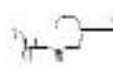
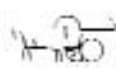
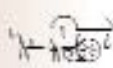
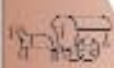


# R

Nº 28

## REVISTA

# ASOCIACIÓN DE ENSEÑANTES CON GITANOS



# Alrededor de Teresa San Román



ería el bagaje cultural  
que se nos da sí mis  
al resto del pueblo  
étnico y ese бага  
menos rico, exte  
dinám  
étnica es ese pensarse  
tros.  
sólo requiere de una  
iación cultural

# Sumario

## EDITORIAL

- ▶ **Alrededor de Teresa San Román.**  
*Asociación de Enseñantes con Gitanos.*

## ENTREVISTAS

- ▶ **Cambio y pervivencia de la Identidad Gitana.** *Ignasi Álvarez Dorronsoro*
- ▶ **Teresa San Román: Referencia obligada.** *Joan Merino*
- ▶ **Teresa San Román, antropóloga.**  
*Josué Molina Neira, Joana Ricart Sala y Elisabet Rodríguez Piñedo*

## ARTÍCULOS DE TERESA SAN ROMÁN

- ▶ El desarrollo de la conciencia política de los gitanos.
- ▶ La marginación como dominio conceptual.
- ▶ Pluriculturalidad y marginación.
- ▶ La educación ante la marginación y la diferencia cultural.
- ▶ Educación, marginación y minoría culturales.
- ▶ El mundo que compartimos, nuevas alternativas.
- ▶ Evolución de los roles de género en la comunidad gitana.
- ▶ Las familias en un mundo pluricultural.
- ▶ La calle del Tío Basilio.
- ▶ La necesidad y la agonía de seguir siendo gitanos.

## FOTOGRAFÍAS

- ▶ El velo, el Rolex y la Antropología 2006.
- ▶ ¿Acaso es evitable? El impacto de la Antropología en las relaciones e imágenes sociales.
- ▶ Sobre el racismo y el antirracismo.
- ▶ Posdata a la Diferencia inquietante.

## RESEÑAS DE LIBROS

- ▶ La diferencia inquietante.
- ▶ Vejez y Cultura.

## APUNTES PERSONALES. *Jesús Salinas*

## ACTIVIDAD INVESTIGADORA

## PUBLICACIONES

## ALGUNOS PENSAMIENTOS, DUDAS Y CERTEZAS DE TERESA SAN ROMÁN

4

8

11

18

32

40

48

56

62

68

72

80

81

88

98

108

112

136

158

164

170

171

182

188

188

191

**EDITA:**  
**ASOCIACIÓN DE ENSEÑANTES  
CON GITANOS**

**SEDE SOCIAL:**  
C/ Vereda del Camierzo, s/n  
28905 GETAFE (MADRID)  
Tel. 660 79 73 12  
e-mail: acegir@pangea.org

**SECRETARÍA**  
Via Aurelia, 60 -3<sup>a</sup> - 2<sup>a</sup>  
08206 Sabadell (Barcelona)

**COORDINA:**  
Jesús Salinas Catalá  
Julio Tomás Larrén

**FOTOGRAFÍAS:**  
Jesús Salinas  
Archivo personal de Teresa San Román

**PATROCINA:**  
Ministerio de Sanidad y Política Social  
Secretaría General de Política Social y  
Consumo  
Dirección General de Política Social, de  
las Familias y de la infancia

Maquetación, Diseño e Impresión:  
**PRIORITY**

ISSN: 1130-5118

DEPÓSITO LEGAL: M-42168-1990

La revista de la Asociación de Enseñantes con Gitanos respeta las opiniones de los colaboradores, más no las comparte necesariamente.

Las páginas de esta Revista pueden reproducirse siempre que se cite la autoría de los textos y fotografías, así como nº de la Revista y quien la edita.

