerdo con las cifras de INJUVE (15-29 en los años: 1988-1995), que hablan de un 27.8% de jóvenes asociados en Cataluña. De ellos un 30 % lo está en asociaciones deportivas. La siguen las asociaciones de tipo cultural, excursionistas y religiosos. A nivel nacional la participación en asociaciones relacionadas a derechos humanos, son sólo un 2.1%.

jóvenes adultas gitanas les será difícil aceptar que se les impida asumir ciertas responsabilidades o llegar a desempeñar ciertos cargos dentro de la organización de la asociación por ser mujer.

Los gitanos que sí participan²¹⁷ son conscientes de que en su trayectoria vital ha incidido algún hecho que les diferencia en el interior del colectivo y señalan varios de ellos: tuvieron más años de escolarización, no crecieron en el contexto familiar gitano porque el patrigrupa local se mudó y se quedaron solos, sin primos o primas, son gitanos socialmente promocionados e integrados en la sociedad mayor, hijos de matrimonios mixtos o de padres casados en segundos matrimonios con parejas payas o por algún motivo personal tienen un interés particular en hacerlo.

Mi familia sí vive aquí desde siempre. Somos cinco niñas. A mí, me matricularon con tres años en el colegio. No era común. La socialización mía ha sido diferente, además porque a mí me gustó ir. Me gustaron los estudios. No ha sido una imposición, porque mis hermanas decidieron dejarlo en séptimo de EGB y no pasó nada. Yo soy muy atípica porque justo yo he ido a un colegio donde yo era la única gitana. Entonces, en las cosas más de día a día pues la gente alrededor no entendía. Porque yo tenía que ayudar en casa o que yo a los catorce años, los sábados, me dedicaba a ayudar a mis padres y que iba a vender ellos. O cuando ellas empezaron ya a salir fuera, pues yo podía hacerlo pero ... yo sí lo hacía pero era como una cosa excepcional... porque era yo. Es que yo no me he relacionado nunca mucho con mis primas. O no tengo primas de mi edad, o son un poquito más mayores. (María: joven gitana –en entrevista)

El problema que se desprende de esto, como veremos más adelante, es que, muchos de los gitanos involucrados en contextos de participación, ya no son considerados como tales, y son calificados de *apayaos*. Su ser gitano, de hecho, en ciertas ocasiones, se reduce a los símbolos étnicos.

Por otro lado, la participación activa y continuada de las mujeres gitanas en las asociaciones puede suponer encontrarse en una encrucijada entre dos culturas por el desconocimiento y, a veces, la desaprobación de los miembros de su la suya propia hacia su labor y por parte de la sociedad mayoritaria, de lo que significa estar en su

²¹⁶ Serrano y Sempere, 1999: 91

²¹⁷ Garriga (2000: 176) señala que el 56.6% de los gitanos de la muestra, de todas las edades, no pertenecen a ninguna asociación. Un 43,4% pertenecen a una o varias asociaciones de los cuales el 39% pertenece a una asociación gitana y un 4,3% en asociaciones no gitanas.

situación y pertenecer a una minoría étnica. Esta realidad forma parte de la problemática general de aquellas mujeres gitanas que no siguen el rol tradicional dentro de su cultura.

Los jóvenes siguen iguales, están con los primos y los gitanos más cercanos y tienen muy poca relación con los no-gitanos. Yo sí me he relacionado con gitanas, hubo una época que sí pero me veían a mí tan rara, entonces vas buscando tu camino. *Y yo, ahora, amigas gitanas, no tengo nadie.* Son dos concepciones diferentes de vivir la vida, de estar al día, es diferente y esto es chocante. (María: joven gitana –en entrevista)

Yo he trabajado sobre todo con *mujeres jóvenes gitanas* que hacen la mediación. Son personas que tienen compromisos, que tienen muchas ganas de salir adelante y ellas mismas ya han hecho todo un proceso para sacar todo adelante, con sus familias, para poder estudiar etc. y para esto se tienen que quedar solteras más tiempo y seguir trabajando al tiempo que intentan calmar sus propias preocupaciones. Yo veo que muchas mujeres gitanas que se ponen a trabajar en acción social, muchas se quedan solteras y esto es muy fuerte. Una vez casada cambia la vida y, además, ¿con quien te casas?. Para los hombres no es tan complicado, todos se acaban casando. Y las mujeres todas solas, o solas o separadas y esto lo he visto en las inmigrantes igual. Las mujeres que optan por este tipo de participación o colaboración o trabajo, la situación se complica, no tanto por trabajar fuera de casa sino por el tipo de trabajo que es desconocido y de entrada que es un trabajo muy absorbente, que, cuando te metes, es todo el día para arriba y abajo. Desde esta perspectiva tiene que ser muy doloroso, creo que son personas que serán pioneras y pagaran el precio. Creo que tiene que ver con la posibilidad de encontrar una pareja, porque claro el tema de salirte de la comunidad y enrollarte con un payo es complicado y casarse con un gitano, a veces, para ellas es complicado también porque tienen un rol de mujer que les pesa mucho, es como un *decallage* ¿que será ...?, lo veremos con el tiempo. Creo que es un tema muy fuerte si te pones a pensar lo que ellas tienen que poner en juego para participar, para moverse, para colaborar, a coste de este precio y yo creo que si no lo hacen más es por estos motivos. Tienen valores que son antiquísimos el valor de la familia, el valor de la comunidad y quedarse solo es una cosa horrible. Para ellas es un conflicto cultural interior muy potente. Mientras sean muy mocitas todavía bien porque has estudiado y tienes unos trabajillos, porque son modelos para que los niños estudien etc. *pero a la vez son modelos de esto, de la soledad de la modernidad.* (Kira: trabaja en la mediación cultural –en entrevista)

A pesar de que, *a priori*, todos los factores culturales parecen ir en contra y que son ellas quienes pagan el precio más alto, la promoción socio-cultural del pueblo gitano está protagonizada por sus mujeres. Con el tiempo esto puede llegar a ser una realidad dura de asumir ya que se trata de mujeres que, con los años, llevan acumulado

un bagaje de experiencias que puede ser difícil de compatibilizar con su papel tradicional dentro de su sociedad.

A modo de conclusión podría decirse que existe la idea de que los jóvenes gitanos son poco participativos, pero habría que especificar que, en realidad, tienen una participación muy elevada en actividades relacionadas con su comunidad local de parientes y dentro de ciertos espacios de participación en los que se reconocen, como *el culto*. Participar, para ellos, tiene además unas implicaciones mucho mayores que para los jóvenes payos.

3.2. La participación en interrelación con la sociedad mayoritaria.

La participación en la sociedad mayoritaria de los jóvenes gitanos, como parte de una minoría étnica, se da en un espacio que es históricamente hostil y culturalmente diferente. Destacaremos ahora algunos de los factores más importantes que inciden en la participación, o la falta de ella, de los jóvenes gitanos en estos espacios.

3.2.1. Proyectos no comunitarios ni participativos en su planteamiento

Hablar de la participación de los jóvenes gitanos es, en primer lugar, exigir el derecho y las posibilidades reales de hacerlo. El diseño y el desarrollo de los proyectos dirigidos a los jóvenes gitanos, no cuentan con la participación directa de los mismos, ni de sus mayores. En el mejor de los casos, se espera su asistencia en la ejecución del mismo. Aquí la falta de posibilidades de participación es doble, y se da tanto por su condición de joven como de gitano. La creación de estas posibilidades pasa por el reconocimiento legal, y de hecho, de la etnia gitana como pueblo y por otorgar el derecho de intervenir activamente en la *planificación, organización y ejecución* de un plan general de desarrollo comunitario. Esta reivindicación necesita una discusión política sobre el pueblo gitano como minoría dentro del Estado y la creación de órganos con poder de decisión y no tan sólo de comités de especialistas en ‘problemas gitanos’ o consejos consultivos, para que su desarrollo no dependa de la buena voluntad de las administraciones de turno.

El asistencialismo al que nos referimos no sólo se da en su condición de gitano sino también de joven. En el estudio, *Joves i participació a Catalunya*, se señala como uno de los principales obstáculos a la participación de los jóvenes, este mismo carácter asistencial:

‘A mesura que les polítiques de joventut s’han anat desenvolupant, s’ha generat un discurs assistencialista. El fet que les polítiques de serveis socials prenguin volada amb la construcció de l’Estat de benestar, ha fet que bona part de les polítiques de joventut passin a ser concebudes

com d'assistència social. En aquest trànsit s'ha posat l'accent en les problemàtiques juvenils, i s'han anat abandonant els programes de foment de la participació²¹⁸.

La importancia de este reconocimiento como cultura radica en varios aspectos. En primer lugar, está relacionada directamente con la *distancia entre los jóvenes gitanos y las instituciones* y otros espacios de la sociedad mayoritaria. Los jóvenes gitanos no ven su cultura, su modo de vivir y su manera de ser reflejada en las instituciones del país. Para intentar dinamizar la inserción social o la participación de los jóvenes gitanos se debería resolver primero la pregunta de cómo adaptar nuestras instituciones para que sean compatibles con las diferencias culturales, cómo acercar las instituciones a la población gitana.

Yo creo que a los jóvenes no les interesa participar. Como en el colegio, si tu no ves nada allí que es de tu cultura, es como que no es tuyo. ¡Si encima te hacen bailar bailes regionales!.
(María –en entrevista)

Acercar a las instituciones y la población del barrio debería ser un factor constantemente presente en la elaboración y ejecución de proyectos, incluso en la situación actual. Damos un ejemplo de cómo un proyecto elaborado en el cuadro de la Pirmi con mujeres gitanas, tiene como objetivo acercar a la comunidad a las escuelas del barrio²¹⁹:

'La idea era de proponer un programa que fuese coherente con el contexto donde se genera la propuesta y que tuviese en cuenta realmente el tipo de colectivo y sus necesidades. Y que considerara implicar la comunidad en el proceso de integración de las personas excluidas o en situación de riesgo de exclusión social. De ahí el objetivo final de representar la obra de teatro preparada por las mujeres y la puesta en escena en una de las escuelas. Y que la obra no fuera gratuita. Les propuse que yo montaría con ellas una obra de teatro de títeres, o que discutieramos

²¹⁸ Serrano, 1999: 17

²¹⁹ El proyecto se llevó a cabo en el curso de motivación perteneciendo al Programa Interdepartamental de la Renta Mínima de Inserción (PIRMI-RMI) gestionado por el Instituto Municipal de Promoción de la Ocupación de Badalona (IMPO), en el año 1998 en el barrio de San Roque en Badalona. El curso consiste de 350 horas impartidas entre el 25 de mayo y el 25 de noviembre de 1998 y tuvo la participación de 15 mujeres de entre los 17 y 48 años. De las cuales 14 eran de etnia gitana. Según la asistente social, el grupo se caracterizaba por tener un nivel de motivación y auto-estima bajo y diversos problemas de tipo familiar, de salud y con una experiencia laboral mínima. El relato de esta experiencia ganó el *XVIII Premi Serra i Moret*, para obras de civismo.

lo que querían ellas. Yo tenía miedo de encontrarme con la incongruencia de siempre pero presenté la propuesta en la entrevista y me lo aceptaron. La idea era que era un proceso dialógico, un diálogo entre las mujeres y la monitora, yo. Escogí una obra de Michael Ende, *La soperá y el cazo*. Fue complejo, sobre todo el principio, que hubo muchos momentos que las mujeres no entendían lo que estábamos haciendo, pensaban que estábamos haciendo tonterías y que las trataba como niños. Ellas construyeron, por ejemplo, todos los títeres. Esto de pintar y fabricar el títere lo veían como un trabajo manual de niños pequeños, pero no era así, porque el proceso de realización del títere, también se trataba de que tomaran decisiones. Les enseñé a fabricar colores, a fabricarse las pinturas y los tonos que quisieran y a decidir los atributos que tenían que tener los personajes en función del tipo de personaje que era. Entonces todo el tiempo era '¿está bien así?', dije '¿no lo sé, a tí te gusta?' y allí se enfrentaban mucho conmigo, me llamaban paya mala por no ayudarlas, pero les estaba ayudando quizás mucho más de lo que creían.