# Editorial

Alrededor de Teresa San Román

# Alrededor de Teresa San Román

**T**eresa San Román empieza su relación con los gitanos en Madrid, mientras daba una charla de Antropología, los gitanos que asistieron le proponen que vaya a trabajar con ellos. Así es como Teresa se va a vivir con ellos y ellas a las zonas chabolistas de La Plata y La Alegría, desde donde recorrerá el camino que los lleva a la construcción y realojo al Pozo del Tío Raimundo. Este encuentro, esta relación, este compromiso, ocurrirá a finales de los años sesenta. De todo ello publicará unos años más tarde *Vecinos gitanos*, principio de una serie de trabajos y

publicaciones alrededor del mundo gitano; siendo el último libro publicado *La diferencia inquietante*. Libro que empieza reconociendo que: "sabemos bien poco de los gitanos". Humildad y, quizás, también la estrategia de que nadie se sienta en la tentación de definir verdades y concretar generalizaciones sobre la diversidad y heterogeneidad de las actuales familias gitanas.

Teresa, en este momento y desde hace más de dos décadas, es una voz insustituible, es una referencia





necesaria, es una presencia construida desde un largo trabajo de campo y de relaciones desde dentro del mundo gitano. También desde una construcción teórica dentro de la universidad, (en unos tiempos donde el tema gitano no era de gran prestigio, no sólo social, sino tampoco *académico*). Ahora ella es Catedrática de Antropología Social de la Universidad Autónoma de Barcelona y forma a sus alumnas y alumnos para consolidar una intervención ética y profesional hacia el mundo gitano, hacia una propuesta intercultural, así como plantearse la intervención en situación de exclusión y riesgo social. Será la primera persona que plantee la distinción entre marginación y cultura dentro del mundo gitano, así como la necesidad de dos intervenciones diferenciadas.

Un ejemplo de como desde el ámbito universitario se puede trabajar para el correcto reconocimiento, que prestigio y ayude, por tanto, a normalizar el conocimiento del colectivo gitano y con ello la convivencia ciudadana en un Estado dotado de una Constitución que reconoce "los Pueblos de España, sus culturas y tradiciones, lenguas e instituciones".

Teresa San Román es una habitual participante en nuestras Jornadas de Enseñantes con Gitanos, así como en alguno de nuestros Seminarios donde nos ha permitido debatir con ella temas culturales, educativos y de intervención alrededor de la minoría étnica gitana. Es un lujo poder tener en ella un referente evaluativo, a veces inmisericorde, a veces sencillamente,

reconociendo que no tiene solución a lo que le planteamos.

Compartimos su manera de relacionarse con la cultura gitana, manera que no le impide sus sinceros y valientes planteamientos de los errores, omisiones y límites de aquello que se investiga, se programa o se reivindica de los gitanos o en nombre de éstos; igualmente sus claros planteamientos a los movimientos asociativos y evangélicos gitanos, en algunos de sus discursos y errores.

Antes y desde otras instituciones se le ha reconocido su trabajo. Premio R. Duocastella de Investigación en Ciencias Sociales, Barcelona, 1989. Premio Hidalgo a la trayectoria profesional de lucha contra el racismo en especial en el campo de los gitanos, otorgado por la Asociación Nacional Presencia Gitana en 1994. Miembro de Honor de la Federación de Asociaciones Gitanas de Cataluña en 2001. Desde el Boletín Oficial

del Estado "por su intensa labor en el campo de las minorías étnicas y muy especialmente con la comunidad gitana. Su obra es una reivindicación del respeto por todas las culturas y todos los pueblos" y por ello le han otorgado la Medalla de la Orden Civil a la Solidaridad por parte del Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales en mayo de 2005.

Su profesionalidad y ejemplo en la docencia universitaria, su independencia y valentía a la hora de decir públicamente su opinión, sus criterios y su enorme altura ética, capaz de enseñar con humildad a gitanos y no gitanos, nos señala el camino de cómo debe ser la relación entre las diversidades culturales, indicando que **"No se trata de elegir por ellos y ellas. Se trata de andar juntos cada uno a su manera por el mismo camino."**

## ASOCIACIÓN DE ENSEÑANTES CON GITANOS



# Entrevista

Cambio y pervivencia  
de la identidad gitana



# Cambio y pervivencia de la identidad gitana

Ignasi Álvarez Dorrosoro

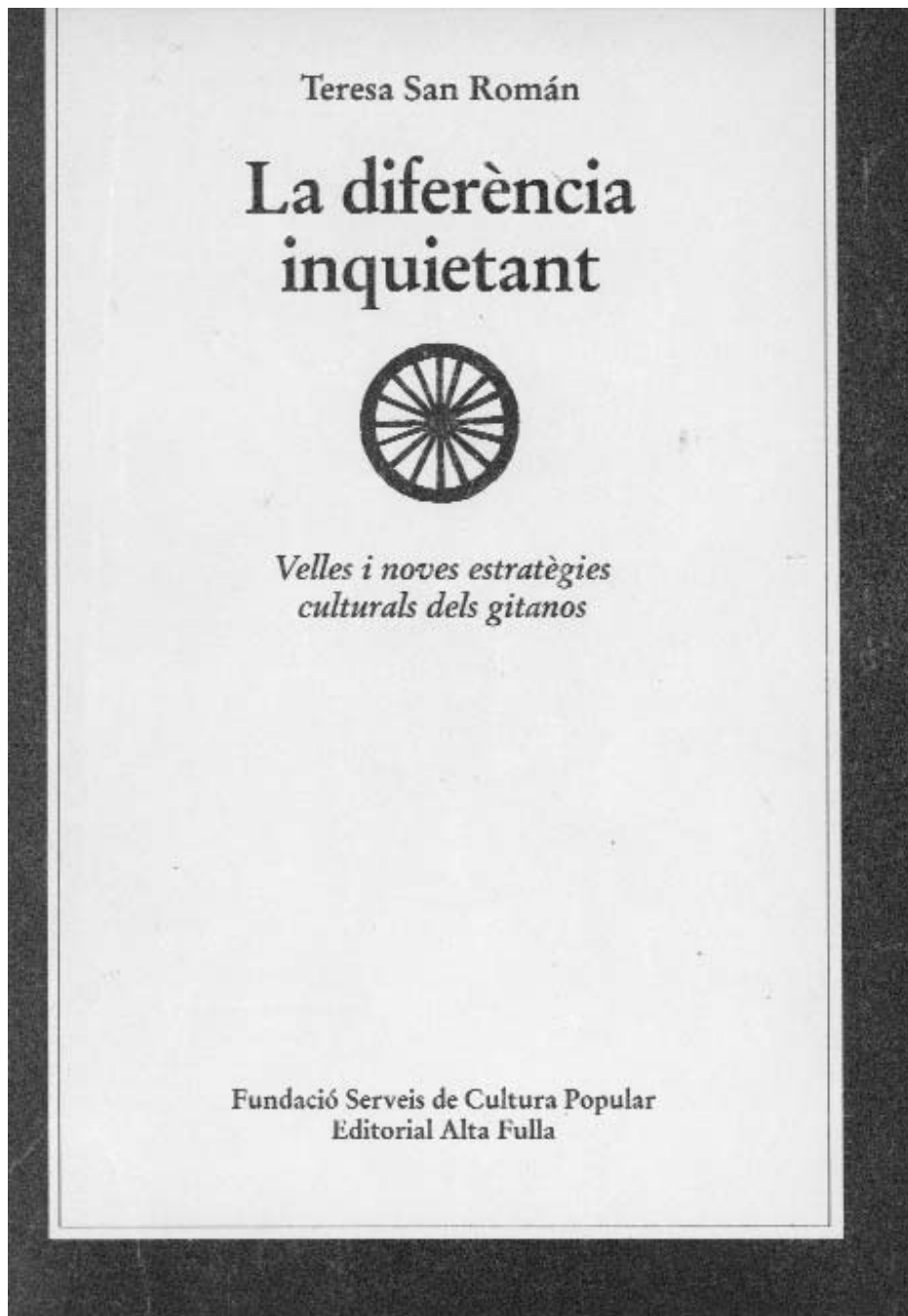
**T**eresa San Román es profesora de Antropología en la Universidad Autónoma de Barcelona (UAB). A lo largo de los últimos veinte años ha estudiado la situación de distintas comunidades gitanas en Madrid y en Catalunya. Sus trabajos constituyen una referencia obligada para quien se interese por los problemas de la marginación social y el conflicto interétnico. Obras suyas como *Gitanos de Madrid y Barcelona. Ensayos sobre aculturación y etnicidad* (Servei de Publicacions de la UAB, 1990), *La diferencia inquietant. Velles i noves estratègies culturals dels gitanos* (Altafulla, Barcelona, 1994), o *Los muros de la separación. Ensayo sobre heterofobia y filantropía* (Servei de Publicacions de la UAB, 1995) son un exponente de la calidad del trabajo intelectual de Teresa San Román y de su compromiso social con los sectores marginados.