Preparé un montón de papeles pero los tiré porque no podíamos trabajar con guión. Les explicaba el contenido de la escena y ellas a su manera la reproducían. Aparte logramos implicar a un grupo de hombres que habían trabajado con la PIRMI, y ellos me construyeron el teatro, ¡superchulo, plegable y tal!. Fue una cosa de implicar a un montón de gente. Cuando empezaron los ensayos, una cosa que hacía era grabarlos en video. Y luego lo visionábamos pero yo escogía los mejores trozos para ir fomentando el sentimiento de que se podía hacer.

Al principio iba mal pero llegaba un momento en el que se dieron cuenta de lo que iban a poder hacer y empezaron a implicarse, hasta empezaron a ensayar en casa. Los niños sabían muy bien qué papel iba a hacer cada madre. Esto llegó al colegio y el grupo empezó a cambiar, si alguien no venía, no veas las broncas que se pegaban entre ellos. Si yo al principio tenía un control, pues poco a poco el control lo iba teniendo las mismas personas que estaban participando, porque se dieron cuenta de que ¡si alguien faltaba a los ensayos!, que era importante que estuvieran porque si no esto no iba a salir. Hubo momentos de miedo, de crisis, de que no vamos a ser capaces. Hicieron una presentación privada para otro grupo de mujeres de la misma entidad, y allí vimos qué mejorar, sirvió muchísimo para potenciarlas.

La escuela cedió el espacio y todo pero creo que tampoco no se imaginó nunca que era lo que íbamos hacer. Hubo crisis, porque otras compañeras mías de trabajo pensaban que no iban a ser capaces de soportar una presión tal que suponía representar la obra delante de cien personas, porque el director quería que vinieran todos los niños de la escuela y mis compañeras querían que fuera sólo una selección de niños. Las madres, como ya estaban muy en contacto con la escuela, llegó un momento que dijeron ¡nos declaramos en huelga, si esto no se hace delante de toda la escuela no se hace del todo!. Fue la reacción a la desconfianza de los que creían que aquello no podía salir; me encantó que hicieron uso de su poder porque estaban en todo su derecho de decir 'o todos o nadie'. ¿Cómo se terminó la historia?, pues que el director dijo 'o todos o nadie', si no, no venís. Tuvimos un ensayo un día antes y allí hubo otro fracaso.

Es que hasta entonces no tenían apuntadoras entre ellas. No había nadie que les ayudara, entonces yo les decía tenéis que depender de mi persona, si vosotros me oís contar el cuento, yo adapto a lo que esté pasando, puede ser que en un momento dado que yo me dé cuenta de que alguien no sabe el diálogo, entonces ya te diré yo algo para que lo puedas recordar. Había un nivel de complicidad enorme entre nosotras. Entonces ¿qué pasó el día del ensayo general?, ¡que la persona que más manía tenían de allí hizo de apuntadora!, entonces cada vez que se iniciaba una escena, ella apuntaba lo que tenían que decir, entonces qué pasó, no funcionó y allí se sentían frustradísimas porque pensaban que ¡madre mía! esto mañana tiene que salir de aquí. Fue el peor ensayo de todos los que habíamos tenido. Entonces dije a la apuntadora de hacer el favor de no apuntar absolutamente nada ¿por qué?, porque había algunas de estas mujeres que se habían aprendido la obra entera, ¡sabían todos los papeles!. Yo pensaba ¡ya se apañaran si falla algo la otra ya asumirá el papel! y efectivamente al día siguiente pedí a la apuntadora que apuntara nada y la cosa fue brutal. O sea, ¡inventaron escenas!, ¡inventaron diálogos! que en su vida habían inventado, fue la mejor representación que hicieron y todo porque estaban muy receptivas a los niños, si los niños se reían, ellas se sentían crecer. Había gente que hablaba bajito bajito, ¡el día de la obra, las oyeron todos porque lo querían!. Y a la obra asistieron los cien niños de la escuela, no sé cuántos asistentes sociales que invitaron las propias mujeres, los maridos de algunas de ellas y otra gente que vino, como directores de otras escuelas. Yo no me enteré, tenía bastante con narrar el cuento y que todo saliera bien. Tuvimos que suprimir escenas porque los niños más pequeñitos ya se estaban cansando al final entonces la coordinadora me dijo que había que terminar antes porque si no, es una pena, que tal como tenemos la tensión entonces, puedes creer que cogí la cortinita y dije; ‘¡chicas directo a la última escena!’, ¡ningún problema!, nadie notó absolutamente nada. Y cuando acabaron y salieron de detrás de la cortina y vieron lo que habían hecho delante de tanta gente, ¡no se lo creían!, se quedaron así, dijeron ‘qué nos pasa que estamos tan cansás’, porque realmente volcaron allí toda su alma. Recibieron felicitaciones y la mañana siguiente se acababa mi contrato, se acababa el curso, se acababa todo. La experiencia, desde mi punto de vista fue genial, mi idea hubiera sido, y ¿por qué no mantienen una compañía estable de marionetas del barrio y para el barrio?. Con aquellas mujeres hubiéramos podido trabajar. Hubo directores de otras escuelas que pidieron que fuéramos allí pero nunca me lo dijeron. Desde el colegio se les propuso que se fueran a hacer un taller para construir marionetas con los niños. Yo hubiera ido y las mujeres igual. Pero todo quedó allí. Hicimos una exposición en la escuela, para que pudieran ver cada mujer qué personaje había hecho. Cambiaron tantas veces los personajes que hacía falta, cambiaron la carta, cambiaron los ojos, hasta que les diera satisfacción. También es cierto que no todo el mundo participó de la misma manera, pero es que tampoco es lo que pretendes. Siempre hay cosas que fallan, por supuesto. Había una escena de cama preciosa, divina. Las dos personas que hacían la escena, empezaban (es que tenían un problema muy grande en la cabeza los reyes): ‘ay cariño, que no puedo dormir’, y la otra le decía ‘y mira que me he tomado dos pastillas para dormir’; es que allí salían tantas cosas en los diálogos que me permitían trabajar la automedicación entonces yo decía pero como es que tu eres capaz de tomar dos pastillas para dormir etc... Este eje permitía

de verdad abordar mil y una cuestiones. Había escenas que los reyes reñían a los niños y les decían '¡inútil, vete para tu cuarto imbécil!', ¡eh! este no es manera de hablar a los niños, vamos a ver como se hace esto, fueron múltiples las implicaciones.

A una mujer del grupo, la consideraron una mujer con una baja iniciativa ¡pues no veas su intervención!, lo importante que llegó a ser. Ella hizo de presentadora y tenía que aprenderse la siguiente frase 'niños y niñas empieza la función', y se pasó tres semanas diciendo 'niños y niñas que ya viene la asunción', y yo decía ¡no! , ¡no es esto!. Pero luego venía un día que me dijo, Marta, puedo decir más cosas, es que he estado pensando en la casa y tal, y yo pensaba, 'qué voy a decir', y ¡empezó! 'niños y niñas, estaros muy quietos y muy callados que ahora vais a tener una sorpresa muy grande' y ¡continuaba así durante diez minutos!. Fue fantástico, después de los ensayos se sentaba y decía '¡nena que eres muy savoría, es que ... esto dilo con más gracia!' ... ¡Se convirtió en la directora de la obra!. Entonces fijate ... ¡no se lo creía!. Se ve la cara de los niños cuando ella decía 'estaros todos muy callados' porque era una mujer que tenía hijos, nietos, sobrinos en la escuela y todo el mundo oyó la voz; '¡es ella!' fue la única gitana que cuando terminó la función cogió una silla, se sentó entre el público y miró a todos allí.

El trabajo artístico les sirvió para que se dieran cuenta de su propia valía, ellas fueron creciendo en su autoestima, en su independencia. Se creó un clima de grupo que cuando nos despedimos todos nos pusimos a llorar. Luego donamos todo ello a la escuela para que se quedaran el teatro y todos los decorados para poderlos usar. Lo que hicimos fue acercar padres y escuela.

Otra cosa que pasó en la historia es que había dos objetos mágicos, una soperá y un cazo. Cuando tú metías un cazo determinado dentro de la soperá, se llenaba de comida. Entonces, Michael Ende decía que se llenaba de caldo o de una sopa muy buena, pero ellas no se acordaban nunca de la sopa, ¡nunca! y yo '¡venga!' tonta de mí, ¡ la sopa, la sopa! Y decían ¡ay que se me ha llenado de arroz con monchetas!, y yo '¡no!, no se puede cambiar la historia'. Al final pensé, Marta, pero tú eres estúpida o qué, porque no se va a poder llenar la olla con arroz con monchetas. Entonces cuando cambiaron esto, en el momento de la representación dijeron 'ay esto es una olla mágica porque cuando le meto el cucharón se llena de arroz con monchetas, todos los niños entendieron cuál era la magia de aquel objeto, mientras que si hubiéramos seguido con el caldo no hubiéramos aprendido nada. Estas cosas fueron mi proceso de aprendizaje también. Como tuve que tirar los papeles, los diálogos ya no se parecían en nada con los originales pero eran brutales.

Lograr una interacción entre los proyectos –y sus resultados- y la comunidad es fundamental. Preguntas como estas -¿hay obreros gitanos en la construcción de nuevos edificios del barrio?, ¿hay personal docente gitano o en los servicios en las escuelas donde se espera que vayan los niños gitanos?, ¿hay algo de su cultura reflejada en estas instancias?- se tienen que considerar a la hora de trabajar con colectivos minoritarios.

Según el estudio de Parés y Pont²²⁰ los jóvenes barceloneses que más confianza tienen en las instituciones son o los socio-culturalmente más promocionados o los que más se podían identificar con el modelo de cultura hegemónico, entre otros, los que tienen mayor acceso a, y éxito en, los estudios (los universitarios). Estas personas que pertenecen a la religión dominante (la católica), son los que se acercan más a la identidad y cultura de Cataluña (los catalanoparlantes o los que se identifican con Cataluña -según el estudio) y los que tienen interés político. Entre los gitanos, sólo los *catalanes* tienen, como lengua materna, el catalán. El nivel de formación universitaria es más bajo que entre los payos y gran parte de ellos pertenecen a iglesias minoritarias (*el culto* y testigos de Jehová). Además, la historia de contacto ha sido la de la marginación de los procesos y participación política y el hecho de que su identidad consiste justamente en no ser payo. Es entonces muy probable que entre esta población se tenga menos confianza en las instituciones, que nunca han mostrado interés en adaptarse a ellos.

Otro factor que señala el mismo estudio es la relación entre la tradición participativa en la cultura parental de los jóvenes y la de ellos:

'[r]elacionant la ideologia de pares i fills es pot apreciar la transmissió de valors i actituds que té lloc en el si de la família, és a dir, la socialització. En la major part dels casos la posició ideològica dels entrevistats coincideix amb la dels seus progenitors i de la seva parella'²²¹.

Esto mismo se confirma en un trabajo a cerca de la participación entre los jóvenes en Cataluña, en el que se afirma que la participación de los jóvenes

'responen a l'escala de valors i a la forma de participar o de no participar dels seus pares'²²². (...) Per tant, ens trobem, altre vegada davant la repetició dels valors negatius de la generació educada durant el franquisme, com si aquestes es transmetessin de pares a fills, alguna cosa no funciona correctament en la família, en l' escola pública, en la societat i en els poders públics, si aqueste tendència perversa no es talla d'una vegada'²²³.

²²⁰ Parés y Pont, 1998: 41

²²¹ Parés y Pont, 1998: 43

²²² Serrano, 1999: 25

²²³ Serrano, 1999: 26

Hay que tener en cuenta entonces la historia de vida de las generaciones que hoy representan los padres y abuelos de los jóvenes que vivían en el periodo de posguerra y al final de la dictadura²²⁴. Ciertos factores, como la pobreza, las migraciones, la marginación, o el barraquismo²²⁵ del que procedían ciertos gitanos y payos y sus procesos de traslado coercitivo a infraviviendas –a veces violentos- por parte de las administraciones, han podido incidir en la reproducción histórica de la desconfianza de los adultos hacia las instituciones.

Llegué a San Roque con siete años y además de un pueblo, habíamos estado viviendo en la Barceloneta antes pero muy poco tiempo. Mis padres eran inmigrantes entonces la mayoría de la gente que llegábamos a San Roque éramos, *los gitanos de Somorrostro, que además los llevaron allí en camiones, bueno, fatal, una llegada apoteósica ... gitanos sobre todo chabolistas de una riadas que había habido en Barcelona. Algunos gitanos pero mayoritariamente no gitanos también fueron a parar así. También cedían las viviendas a familias numerosas, estamos hablando de numerosísimas. Luego, además, cuando les dieron el piso, mi madre lloraba y lloraba, yo no entendía por qué. Porque claro venir del pueblo, que quieres que no, aunque hay pobreza, todo está más o menos resuelto; llegar a un barrio que no tenía alumbrado público, no tenía carreteras. Cuando llovía esto se inundaba, yo me acuerdo que nos llegaba el agua hasta la cintura. Los hombres preocupadísimos salían a los bloques porque tenían miedo que se cayesen abajo. Cuando mi padre y madre ocuparon el piso, en mi casa no había ni una ventana, mi padre tuvo que colocarlas porque las habían quitado. No había nada. Y luego la escuela, esto fue bastante impactante, yo venía de una escuela de pueblo y nos metieron en un barracón, sucio que recuerdo perfectamente el olor y cuando a veces voy a barrios chabolistas, es el mismo olor. Yo recuerdo jugar entre gitanos y no gitanos igual, no había tanta diferencia entre unos y otros, estábamos en el mismo carro. Sí, que es verdad, que había familias gitanas pues que estaban muy mal, pero también había familias no gitanas que estaban en la misma situación, estábamos bastante igual. Donde sí había una diferencia, es que no había plazas escolares para los niños, es que no había escuela. Entonces que pasaba; que las familias payas se preocuparon en seguida de ocupar las pocas plazas que habían y las familias gitanas se quedaban esperando. Había familias gitanas por esto que sí tenían claro el tema de la escuela y gitanas incluso que por pagar lo poquito que se pagaba a la escuela, iban a limpiar para cumplir lo de la escuela. Esto para pedir alumbrado público, para pedir un semáforo, se hacía una manifestación. Yo lo que veo con San Roque, pues no tiene comparación con antes. Yo recuerdo que había que pedirlo todo a gritos. Primero, a que barrio pertenecías, ¡ser de San Roque significaba! ... Badalona durante un tiempo*

²²⁴ Según Serrano (1999: 27) el factor dominante en la falta de participación de los jóvenes catalanes en general, que está ‘a una distancia impresionante’ de los jóvenes del resto de Europa, es la influencia de la dictadura. Prueba de ello es la participación en los años 1900 a 1939 que era muy superior a la actual e igualaba la de los países nórdicos.

no quiso asumir que era terreno suyo, por no tener que afrontar la problemática que había, San Andrián decía que tampoco. Me acuerdo de cría, de haber tenido problemas, como no era de un sitio ni de otro, por ejemplo cuando me quería inscribir en la biblioteca. Alguien puso un cartel muy gracioso a la entrada del barrio: *San Roc City, ciudad sin ley*. Allí nada era de nadie, además otra cosa muy graciosa era que cuando tenían que pasar las autoridades o Franco hacía cualquier historia, pintaban todas las fachadas de todos los bloques que daban a la autopista. Entonces todas las fachadas de los bloques que quedaban al lado de la autopista eran unos privilegiados. Lo que yo veo, es que las condiciones han cambiado muchísimo, una cosa que me impactaba mucho de niña, cuando yo llegué, era ver esta pobreza de esta manera tan cruda, porque nosotros tampoco es que nos sobrase, pero mi madre, de cualquier cosa hacía un vestidito, los zapatos eran los de mi hermana, a ver más o menos lo teníamos cubierto. Pero, claro yo llegaba al colegio y había una cosa que me sorprendía mucho, era que las niñas, por ejemplo, no llevaban zapatos, iban descalzas o no llevaban bragas, cosas así que a mí me impactaba de niña. Yo iba a casa y decía a mi madre, 'mamá que no llevan zapatos', '¡es que no tienen mi hija!' me contestó. Era esta pobreza y esto ahora no se ve, cosas tan fuertes. Sí que se ve necesidades pero ya no es lo mismo. Por ejemplo, era un barrio completamente configurado de otra manera, en cada esquina había una hoguera y los gitanos se situaban siempre al alrededor de ellas. Era otra historia de otra época que ahora sí he visto en otros barrios, de chabolas en otras zonas del país. (Mayka –en entrevista)

Los factores citados, como la tradición participativa de la cultura parental del joven, la falta de reconocimiento de las diferencias culturales por parte de las instituciones, la falta de concertación con la comunidad, la posible identificación con la cultura hegemónica, etc., son realidades que muestran que mientras no se considere la cultura de los gitanos a nivel estructural, es difícil lograr su acercamiento a las instituciones.

²²⁵ Para la historia de estas generaciones, San Román (1997), en el segundo capítulo *De los cincuenta a los sesenta una tradición reciente*; y Garriga (2000) en el capítulo *Barracópolis (1950-1978)*. Habría que

3.2.2 La xenofobia e identidades opuestas:

La xenofobia, el desconocimiento o la negación de su cultura es una presión directa o indirecta, que se hace operativa y tangible en la participación de los jóvenes gitanos, que les margina y que dificulta su acercamiento a las instituciones.

Era el verano pasado en unas colonias de la Generalitat para aprender inglés. Me acuerdo subir las escaleras porque había ruido en uno de los cuartos de dormir. Cuando llegué unos siete niños tenían arrinconado a otro, lo habían cogido: ¡eres de la mina!, ¡gitano!, ¡tu madre es una puta! le gritaban. No había ocurrido ningún problema con el niño, ¡era un sol de verano!. Los otros niños me contestaban que bueno, que esto se decía. (relato de la coordinadora de las colonias –entrevista)

Es una pena reconocer y darse cuenta de la imagen negativa de los gitanos construida por parte de la sociedad mayoritaria. Una imagen que, como dijo una persona entrevistada, ‘mamas desde la cuna’. Venimos abordando las consecuencias de esta representación negativa y no hay que olvidar que el poder para cambiarla está en manos de la sociedad mayor. Mientras que ésta persista en representar a los gitanos con los estereotipos existentes y en encasillarlos en función de ellos, está limitando su movilización social por su influencia sobre el propio colectivo y la percepción que se genera dentro de éste de que posibles procesos de cambio implican perder su identidad y *apayarse*. Es importante que los jóvenes gitanos reconozcan como *gitanos* a sus universitarios, y que estos cambios formen parte de un proceso socio-organizativo retroalimentado e interno en el que se movilice una conciencia social que no se limite solamente a jóvenes de alta promoción socio-cultural.

La posibilidad de ser descalificado por *apayarse* no siempre tiene consecuencias importantes, especialmente cuando los beneficios repercuten dentro de la comunidad, pero sí opera y es un mecanismo de descalificación presente y activo en el interior del grupo de edad de los jóvenes y, por lo mismo, será un factor que incida en la participación. Un ejemplo de ello es la frecuencia con que ciertos gitanos que trabajan, entre otros, en temas de promoción social, de mediación y formación, en barrios donde son desconocidos, son considerados por los jóvenes como *apayaos* o ya directamente

aclarar la participación o falta de ella de los gitanos en el naciente asociacionismo de esta época.

como *no gitano*, algo que les descalifica frente a ellos. También es cierto que, en varios casos, el ser *gitano* de éstos se reduce a los símbolos étnicos más que al contenido cultural.

Ahora bien, mientras la xenofobia y la imagen estereotipada que se construye de los gitanos son factores importantes que inciden en la participación, también lo son, de manera indirecta, el desconocimiento y la negación de su cultura. Varios jóvenes que sí participan, o lo hicieron, en diversas actividades y lugares, afirmaron su malestar al encontrarse en un grupo de personas que ignoran por completo su cultura:

Yo me siento así. Estaba en un curso de trabajo de colectivos de familia y una fase de ello era el derecho y me empezaron a explicar todo el tema de la herencia, hubo un momento que yo me puse nerviosa, ¡pero nerviosa! porque explicaban que la herencia, ¡la legítima!, era que el hijo tiene derecho a una cuarta parte de la herencia y pensaba ¡pero por qué!, si la herencia es de una persona y esta persona ha de decidir que hace entonces que alguien venga y te diga que por ley que tu tienes que darte esto, pues pensaba o me levanto de aquí ... lo tuve que decir que no lo entiendo y ¡es un choque cultural!, y a veces son cosas muy pequeñas. Así, sí te vas alejando de tu grupo y buscando tus historias, sí te sientes sólo. *Necesitarías que alguien estaría contigo porque entiende, una sonrisa, unas palabras, una mirada hacen que cosas que están pasando allí, no tienes que explicarlas, por qué tu te comportas de esta forma. El explicar ya rompe todo lo demás.* Entrar en este mundo [no gitano] cuesta, y al final y al cabo, los que hemos hecho el paso tienes como una soledad más grande que el resto. *Y no tienen interés de conocer nuestra cultura, tu puedes estar viviendo con un vecino durante treinta y pico de años y todavía no te conoce, no saber como funcionas, no hacen el acercamiento. Tu, en cambio tienes que hacer el acercamiento porque vives en la sociedad, tienes que conocer su cultura, para saber desenvolverte.* (María: joven gitana –en entrevista)

Hablé con una señora paya que había vivido en el mismo bloque que nosotros y me dijo, 'ay estoy mejor ahora, ya sabes como son los gitanos'. ¡Y me lo dice tan tranquilamente!, ¿cómo son quiénes?, es decir ¡cómo soy yo!. (Marisol: joven gitana –en entrevista)

La ignorancia que se tiene de la cultura de los gitanos, según los entrevistados, es también común en gran parte de los asistentes sociales que trabajan con ellos y que constituyen para algunos, que se encuentran en una situación marginal, el único contacto reiterado con payos y su único referente directo de las actitudes de éstos.

Me acuerdo que estaba hablando con la asistente social sobre la cultura de los gitanos, ¡que qué cultura de gitanos! me dijo, ¡si éstos sólo vienen a pedir!. (Anna –en entrevista)

En Servicios Sociales, es la gente que más cargada está de estereotipos. Creo que tiene una explicación; que el conocimiento que ellos tienen de los gitanos vienen directamente de los gitanos que va allí a pedir cualquier tipo de ayuda y no se han preocupado en ir más allá, entonces cogen sólo esta parte y generalizan y de una manera totalmente injusta. Además son completamente capaces de asegurártelo; ¡que es imposible que haya gitanos que no están al borde de la pobreza, que viven de la delincuencia o casi! y cuesta mucho sacarles de allí porque es que no tienen ojos. Yo lo que recomiendo a toda la gente que trabaja con gitanos es que, más que leer cosas, abre los ojos, mira lo que hay y no te quedas con lo que ya sabes porque quieras que no, los gitanos en este país son los más queridos y los más odiados. (Mayka –en entrevista)

Es paradójico que no exista, desde las administraciones, la exigencia a sus trabajadores de conocer, formalmente o no, las realidades socio-culturales de las personas con las que trabajan

Cuando empecé a trabajar en Can Tunis, ¡era como llevar botas de plomo! ¡Yo qué sabía de esto! (educadora en Can Tunis –en entrevista)

3. Valores no compartidos:

Debería destacarse, en este punto, la existencia de valores que no son compartidos por ambas culturas:

'Mientras que se admiran ciertas cualidades de los payos, tales como saber hablar bien o saber leer y escribir y ser capaces de vivir en relativa paz, se les desprecia en el terreno moral achacándoles cosas tales como no querer tener hijos, ser poco hombres en relación al trato con las mujeres, ser egoístas con la familia, internar a los hijos en colegios y a los viejos en asilos, etc., y esencialmente ser más "tontos" que los gitanos que son capaces de engañarles'²²⁶.

²²⁶ San Román y Garriga, 1976: 18

Participar implica estar expuesto a la reproducción de los valores de la sociedad mayor que pueden contrastar con los valores socio-culturales del grupo. A los gitanos les llama mucho la atención la falta de respeto que los jóvenes muestran a personas *viejas* o el individualismo, que contrasta con su respeto a la familia, cómo separan a sus *viejos* del resto de su familia y los internan en asilos o cómo llevan a sus hijos e hijas a una escuela en la que imperan relaciones impersonales. Mientras que los espacios de participación no estén abiertos y adaptados a ambas culturas, tiene sentido que los adultos gitanos se opongan a que sus jóvenes participen. Mientras los adultos o los jóvenes entiendan la participación como un riesgo de que éstos sean socializados en valores que no son los suyos, si creen que participar les convertirá en perfectos payos, es lógico que no muestren interés, o aún rechacen el hacerlo.

4. La organización social de los gitanos.

1. Las categorías de edad y sus contenidos.

Como concluimos en el capítulo dos, la edad, como principio de organización social, implica la internalización -consciente a veces e inconsciente la mayoría de ellas- de unas normas y reglas culturales relativas a ella y otorga a sus miembros un rol y estatus correspondiente cuyo cumplimiento implica prestigio para el individuo y sus relaciones sociales y cuya ruptura puede ser causa de conflicto al interior de la comunidad. De esta manera, la edad, o mejor dicho, la categoría de edad, incide directamente en el comportamiento y las expectativas que sus miembros crean relativas a ella, tanto como la anticipación de ciertos sucesos en la vida. Ignorar estas diferencias, como se está haciendo, conduce, posiblemente, a un fracaso en cuanto a la participación. No se ha encontrado ninguna referencia a esta problemática en el *Pla Nacional de Joventut*, de la Secretaria General de Joventut de la Generalitat, ni en el *Plan de acción global en materia de juventud, 2000/2003*, de la Comisión Interministerial para la Juventud y la Infancia²²⁷. Veamos ahora como las diferencias culturales en cuanto a la organización de la edad actúan sobre la participación.

²²⁷ *Pla Nacional de Joventut, Joves 2010. Projecte Govern 2001*, Secretaria General de Joventut, Generalitat de Catalunya, Barcelona, 2001. *Plan de acción global en materia de juventud, 2000/2003*, Comisión Interministerial para la Juventud y la Infancia.

En primer lugar, los jóvenes gitanos, se acostumbran desde muy temprana edad a *participar de manera directa* en el mundo adulto. Saben llevar las responsabilidades correspondientes y tienen un poder de decisión que se ve respetado por los adultos. Esto conlleva que, en muchos casos, los que deciden participar son los propios jóvenes, especialmente en el caso de los chicos, y no sus padres, ya éstos otorgan al joven la autonomía para decidir. Esto tiene dos implicaciones, o se convence al joven de participar o se establece una comunicación con los padres para que estos se impliquen y vean la necesidad de la participación de sus hijos o hijas. La autoridad de los padres, especialmente el padre, es decisiva para los jóvenes, pero sólo si ellos están convencidos, porque, si no lo están, dejarán la capacidad de decisión a los hijos. La comunicación con la familia es también fundamental para las mozas y el control social al que están sujetas. En su caso, no sólo ella tiene que estar convencida de su participación, la utilidad y seguridad en ella, sino también su entorno.

En segundo lugar, en la franja de edad de la juventud aplicada en las políticas de juventud (entre 16 y 29 años) muchos jóvenes gitanos ya son jóvenes adultos y otros planean serlo. Teniendo en cuenta los criterios socio-culturales que definen la juventud entre los gitanos, una tercera parte de las mozas gitanas ya son adultas jóvenes a los dieciséis años, que es la edad de partida estipulada para los programas de juventud. Muchos jóvenes dejan los estudios a más temprana edad para incorporarse en el mercado del trabajo. Los intereses de jóvenes padres y madres con todas las responsabilidades que serlo implica y también los de jóvenes que serán pronto adultos, difieren mucho de los de los jóvenes payos que, a la misma edad, no tienen responsabilidad alguna, ni en casa ni fuera, a parte de sus estudios²²⁸. Consecuencia directa de esto, que se ve confirmada en muchas de las entrevistas hechas, es que mientras el énfasis en la participación de muchos jóvenes payos está en la diversión,

²²⁸ De 15 a 19 años, sólo un 17% de los jóvenes payos trabajan; 52% de 20 a 24 años y un 69% de 25 a 29 años. De 15 a 25 años, sólo un 20% trabaja exclusivamente (Parés y Pont, 1998: 44). Una pequeña observación: la separación entre gitanos y no gitanos en estas conclusiones es, a veces, demasiado estricta. En la realidad del mismo barrio hay muchos payos que comparten el mismo tipo de vida, e incluso muchos rasgos culturales, con los gitanos y para quienes también serían ciertas estas conclusiones. Creo que las similitudes y no las diferencias entre personas payas y gitanas a nivel de barrio, incluso culturales, es un tema de mucho interés y poco abordado.

entre los gitanos el interés de aquellos que sí participan se orienta más hacia la formación.

Otro elemento que se debe tener en cuenta es que la edad en la que los jóvenes asumen sus responsabilidades no va paralela en las dos culturas, con el resultado de que a veces se tiende a infantilizar a los niños y jóvenes gitanos en vez de responsabilizarlos y de apoyarse en sus capacidades.

También se nota que es más difícil trabajar con jóvenes gitanos que con niños o adultos. Esto se puede explicar por la presión de la cultura sobre sus miembros durante la mocedad. Como vimos en el punto 2.3.2 esta es la época en la que más *gitanos* son; en cuanto a que su identidad es *no ser payo*.

2. El género como criterio de organización social

La división por género como principio de organización social y la convivencia entre categorías de edad se refleja en los espacios de participación físicos y sociales. Esta separación de espacios por género se nota, entre otras situaciones, en las fiestas de *pedimentos* o bodas donde, por lo general, se ven sentados chicas y chicos por separado, en los lugares de ocio donde irán en grupos de chicos o de chicas, o en la calle y este es un hecho que no se suele tener en cuenta en los espacios de participación. El ejemplo que más me llamó la atención, por su claridad en cuanto a estas relaciones de género, son los éxitos y fracasos de los programas de educación sexual para jóvenes.

Comparamos estos dos testimonios, de dos barrios distintos de Barcelona sobre la misma experiencia, la primera un completo fracaso y la segunda todo lo contrario:

Hay casos que se salen de tus posibilidades ... en los inicios de programa Pirmi nos encontramos con que se trabajaba la sexualidad y claro, ¡eran grupos mixtos! Y si se hacía un conocimiento del entorno, entonces se iba al entorno; y resulta que para el tema de sexualidad se iba a visitar el centro de planificación. ¡Las mujeres no abrieron la boca!, claro, ¡estaban los hombres y se cortaban, así no se puede hacer!. (Rosa –en entrevista)

Eran chicas entre 16 y 19 años En total asistieron 7 a esta visita concertada y faltaron 6, ya sea por que no obtuvieron el permiso de sus padres, en especial de las madres o porque las tareas domésticas les impiden asistir. De lo que se trataba era que obtuvieran información profesional y objetiva sobre el tema de la sexualidad. Se abordaron varios temas, entre ellos, métodos

anticonceptivos, el cuidado de la mujer, la virginidad, las visitas ginecológicas, el embarazo y el parto y los primeros cuidados de la madre. Se intentó hacer con otro grupo luego pero no fue bien. Eran mayores y no tenían la suficiente confianza con las educadoras que lo proponían. Y, también influyó que eran grupos mixtos. Las payas y mestizas eran todas amigas y aun así no fue fácil. Sabemos que algunas ya tenían relaciones sexuales y lo que nos dicen es que ya saben muy bien lo que tienen que hacer y las gitanas no. Algunas dijeron que si participaban ellas, las gitanas no participarían y está mal visto, aunque sean amigas entre ellas, que se vea a las gitanas en compañía de ellas.

Las chicas preguntaron todo lo que les vino a la cabeza, hacían preguntas de todo tipo, ¡tantas cosas que hasta yo me quedé sorprendida! ... que cómo es la primera vez que tienen relaciones sexuales y qué pasa físicamente. En esta ocasión la ginecóloga explicó todo al respecto y la importancia de la comunicación con el compañero sexual, si hay riesgo de embarazo y cómo comprobarlo. La escasa información que tienen sobre el sexo viene de sus hermanas mayores y amigas. (Esther –en entrevista)

La diferencia está en que, en el primer caso, a diferencia del segundo, no se respetó el manejo del espacio según las relaciones de género gitanas.

3. Solidaridad por grupo de edad y género

La solidaridad por grupo de edad (*age solidarity*) no forma parte de la organización social tradicional de los *rroma*, que, como pueblo, se caracteriza justamente por una heterogeneidad y una fuerte solidaridad interna, pero no transversal a los diferentes patrilinajes emparentados. Las mujeres españolas *kale*, sin embargo, han mostrado y muestran ser capaces de dinamizar una solidaridad fuera del ámbito familiar, y esto, ante todo por el género. Tienen una identidad reivindicable como parte integrante del pueblo gitano y como *mujer* en posición socialmente desventajosa. En cuanto a la cultura de los *kale*, señalamos la importancia de la autoridad masculina, el hecho de que él vincula a sus hijos a su patrilinaje a través del sistema de parentesco y la tendencia a que son las mujeres las que abandonan su hogar al contraer matrimonio y se marchan a reunirse con su marido, cerca de sus suegros y cuñados. De ella se espera que sea virgen, de moza, y fiel, de casada, mientras que lo mismo no se aplica para los hombres. En esta realidad, a pesar de que sí se enfrentan a otro tipo de problemáticas, el hombre se encuentra en una posición privilegiada en el interior del grupo.

Ellas, en el caso de enfrentar un posible conflicto o de tener otros intereses, son conscientes de las posibles alternativas que existen en el mundo payo, por un lado y por otro dinamizan la solidaridad por género para apoyarse entre ellas o reunirse para socializar. A la vez, las chicas encuentran en su juventud un criterio de identificación. Su capacidad de usar esta solidaridad por género y, en otros casos, de edad, para unirse es quizás el factor clave que explique su participación y el hecho de donde proviene la fuerza para ser las impulsoras del cambio dentro de la comunidad gitana. Las mujeres, especialmente las jóvenes, tienen ganas de salir de la casa, de avanzar y promocionarse, quieren trabajar con payos y payas. A pesar de tener casi todos los elementos culturales gitanos en su contra, entre otros el control social del grupo y el machismo de ciertos gitanos, son ellas las que participan más y muestran un mayor interés en ello, entre otros motivos, con el fin de mejorar su situación económica o personal y/o liberarse en alguna medida del control familiar. La posibilidad de acceder a otros espacios, diferentes a los tradicionales, con respecto al mundo laboral y, en algunos casos, a la formación a nivel medio y superior, hacen parte de una búsqueda por alternativas.

Cabe señalar entonces la carencia de sitios de encuentro especialmente para las jóvenes o jóvenes adultas gitanas que no siguen los patrones tradicionales de su cultura y que se encuentran con la dificultad de encontrarse con otras mujeres en la misma situación.

4. Manejo del espacio

Una de las grandes diferencias entre los gitanos españoles y los del resto de Europa es su alto grado de sedentarización. La casi totalidad de los gitanos *kale* están asentados y la mayoría ya desde hace generaciones. Aun así, un aspecto que llama la atención entre los gitanos es la construcción, resignificación y el manejo de su espacio y cómo esto influye en la participación.

‘El territorio es considerado como un signo cuyo significado solamente es comprensible desde los códigos culturales en los que se inscribe. Todo, básicamente, lo que el hombre es y hace está relacionado estrechamente con la experiencia del espacio’²²⁹.

La construcción del territorio²³⁰ de los gitanos, considerando la dimensión socio-cultural del mismo, puede estar relacionada con su itinerancia histórica, que consistía de recorridos y estancias relativamente fijos y, quizás, de la alternancia de éstos en el tiempo, con lo cual se permitía la coexistencia de varios grupos no relacionados en el mismo espacio.

En Nou Barris, hace pocos años, cercaron un campamento de gitanos *rrom* y *ciganos* con un muro improvisado para evitar que creciera más y delimitarles el espacio.

En Nou Barris había un campamento de gitanos portugueses, era un campamento de unas casas rodantes. Había una base, unas cuantas familias quienes están hace muchos años y luego una población flotante que están moviéndose. El ayuntamiento llegó a ponerse muy duro en este tema, no permitió que el asentamiento creciera y llevó unas piedras muy grandes e hizo una especie de cerco para que no se asentara nadie más y se delimitó el campamento físicamente no servían leyes ni normas (Amparo –en entrevista).

²²⁹ Hall, 1973 en: García, 1976: 14.

²³⁰ El territorio se define como ‘un espacio socializado y culturalizado, de tal manera que su significado sociocultural incide en el campo semántico de la espacialidad y que tiene, en relación con cualquiera de las unidades constitutivas del grupo social propio o ajeno, un sentido de exclusividad, positiva o negativa (García, 1976: 29).

Hasta hoy, en toda Europa, la itinerancia ha sido, directa o indirectamente, reprobada e impedida²³¹, lo que ha producido, en muchos casos, el encierro en barrios verticales a un pueblo cuya historia y cultura no hubiera existido si no fuera por su movilidad. Este cambio en su manejo del territorio tiene como resultado la adaptación y resignificación del mismo y determina otros ámbitos de su cultura.

Ahora bien, en cuanto a la concepción y el manejo de espacio como factor que incide en la participación, hay que señalar varios factores relacionados con la heterogeneidad del pueblo gitano y la delimitación de su espacio.

1. La heterogeneidad interna del pueblo gitano

Un factor imprescindible en cuanto a la participación de los jóvenes gitanos es el reconocimiento de su heterogeneidad interna y los criterios de asociación y disociación de su identidad fragmentada. Esta diversidad se da por referencia a su territorio, por sus relaciones de parentesco (que en muchos casos coincide con el primer factor) y, por estrato social.

El territorio sirve de criterio de identificación, por un lado, y de exclusión, por otro. Entre la misma población gitana se puede llegar a desprestigiar a otros barrios usando esta categorización como un mecanismo de delimitación del grupo:

'Este año fuimos [con los niños de CEL de Buen Pastor] a una piscina a Monmelot, es más barata, entonces muchos casales van para allá y resulta que coincidimos con los de San Roque. Llevamos tres años coincidiendo y nos conocemos con los monitores. Estamos allí y una niña viene llorando y dice que no se mete en la piscina y yo pregunto que qué ha pasado y dice: 'que esta llena de gitanos, le digo que qué pasa que ella es gitana y la piscina esta llena de gitanos, entonces dice 'pero es que son los de San Roque'. Tú eres de Buen Pastor ¿entonces qué pasa?. 'Es la fama que tienen', contesta. Mi madrina trabaja en otro centro y comentaba que si estuvimos con los niños de San Roque, ¡pues fijate! que los niños de San Roque llegaron diciendo que ya no iban más a esa piscina ¡porque allí van niños de Buen Pastor, que ellos son muy ladrones y muchas cosas mas!. En Barcelona Buen Pastor esta considerado como un barrio muy malo, cada barrio tiene su fama'. (Lidia –en entrevista)

²³¹ Liégois, 1987: 36-46.

Otro factor que incide en el fracaso a la hora de dinamizar la participación entre los jóvenes gitanos es el desconocimiento por parte de la administración de cómo opera el parentesco y la solidaridad y enemistad en el interior del colectivo gitano.

El conflicto forma parte de toda sociedad y cultura y refleja sus particularidades. Entre los gitanos, la enemistad puede ser heredada y se extiende –por la solidaridad interna– a todo el patrilinaje. Preferentemente, un conflicto se soluciona a través de los *tíos* de los linajes implicados que toman una decisión, avalada por ellos para con los suyos, sobre cómo actuar. En casos graves, un conflicto se resuelve mediante la determinación de la expulsión de una de las partes. En varias ocasiones, la reubicación forzosa de familias enemistadas (o *contrarios*) en los mismos barrios ha llegado a acentuar estos enfrentamientos. La presencia de familias de *contrarios* en ciertos barrios o espacios de participación puede o no darse en determinadas épocas pero como estrategia cultural existe y es fundamental para comprender porque ciertos jóvenes no acuden a ciertos espacios o dejan de hacerlo.

Otro factor es la relación que existe para con gitanos *forasteros*, o desconocidos. Es muy difícil que gitanos desconocidos se relacionen sin saber quien es el otro, a qué familia pertenece, y cuál a sido su trayectoria de vida.

Cuando llegan al barrio, muchos gitanos ya tienen familia allí y vienen a vivir allí y se adaptan. *Pero muchos otros no, vienen de por libre, es a éstos a que más se les teme, son gitanos que son forasteros, que no se conoce su trayectoria, que no se sabe como van a reaccionar.* Los gitanos de ahora, lo que a mí me comentan la mayoría de los viejos cuando dicen ‘¡pero tú no sabes como está esto!’, se refieren a esto, a estos gitanos. Yo me acuerdo que mi cuñada, era un niña, tenía catorce años, *le rondaba un gitano forastero. ¡Esto fue! ... cogieron la niña, la llevaron a otro bario porque ¡no se sabía quién era!*. (Mayka –en entrevista)

El otro día iba a un grupo de gitanos desconocidos al bar de mi hermano, entonces mi padre se fue a averiguar en el barrio que quiénes eran. Al final no era para tanto porque era familia de unos vecinos del barrio. (Marisol: joven gitana –en entrevista)

Posiblemente incide en este aspecto, aparte de la heterogeneidad, el pensamiento indiscriminado y homogeneizante de la población mayoritaria –abordado anteriormente– que hace que el comportamiento de unos gitanos estigmatice a los demás por la identificación de éstos por su etnia y no por su condición social, lo que, de esta manera, afecta las relaciones interétnicas a nivel del barrio, considerando, además,

que históricamente la *fama* de ser gitano ya era condición suficiente para ser condenado como culpable. Una población gitana con buenas relaciones a nivel de barrio tendría, entonces, buenos motivos para sospechar de desconocidos.

Ya hemos enfatizado varias veces la dificultad en el interior del colectivo gitano de superar las fronteras económicas. Jóvenes ricos y pobres no suelen relacionarse, algo que también se refleja en los espacios de participación a todos los niveles como, por ejemplo, en el culto:

El culto es, a veces, una guía de promoción. Se va a un culto de barrio de gitanos al igual como pasa con lo cíclico con las escuelas, por ejemplo la escuela de la Mina a la que puedes un poco los sacas a la de Besos, cuando esta se llena te vas a la otra, porque si no puedes salir del barrio, tus hijos que lo hagan así y en el futuro se reproduce de la misma manera. No quieren estar mayoritariamente con gitanos que no son de su familia de su estatus social y los cultos reproducen el estatus social y las relaciones entre los cultos responden a estas relaciones. Por mucho que el discurso lógico sea todos somos hermanos, luego las relaciones de estatus son otras. Hay cultos, como uno en Girona, me han dicho que en la medida en que han comenzado a entrar gitanos portugueses los otros se han ido y ahora el culto es mayoritariamente de gitanos portugueses.

Otro ejemplo, representativo en este caso, es el Congreso Europeo Internacional de Juventud Gitana, que se celebró del 6 al 9 de noviembre de 1997 en la ciudad de Barcelona. Mientras que estas iniciativas buscan el intercambio de experiencias entre los jóvenes *rroma* de toda Europa y establecer redes de comunicación entre ellos, la información y la participación no se extiende más allá del entorno de los jóvenes de alta promoción social.

2. La delimitación del espacio:

La territorialidad de los jóvenes gitanos no está dada en los mismos términos que en la cultura paya. Así, su espacio no se limita tanto por distancia física sino más bien por una distancia socio-cultural entre el mundo en el que se han socializado y el que

desconocen. Mientras que, por ejemplo, un joven o una joven gitana puede irse lejos de su barrio para ir a vender, costará mucho que acuda a un lugar desconocido.

Cuesta mucho el desconocimiento, salir de lo conocido. Mira que en servicios sociales pasa esto, tu tienes que ir a un curso, si tienes que hacerlo en Barcelona, desde Badalona, es como decir que lo tienes que hacer en el extranjero. Y a lo mejor es una persona que se mueve, que vende en los mercados, pero esto es su territorio. Mi hermana ahora, por ejemplo, está en una empresa de limpieza y no es en un sitio que tiene seguro, le dicen hoy tienes que ir aquí, hoy tienes que ir allá. Mi padre dice: ¿pero porque tienes que ir a tantos sitios diferentes?, porque a él le choca. ¡Cuesta!. (María: joven gitana –en entrevista)

Así mismo, otro ejemplo de esta realidad nos lo cuenta una educadora del barrio de la Mina quien, después de conseguir el permiso de cada uno de sus padres, reunió a las mozas para salir a bailar en una discoteca de Barcelona. Una de sus frases fue la siguiente: *'es que también se dan cuenta de cómo la gente les mira cuando salen de la Mina'*. Salir de su territorio es entrar en un espacio desconocido y donde se les desconoce.

Esta delimitación espacial es un factor importante en la participación de los gitanos, y parece darse por los siguientes motivos: el ambiente posiblemente hostil y/o desconocido, el contexto de solidaridad interna y el control social, en el caso de las mozas. Una consecuencia de estos factores, o de la combinación de ellos, es que muchos jóvenes gitanos preferirán no acudir a ciertos espacios individualmente, irán acompañados de sus primos o primas respectivamente. Y si esto no se toma en cuenta muchos, simplemente, no irán. En el caso de las mozas, ir sola a cualquier lugar significaría la posibilidad de intentar evadir el control social que dejaría en entredicho el prestigio de su familia.

Para dinamizar una participación de los jóvenes gitanos hay que posibilitar que asistan en grupo:

Hay que intentar captar a un grupo de dos tres personas. Ahora que lo dices, yo trabajo en servicios sociales y estaba haciendo una actividad para gitanas. Tenían que ir a hacer informática y ¡tenían que cruzar el puente!, que es el barrio de a lado. Van, porque van un grupo, es decir una persona sola, seguro que no hubiera ido. Pero ¡como van cinco o seis!. (Sarai: joven gitana –en entrevista)

En el siguiente ejemplo de inserción laboral para jóvenes gitanas, vemos como el éxito del programa depende, entre otros factores, de la coordinación con la asociación gitana del barrio, la información a los familiares de las participantes y del manejo del espacio. El programa tiene en cuenta el control social sobre las mozas y también prevé que asistan acompañadas:

La Asociación Gitana se puede decir que esta vez apoyo la iniciativa porque el problema que se presentó fue que algunas familias de las chicas gitanas no las dejaban acudir a las clases, sus madres se resistieron al principio, es que estaban preocupadas por la seguridad de sus hijas y por quienes les iban a cuidar pero al final permitieron que asistieran. En este curso, lo positivo fue que todas las chicas respondieron y cumplieron con las clases, apoyadas siempre por las educadoras de los servicios sociales. En el momento en que no asistían a una clase las insertoras laborales lo comunicaban y se hacía cuanto antes una visita a su casa para saber porque. Por lo general tienen unas labores domesticas que cumplir de acuerdo con su rol familiar y esto en varias ocasiones termina siendo un factor de presión para ellas que les impide cumplir este tipo de actividades en el campo de la capacitación. En este caso todas terminaron el curso.

Al finalizar el curso, hubo solicitudes para continuar con este programa de capacitación e inserción laboral pero ya no había tanto dinero y *aunque algunos cursos se hicieron nuevamente, ¡sus clases se llevaban a cabo mucho más lejos del lugar acordado anteriormente con las familias! Se dijo que las chicas gitanas asistieran sin posibilidad de “riesgo alguno” pero ahora, por ser en otros barrios mas alejados, no las dejarían ir.* Las chicas que hicieron este curso, tenían entre sus objetivos salir un poco de casa y ver otras cosas del mundo de los payos, se tuvo en cuenta que estas estuvieran acompañadas por primas o hermanas para que pudieran hacerlo y por reglas familiares. Al ser colocadas, al final del curso, en sus trabajos ellas se sentían de alguna manera desprotegidas, es que si nunca han salido solas o han estado así por algún tiempo, *entonces en este caso pidieron que las colocaran juntas en el trabajo y así lo hizo la dirección del hotel, y todavía trabajan allí.* (Esther: educadora –en entrevista)

Conocer este manejo del espacio, relativo a su heterogeneidad interna, una cierta concepción espacial de seguridad, la preferencia de no acudir a ciertos espacios individualmente, y saber cómo manejarlo son requisitos para la participación de los jóvenes.

Por otro lado, varios informantes ven lo positivo en estimular la asistencia a y el reconocimiento de nuevos lugares para fortalecer la autonomía e iniciativa de los jóvenes. Por ejemplo, llevar a cabo un programa de refuerzo escolar en un casal en

donde también se dan otras actividades en las que pueda participar el joven, apropiándose de este espacio para próximas ocasiones.

3.3. La participación a nivel local²³²:

La participación concreta de los jóvenes gitanos en espacios creados para este fin, requiere, ante todo, de espacios donde llevarla a cabo y de programas adaptados al grupo al que se dirige. En segundo lugar, éste necesita acceso a la información sobre estos programas. Por último, los jóvenes tienen que tener los medios para participar, y el interés en hacerlo.

1. Los espacios y programas de participación

Existen, en los centros cívicos y los casales o ateneos, más programas para niños y niñas gitanos que para jóvenes o jóvenes adultos. Uno de los motivos más señalados es que cuesta mucho interesar a los jóvenes ya que 'se descuelgan mucho'. En algunos barrios de población gitana, como, por ejemplo, Bon Pastor, ya directamente no existen programas para ellos. La diferencia entre la gran cantidad de locales existentes para la participación de adultos y mayores y la falta de ellos para jóvenes, se ve confirmado a nivel de toda Cataluña, según Serrano²³³, y es 'fruto, seguramente, de la poca confianza de la sociedad hacia su propio futuro', a la vez que los recursos de entidades financieras pocas veces van dirigidos a asociaciones en barrios marginales.

Por otra parte, varios centros mencionan la falta de infraestructura y/o de presupuesto en cuanto a programas de formación en las que pudieran participar los jóvenes gitanos. Las demandas más comunes, en los centros contactados, son los cursillos de informática (pero no hay ordenadores, ni conexión a Internet), talleres de mecánica, cursillos de peluquería o de azafatas y cursos de formación para obtener el carnet de conducir, a la vez que se solicita que los cursillos dieran acceso al título de graduado escolar. Así mismo, la población a la que van dirigidos ciertos programas de formación puede tener unas características específicas que, tanto en el caso de población paya como gitana, merecen ser tenidas en cuenta. A continuación citamos un ejemplo de

²³² Los factores descritos en este apartado son el resultado de la información recogida en los barrios de San Roque y Bon Pastor, por un lado, y de las entrevistas hechas con profesionales que trabajan con población gitana y que están familiarizados con el funcionamiento de los programas existentes a nivel de barrio, por otro lado.

²³³ Serrano, 1999: 34

un programa de formación que ha contemplado el origen diverso de los participantes, su bajo nivel de escolarización y el rol tradicional de la mujer dentro de la comunidad gitana.

Con el carnet de conducir comenzamos con un programa precisamente en el 2000 por diferentes iniciativas. Se empezó por la asociación y un grupo de mediación que había y que era mixto - había gente gitana y no gitana. Cuando se creó la asociación, se hicieron contactos con el distrito y se procuró que fuera la administración la que fomentara estas formaciones. Entonces se hacen las clases de teórica y alfabetización aquí en el centro cívico, por las tardes de 7 a 9 todos los días menos el viernes. Lo que hacemos primordialmente, es aclarar que la formación va dirigida al barrio en general y con participación a toda persona que pertenezca al barrio, las personas se escogen de acuerdo las prioridades, como las necesidades laborales que se tengan y las características familiares en cuanto a sus condiciones económicas. Aquí se hace únicamente la parte teórica. La razón es que existen unas necesidades muy grandes de la población en cuanto a obtener el carnet de conducir. *En el caso gitano tenemos gente mayor y joven que no se ha sacado el carnet de conducir porque no tienen los suficientes estudios y por esto tienen dificultades a la hora entender la parte teórica que se tiene que aprender y estudiar.* Y que cada vez que se apuntaban a una autoescuela no pasaban los exámenes y ¡gastaban mucho dinero que no tenían por la necesidad!. Como te dije, vienen jóvenes y mayores tanto hombres como mujeres y *no se han tenido problemas para que dejen a las mujeres participar. Es un trabajo que se hace con anterioridad, ellas hablan con sus familias tanto chicas jóvenes como mayores y lo consultan previamente.* El tipo de formación con el cual se presentan es de un nivel muy bajo. Ninguno de ellos ha acabado la educación básica o si sí lo han terminado, no lo han aprobado. Se les dificulta; a ver, el sistema que tenemos está adaptado a personas con este perfil. Si en las autoescuelas se hace un tema por día, aquí en dar los temarios se tarda mucho tiempo, por lo menos una semana por tema y luego al siguiente. El temario tarda de 4 a 5 meses. El examen final que tienen en tráfico hasta ahora. No es más fácil, es igual. En este curso, tenemos 34 asistentes y lo que exigimos es asistencia. La formación es gratuita y sólo se paga las tasas que se cobran por cada examen. Este curso ha cumplido con la asistencia porque hemos estado muy encima de ellos. Es el tercer curso que hacemos y al principio costó mucho. Gente que no puede estar sentada tres horas seguidas en un salón y hablan con él que esta al lado como si nada estuviera pasando y tienes que estar allí hablándoles constantemente. Al principio toda la gente espera pasar por las características del curso pero no todos pasan el examen y se quedan muy mal. Lo que les aclaramos es que es tan duro como una autoescuela, lo mismo sólo que adaptada en su forma de dar el curso. Falla el no tener un hábito de estudio también, supone dificultades como el estar sentado cada día recibiendo la orientación. Entre gitanos es general que necesiten el carnet para conducir y desplazarse hasta los mercadillos y poder trabajar tanto hombres como mujeres. Otros casos como chicas gitanas que trabajan fuera de Barcelona y necesitan coche para llegar hasta el trabajo que está a hora y media desde aquí. También chicas jóvenes que tiene que compartir el coche para trabajar en mercados con sus padres y quieren poder colaborar. Aquí

encuentras en el curso gente de origen diverso, ecuatorianos, peruanos, marroquíes, gitanos, payos y el ambiente que se crea entre ellos está muy bien. Para nosotros ha sido también una experiencia de convivencia en la diversidad y esto ayuda mucho. En una ocasión vino al curso un chico de origen marroquí que casi no hablaba el español e hizo el curso y fue de los pocos que pasó la teórica en el primer examen. Las cosas funcionan y la relación entre los jóvenes está muy bien y era lo que queríamos conseguir. Las dificultades que se nos presentan hoy son todos los obstáculos puestos por *tráfico* con la gente que hace los cursos a través de estos espacios y cada vez será mayor. No sé ¿si somos competencia con las autoescuelas? o ¿si es problema de economías? pero cada vez es más difícil. Y esto aunque los casos imposibles para las autoescuelas -de gente que no pasa los exámenes- los hemos, en ocasiones, recibido nosotros y han pasado las pruebas sin mayor problema. (ramón –en entrevista)

En este programa se combinan clases teóricas para obtener el carnet de conducir con un trabajo de alfabetización. Estas dos temáticas hubieran tenido unas posibilidades de fracaso mucho mayores en el caso de haberse llevado a cabo independientemente; por un lado, está la dificultad de pasar un examen teórico teniendo problemas de analfabetismo y, en el segundo caso, por falta de motivación en la alfabetización sin ver inmediatamente su utilidad.

2. Información y comunicación

Uno de los problemas más grandes en cuanto a la efectividad de los programas diseñados para jóvenes gitanos es la falta de información, la comunicación entre las partes involucradas y la retroalimentación durante la concertación y el desarrollo de los programas y sus resultados.

Ante todo, es difícil conseguir la participación de los jóvenes en programas que ellos y/o su entorno desconocen. Mientras que el acceso a la información sobre la existencia de las actividades en las que la población puede participar es un factor clave para su éxito, es uno de los problemas más llamativos a todos los niveles. La población gitana, en muchas ocasiones, no parece conocer verdaderamente gran parte de las instituciones y su diversidad de servicios. A menudo los programas de los centros cívicos, casales, las asociaciones gitanas, o los cursos de formación son desconocidos para los jóvenes no relacionados con el mundo asociativo.

En el barrio varias chicas escucharon de un cursillo de azafatas que hacían por allí y preguntaron ¿y nosotros porque no podemos ir? y ¡sí, era para ellas también pero es que no lo sabían!
(marisol: joven gitana –en entrevista)

El mismo desconocimiento existe con relación a publicaciones dirigidas a la población gitana²³⁴. Ahora bien, no se puede entender esta dificultad sin relacionarla con los mecanismos de difusión de la información. Históricamente, la cultura de los gitanos era ágrafa y hoy en día sigue manteniendo una transmisión de conocimiento a través de la tradición oral, y es así que el medio más efectivo de difusión de la información es el llamado *boca a boca*. La información se transmite a través de conocidos y opera de manera efectiva. Otros mecanismos de difusión de la información implementados, como los carteles y folletos, no suelen tener la misma efectividad. Muchas asociaciones gitanas son conscientes de este factor, como, por ejemplo, el programa *Acceder* de la Asociación Secretariado General Gitano²³⁵, y emplean mediadores culturales que establecen relaciones personales con la población gitana para difundir la información.

Cuenta también la permanencia en el tiempo y la consecutiva confianza entre las personas que trabajan en las instituciones y los usuarios. La no continuidad de los programas y las personas involucradas rompe las relaciones sociales de confianza entre las partes y disminuye la difusión de la información, la comunicación y la operatividad.

La existencia, a nivel del barrio, de proyectos gestionados por la Generalitat a través de los casales, por los ayuntamientos a través de los centros cívicos, las asociaciones y fundaciones gitanas del barrio y otras ubicadas fuera del mismo, tanto como ONG's, los programas de los Servicios Sociales y, en ciertas ocasiones del *culto*, da cuenta de una variedad de actores y posibilidades que, sin embargo, en muchos casos, actúan desarticulados. Es así como la falta de un plan comunitario y la concertación decidida de las partes ha llevado a una fragmentación y desarticulación de los proyectos, que, en caso contrario, se presenta por el esfuerzo e iniciativa de las personas que integran estos organismos.

²³⁴ Pensemos en el periódico *Nevipens*, la revista *I Tchatchipen* de la Unión Romani, o la revista *Gitanos* de la Asociación Secretariado General Gitano.

²³⁵ Para más información sobre *Acceder*, véase: <http://www.asgg.org/acceder/default.htm>

También la retroalimentación de la información en cuanto a la concertación y el desarrollo de los programas y sus resultados es mínima, entre otros motivos, porque el actual sistema de subvenciones, que moviliza recursos cada cierto tiempo y de manera coyuntural, no facilita la continuidad de los programas o el aprendizaje continuo a partir de estas experiencias.

La calidad de los programas se beneficiaría si se diera este feedback, si existiera una retroalimentación de las experiencias de las personas que trabajan con gitanos, en este caso, o con otros colectivos. Veamos este ejemplo:

'Lo que hago es cuando están trabajando les voy preguntando que qué es lo que les gusta hacer, lo que ... de esta manera, de manera informal, hablan más del tema y, esta información la uso para preparar otros programas.

En este caso, la idea del educador es buena, pero él no dispone de ningún mecanismo, aparte de sus relaciones personales, para difundirla, para comunicar a otros su experiencia de éxito o fracaso y sus motivos. La inexistencia de tal red de información lleva a que se pierda mucha información valiosa y que muchos errores se hagan reiterativos.

3. Medios para la participación

Por último es necesario considerar ciertos medios que hacen posible la participación, entre otros, el tiempo y los recursos económicos disponibles o factores relativos a la infraestructura, como puede ser la presencia o ausencia (como es el caso en San Roque) de una guardería y de comedores en las escuelas y centros de acogida.

En cuanto a las guarderías, estas son importantes por varios motivos. En primer lugar para dejar los niños en ellas y poderse dedicar a otras actividades. En segundo lugar, la guardería es otro de los posibles sitios de encuentro entre los niños gitanos y payos donde pueden interactuar y afianzar relaciones desde pequeños. Ya en 1981, San Román señaló que la existencia de guardería en un poblado nuevo y el que los padres, en uno u otro hábitat, envíen a sus hijos, es fundamental en la medida en que es la mejor

forma de evitar problemas de educación y de escolarización que se plantean en la escuela.

Por otra parte, la presencia de comedores en escuelas y otros centros ayuda mantener a los niños y jóvenes en ellos.

A parte de todo lo mencionado, la participación dependerá de la idiosincrasia del joven en cuanto al interés, la satisfacción obtenida, el sentimiento de que uno debe o es capaz de participar, etc. que llevan a los jóvenes a implicarse en asuntos colectivos.

Conclusión:

En este trabajo se revisó la concepción de la participación y su contenido, adaptado a un contexto multicultural, considerándola como social y comunitaria, por un lado, e individual, como ciudadano, por otro. La participación no supone sólo la asistencia a un determinado programa sino el estar implicados en todas las fases de su desarrollo. A la vez, se ha señalado la necesidad de la discusión sobre el estatus de las minorías étnicas y si los derechos individuales y la legislación, tal como existen hoy en día, amparan los derechos de minorías y mayoría en igual medida.

La *participación* de los jóvenes gitanos se considera, en este trabajo, como la *participación ciudadana* del joven y su *participación social (y/o comunitaria)* en tanto que pertenecientes a un grupo de edad y un grupo étnico.

La conjunción de esos factores debe mostrar la contradicción existente entre la exclusión del colectivo de *jóvenes* y de *gitanos* de las estructuras de poder y la expectativa de que participen en los programas creados para ellos desde el exterior del grupo. Esta contradicción, inherente a la concepción actual sobre la participación, es uno de los obstáculos más grandes para la misma. La exclusión se da en la participación social por grupo de edad y por etnia. En primer lugar, en su condición de joven: estudios sobre la participación juvenil en España y otros, a nivel de Cataluña, muestran una clara resistencia por parte de la cultura hegemónica adulta de admitir a sus jóvenes en su estructura de poder socio-política, y esto a todos los niveles que suponen cierta responsabilidad y poder, como en el ámbito político y laboral, un hecho que concuerda con la concepción por parte del mundo adulto de los jóvenes como personas todavía carentes de todas las capacidades y un cierto menosprecio a su autonomía y opinión. Un conservadurismo cultural que tilda de infantiles o juveniles ciertas prácticas que puedan conducir a un cambio cultural y que contrasta con la autonomía y responsabilidades que se otorgan a los jóvenes gitanos dentro de su colectivo. Un ejemplo de ello lo constituye la escasa representación de los jóvenes en las estructuras política del país:

‘Se mire como se mire, la infrarrepresentación de los jóvenes en Congreso y Senado, sólo puede ser entendida como el reflejo del desprecio de nuestra sociedad respecto a los jóvenes, y a la

vez, como el signo más claro que los partidos sistemáticamente “bloquean” el cambio generacional²³⁶.

Y, por otra parte, su exclusión del mercado laboral (a parte de las esferas menos remuneradas). La conclusión más preocupante es la de Serrano:

‘Una generació sencera està actuant de forma insolidària amb els seus fills, i aquesta és una senyal evident que passa alguna cosa. Normalment, en totes les èpoques i societats, els pares volen que els seus fills visquin millor que ells. Ara no sembla que sigui així. Els adults mantenen els seus fills fora dels circuits laborals que permeten l’emancipació (...) que impedeix que tota una generació assumeixi responsabilitats individuals i, és clar, col·lectives’²³⁷.

Por otro lado, Serrano²³⁸ afirma que los problemas que más cuestan solucionar a las instituciones son los que afectan directamente a la juventud, como el paro y la precariedad laboral:

‘[a]questa impotència dels poders públics de crea en els joves la sensació que els problemes que pateixen són irresolubles, i la manca de visió històrica, inherent als joves, acaba de refermar aquesta percepció. Els valors dominants avui continuen sent els de la competitivitat i l’eficàcia, que no són un bon marc de referència per tal que els joves entenguin la necessitat d’actuar en l’esfera cívica o política.

En cuanto a la participación juvenil en Cataluña, Serrano identifica dos tipos de obstáculos fundamentales: en primer lugar, estos de índole burocrático, ‘producto de una Administración pública que no ha adaptado su funcionamiento a las necesidades de la fiscalización y la participación populares²³⁹, y, en segundo lugar, una mentalidad poco democrática que ‘pervive en el substrato ideológico y de valores de las familias, las escuelas y las instituciones²⁴⁰. A la vez que enfatiza la falta de tradición democrática en el país. Un hecho que ya es preocupante en sí mismo y que llega a serlo

²³⁶ Serrano y Sempere, 1999: 77. La cursiva es mía.

²³⁷ Serrano: 1999: 30. La cursiva es mía.

²³⁸ Serrano, 1999: 33

²³⁹ Serrano: 1999: 32. La traducción es mía.

²⁴⁰ Serrano: 1999: 32. La traducción es mía.

más aún para los gitanos por la falta de sensibilidad hacia la multiculturalidad.

Estamos hablando, además, de una participación en la que se hace relevante la identidad y la pertenencia a un grupo étnico por lo que deben tenerse en cuenta el hecho de que los gitanos, básicamente, y en cuanto a la capacidad y operatividad de ejercer sus derechos como pueblo, no existen.

Para jóvenes de una minoría étnica, la opción de la participación en los espacios de la sociedad mayoritaria siempre será una opción diferente a la de la de participar dentro de su propia cultura y se caracteriza por tener lugar en un espacio que es culturalmente diferente y en el que les desconoce. La solidaridad por género y grupo de edad que se da entre las jóvenes y mujeres gitanas, por un lado, y el éxito del culto entre los jóvenes, por otro, podrían mostrar las posibilidades que suponen los espacios de encuentro fuera del ámbito familiar para la participación cuando se trata de actividades que les interesan o les estimulan. No se puede dejar de notar que, a pesar de que son los jóvenes gitanos los que gozan de las mejores condiciones para participar, parecen ser las jóvenes quienes más lo hacen y de manera más constante.

Este trabajo sólo puede ser un primer paso que aborda varios temas y apunta a diferentes variables a partir de las cuales habrá que proponer hipótesis y contrastar sus resultados. También se podría extender la investigación hacia ciertos de los temas abordados aquí sólo de forma preliminar como la relación entre la identidad social y étnica del pueblo gitano y el proceso socio-organizativo y el marco legal; las relaciones entre la juventud gitana y las otras categorías de edad; la relación entre la organización de la edad entre los gitanos y otros aspectos de su cultura como pueden ser el parentesco y las relaciones de poder; cómo hacer compatible una organización política descentralizada con unas instituciones políticas que exigen centralización para la representación a través de las nuevas técnicas de participación ciudadana; y, cómo, ya concretamente, acercar los jóvenes a las instituciones.

Bibliografía:

- Aguilera, P. (2000) La participación política en la comunidad gitana, en:
http://www.asgg.org/04a_doss.htm
- Arnold, H. (1980) *Fahrendes Volk*, Neustadt, Pfälzische Verlagsanstalt.
- Bakker, P. (1995) Notes on the Genesis of Caló and Other Iberian Para-romani Varieties, en: Matras, Y. *Romani in contact*, Amsterdam, John Benjamins Publishing Company.
- Baud, M., Koonings, K. et.al. (1996) *Etnicidad como estrategia en América Latina y el Caribe*, Quito, Abya Yala.
- Baumann, G. (2001) *El enigma multicultural*, Barcelona, Paidós Studio.
- Boretzky (1996) Interdialectical Interference in Romani, en: Matras, Y. *Romani in contact*, Amsterdam, John Benjamins Publishing Company.
- Bourdieu, P. and Passeron, J. (1977) *Reproduction: In Education, Society and Culture*, London, Sage.
- Bourdieu, P. (1988) *Language and Symbolic Power*, Cambridge, Polity Press.
- Brake, M. (1980) *The sociology of Youth Culture and Youth Subcultures*, London, Routledge,
- Calvo, A., Vallory, E. y Pujol, J. (1999) *20 anys de participació democràtica*, Barcelona, Secretaria General de Joventut.
- Cortiade, M. (1991) Romani versus Para-Romani, en: Bakker, P. And Cortiade (eds.) *In the Margin of Romani. Gypsy Languages in Contact 1*, Amsterdam, Insitute for General Lingüistics,.
- Dahl, R. y Tufte, R. (1973) *Size and Democracy*, Stanford, Stanford University Press.
- Danckert, W. (1979) *Unehrlliche Leute. Die verfemte Berufe*, Bern, Francke Verlag.
- de Gila-Kochanowski, V. (1994) *Parlons Tsigane*, Paris, Editions l'Harmattan.
- Declaración de los Derechos Humanos*, Resolución de la Asamblea General de Naciones Unidas 1948, en: <http://www.un.org/spanish/aboutun/hrights.htm>
- Descola, P. and Pálsson, G. ed. (1996) *Nature and Society, Anthropological Perspectives*, London, Routledge.
- Dominguez Ortiz, A. (1978) *El antiguo régimen: los Reyes Católicos y los Austrias*, Madrid, Alfaguara.
- Ehrenreich, J. (1991) 'Aislamiento, retiro y clandestinidad: comportamiento falso entre

- los indios coaiquier del Ecuador', en: Ehrenreich, J. (comp.) *Antropología política en el Ecuador, perspectivas desde las culturas indígenas*, Quito, Abya Yala.
- Feixa, C. (1998) *De jóvenes, bandas y tribus*, Barcelona, Ariel.
- Fishkin (1995) *Democracia y deliberación*, Barcelona, Ariel.
- Font, J. (coord.) (2001) *Ciudadanos y decisiones públicas*, Barcelona, Ariel.
- Fonseca, I. (1996) *Bury me standing*, London, Vintage.
- Fordham, S. (1996) *Blacked Out*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Foster, G. (1965) *Traditional Cultures and the Impact of Technological Change*, Nueva York, Harper & Row.
- Fraser, A. (1992) *The Gypsies*, Oxford, Blackwell Publishers Ltd.
- Gabise, S.A. (1999) *Encuesta a la joventut de Catalunya 1998*, Barcelona, Secretaria General de Joventut.
- Gamboa J. C., Gómez V. y Paternina, H. A (1999) La identidad étnica de los gitanos en Colombia, *I tchatchipen*, nr. 26: 4-13, Barcelona, Instituto Romanò.
- Gamboa J. C., Gómez V. y Paternina, H. A (1999) Límites y posibilidades de la invisibilidad como estrategia étnica, *I tchatchipen*, nr. 27: 39-46. Barcelona, Instituto Romanò.
- García, J. (1976) *La antropología del territorio*, Madrid, Taller de Ediciones Josefina Betancourt.
- García Márquez, G. (1987) *Cien años de soledad*, Madrid, Mondadori.
- Garriga, C. (2000) *Els Gitanos de Barcelona*, Area de Servicios Sociales, Barcelona, Diputació de Barcelona.
- Geertz, C. (1984) Distinguished lecture: anti-anti-relativism, *American Anthropologist*, 86. Washington, American Anthropological Association.
- Gimenez, A. (2001) *Los españoles gitanos*, en: http://www.asgg.org/01a_fondo.htm
- Glazer, N. (1995) Individual Rights against Group Rights, en: Kimlycka, W. *The Rights of Minority Cultures*, New York, Oxford University Press.
- Gómez Alfaro, A. (1982) La polémica sobre la deportación de los gitanos a las colonias de América, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 386: 308-336.
- Gómez Alfaro, A; Lopes da Costa y Sillers, S. (1999) *Deportaciones de Gitanos*, Madrid, Presencia Gitana.
- Gunda, B. (1981) The Cultural Ecology of Service Nomads, *The Eastern Anthropologist* 34 (4): 287-299.

- Halfbass, W. (2000) Indian Conceptions of Karma and Rebirth, en: *Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London, Routledge.
- Hall, E.T. (1973) *La dimensión oculta, Enfoque antropológico del uso del espacio*, Madrid, Insitituto de Estudios de Administración Local.
- Hampson, S. (1982) *The Construction of Personality: an Introduction*, London, Routledge.
- Hancock, I. (1987) *The Pariah Syndrom*, en:
<http://www.geocities.com/Paris/5121/pariah-contents.htm>
- Hancock, I. (1995) *A Handbook of Vlax Romani*, Colombus, Slavica Publishers Inc.
- Hayes, P. R. (2000) Indian and Tibetan Philosophy, en: *Concise Routledge Encyclopedia of philosophy*, London, Routledge.
- Hughes, R. (1991) *De fatale kust*, Amsterdam, Rainbow.
- Illich, I. (1973) *The Schooling Society*, Hamondsworth, Pinguin.
- Irsigler, F. Y Lassotta, A. (1984) *Bettler und Gaukler, Dirnen und Henker*, Köln, Greven Verlag.
- Jiménez, N (s. f.) *Primer Curso de Romanó Estándar*, Lección 1. – no publicado.
- Kenrick, D. (1998) *Historical Dictionary of the Gypsies*, London, The Scarecrow Press.
- Kertzner, D y Keith, J. (ed.). (1984) *Age and Anthropological Theory*, London, Cornell University Press.
- Kimlycka, W. (1990) *Contemporary Political Philosophy*, Oxford, Clarendon Press.
- Kimlycka, W. (1995) *The Rights of Minority Cultures*, New York, Oxford University Press.
- Kimlycka, W. (1996) *Ciudadanía Multicultural*, Barcelona, Paidós.
- Kloosterman, J. (1997) *Identidad Indígena, entre romanticismo y realidad*, Amsterdam, Thela Publishers.
- Kuper, A. y Kuper, J. (1996) *The Social Science Encyclopedia*, London, Routledge.
- Kurtiade, M. (1994) *Sikavipen sar te siklon e chavorre e sirpustikaça*, Madrid, Presencia Gitana.
- Liégois, J. (1987) *Gitanos e itinerantes*, Madrid, Presencia Gitana.
- Liégois, J. (1998 [1986]) *Minoría y Escolaridad: el paradigma gitano*, Madrid, Presencia Gitana.
- Lluch, X. y Salinas, J. (1996) La Transición de Primaria a Secundaria. El caso de las minorías culturales, en: *XVI Jornadas de Enseñantes con gitanos, Toledo, 5 de Septiembre 1996*.

- Matras, Y (1995) *Romani in contact*, Amsterdam, John Benjamins Publishing Company.
- Méndez, C. (1999) *El movimiento evangélico gitano como vehículo de adaptación*, Jornadas de Enseñantes con Gitanos, organizadas por la Associació d'Ensenyants amb Gitanos.
- Méndez, C. (2001) *Travesías Soterradas. Las trayectorias de la población gitana en dos barrios diferenciados: La Mina y Torre Romeu*, no publicado.
- Mitchell, T. (1994) *Flamenco Deep Song*, New York, Vail-Ballou Press.
- Middleton, J. (1984) *Los lugbara de Uganda*, Publicaciones UAB, Bellaterra.
- Misra, ... (1994) Peripatetics, en: Wilbert, J. (ed.) *Encyclopedia of World Cultures*, Vol. VII : 233-236, New York, Hall, G.K. and Co.
- Myers, A. (1999) Maroonage in the Americas, en: Kwame, A. and Gates, L. *Africana*, New York, Basic Civitas Books.
- Moya, A. (1998) *Ethnos, Atlas Etnográfico del Ecuador*, Quito, EBI-GTZ.
- Moya, A. (1999) *Ethnos, Atlas Atlas mitológico de los pueblos indígenas del del Ecuador*, Quito, EBI-GTZ.
- Ogbu, J. (1982) Cultural Discontinuities and Schooling en: *Anthropology and Education Quarterly*, 13 (4): 290-307. xxxxxx
- Pagden, A. (1988) *La caída del hombre natural*. Madrid, Alianza.
- Parés, A. y M. Àngels Pont (1998) Els valors socials dels joves Barcelonins, *Barcelona Societat*, 8: 28-47, ???, Barcelona, Diputació de Barcelona.
- Philips, S. (1997) Romani Naming as Multiple Strategies, *Journal of the Gypsy Lore Society*, 5 vol. 7, nr. 1:27-38, Washington, Journal of the Gypsy Lore Society.
- Philips, S. (2000) Brahman, en: *Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London Routledge.
- Perret, R. W. (2000) Indian Theories of Causation, en: *Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London, Routledge.
- Pla Nacional de Joventut, Joves 2010. Projecte Govern 2001*, Secretaria General de Joventut, Generalitat de Catalunya, Barcelona, 2001.
- Plan de acción global en materia de juventud, 2000/2003*, Comisión Interministerial para la Juventud y la Infancia.
- Putseys, G. (et. al.) (2000) *Onvoltooid verleden*, Antwerpen, Plantijn.
- Radhakrishnan, S. and Moore, C. (ed.) (1989) *Indian Philosophy*, New Jersey, Princeton University Press.

- Rahier, J. (1999) Esmeraldas, en: Kwame, A. and Gates, L. *Africana*, New York, Basic Civitas Books.
- Rao, A. (ed.) (1987) *The Other Nomads: Peripatetic Minorities in Cross Cultural Perspective*, Köln, Böhlau Verlag Köln Wein.
- Rao, A. (1996) Gypsies, en: *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, London, Routledge.
- Rodríguez Villasante, (1995) *Las democracias participativas*, Madrid, Hoac.
- Sánchez Ortega, E. (1986) Evolución y contexto histórico de los gitanos españoles, en: Sandoval, O. (et.al.) (2000) *Participación Política*, Bogotá, Corporación Nuevo Arco Iris.
- San Román, T. (1986) *Entre la marginación y el racismo: reflexiones sobre la vida de los gitanos*, Madrid, Alianza.
- San Román, T. (1976) *Vecinos gitanos*, Madrid, Akal.
- San Román, T. (1984) *Gitanos de Madrid y Barcelona, Ensayos sobre aculturación y etnicidad*, Barcelona, U.A.B.
- San Román, T. (1981) *Realojamiento de la población chabolista gitana*, Barcelona Colección Serveix Socials, Ajuntament de Barcelona.
- San Román (1986) *Entre la marginación y el racismo: reflexiones sobre la vida de los gitanos*, Madrid, Alianza.
- San Román (1996) *Los muros de la separación*. Barcelona, Tecnos-UAB.
- San Román (1997) *La diferencia inquietante*, Madrid, Siglo Veintiuno de España Editores.
- San Román (2001 [1999]) *El desarrollo de la conciencia política de los Gitanos*, en: http://www.asgg.org/00a_fondo.htm
- San Román, T. y Garriga, C. (1975) La imagen paya de los gitanos, *Revista de Trabajo Social*, 60: 38-41. xxxxxx
- Serrano, J. (1999) *Joves i participació a Catalunya*, Barcelona, Secretaria General de Joventut.
- Serrano, J. y Sempere, D. (dir.) (1999) *Participación juvenil en España*, Fundación Francesc Ferrer y Guàrdia, Barcelona.
- Smart, N. (2000) *World Philosophies*, Routledge, London.
- Spindler, G. D. (1993) La transmisión de la cultura, en: Velasco Maillo, H. M.; García Castaño, J. Y Díaz de Rada, A. *Lecturas de antropología para educadores*, Madrid, Editorial Trotta.

- Thomas, C. F. (2000) North Africa Overview, *KRJournal*, vol. 1, nr. 1, en:
<http://www.domresearchcenter.com/Journal.htm>
- Uribe, M. Y Restrepo, E. (ed.) (1997) *Antropología en la Modernidad, identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología.
- Vásquez Luna, M. (et. al.) (1998) *Derechos de los Pueblos Indígenas de Colombia, Pluralismo Jurídico y Autonomía*, Tomo I y II, Bogotá, Dirección General de Asuntos Indígenas del Ministerio del Interior.
- Vásquez Luna, M. (comp.) *Gentes de Río y Montaña; legislación territorial, ambiental y de participación de los pueblos indígenas*, Bogotá, Red de Solidaridad Social.
- Waldron, J. (1995) Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative, en: Kimlycka, W. *The Rights of Minority Cultures*, New York, Oxford University Press.
- Wade, P. (2000) *Raza y Etnicidad en Latinoamérica*, Quito, Abya Yala.
- Williams, G. A. (2000) Middle East Overview, *KRJournal*, vol 1, nr. 1, en:
<http://www.dromresearchcenter.com/Journal.htm>
- Willis, P. (1997) *How Working Class kids Get Working Class Jobs*, London, Saxon.
- Worsley, P. (1967) *The Thirld World*, London, Weidenfield and Nicolson.
- Worsley, P. (1988) *The Three Worlds; Culture and World Development*, London, Weidenfield and Nicolson.
- Yandell, K. (2000) Reincarnation, en: *Concise Routledge Encyclopedia of philosophy*, London, Routledge.
- Vilas-Boas da Mota, A. (1984) *The gypsies of Brasil*, en:
<http://www.geocities.com/Paris/5121/brazil.htm>