**IGNASI ÁLVAREZ DORROSO: En *Gitanos de Madrid y Barcelona. Ensayos sobre aculturación y etnicidad* (1990) abordabas el problema de cómo una minoría étnica como la gitana, buena parte de la cual está marginada social y culturalmente, poco adaptada a las exigencias de una sociedad moderna, puede integrarse socialmente. Esa integración implica sin duda modificar buena parte de sus pautas culturales, de los contenidos culturales de su etnicidad, pero, y ésta era la tesis que sostenías, ese cambio cultural puede hacerse sin renunciar por ello a la identidad gitana. En los tres ensayos reunidos en ese libro planteabas una discusión teórica sobre el contenido que se da a conceptos como *identidad étnica* y *contenido cultural de la etnicidad*; en la línea abierta por la obra de F. Barth, *Los grupos étnicos y sus fronteras*, abogabas en favor de diferenciar ambos conceptos, argumentando que, si bien una *identidad étnica* no puede existir sin un cierto *contenido cultural tradicional*, éste puede quedar reducido hasta niveles simbólicos sin que por ello la *identidad étnica* deba desaparecer. Quisiera que volvieras sobre ese problema, que me parece vital a la hora de definir**

**las estrategias de adaptación y, sobre todo, de salida de la marginalidad, puesto que el diagnóstico que presentabas al final de ese libro era muy terrible, aunque cierto: para muchos grupos gitanos mantenerse iguales a sí mismos supone pagar el precio de la marginalización social en sentido fuerte.**

TERESA SAN ROMÁN.: Eso era cierto para algunos grupos, concretamente para los grupos que yo estaba tratando en aquel momento, pero no para todos, porque no todos han construido su identidad de la misma forma. Tienes gentes, por ejemplo, que están perfectamente integradas en la sociedad desde el siglo XVIII, aquí en Cataluña concretamente, al igual que en ciertas zonas de Andalucía: Sevilla, Córdoba, Écija, y también Madrid. Son gitanos muy bien integrados que han construido su gitaneidad de una forma bastante distinta a la de los que la han tenido que construir desde una situación de marginación social, a la defensiva, resistiendo a la presión. En suma, la manera de perder o conservar la identidad de unos y otros no es exactamente la misma. Estamos hablando de una población que es muy amplia; no me refiero ya a la mundial, que es inmensa, sino simplemente a la del Estado español, que es también muy diversa. Los gitanos a los que yo me refería, entonces constituían una mayoría relativa —hoy esa realidad ha variado mucho—, y eran gentes que habían pasado por situaciones de chabolismo y estaban en situación de marginalidad. Pero esa situación no es generalizable a la totalidad de los gitanos.

**IGNASI ÁLVAREZ DORROSO: Me interesa señalar un par de cosas con respecto a ese asunto de la integración. El hecho de que un grupo consiga integrarse, un grupo que está excluido de los derechos cívicos, ya sea porque no se les reconocen esos derechos o porque no puedan practicarlos, como ha sido el caso de los gitanos durante muchas generaciones, no necesariamente supone un descenso del racismo: por más que estos gitanos hayan hecho en ocasiones un proceso fuerte de integración, no ha disminuido el racismo con respecto a ellos.**



**T.S.R.:** Tenemos la idea de que los comportamientos racistas van dirigidos exclusivamente contra la gente más pobre y más marginal, y que cuando la gente está bien situada nadie se mete con ellos. Eso no es cierto, aunque es verdad que se ataca más a los que tienen una situación peor, porque son los más vulnerables y, por ello, más fáciles de atacar.

**I.A.D.:** El primero de los ensayos de ese libro que estamos comentando lo cerrabas con una pregunta: “¿Es posible pensar en una inserción social, en un final de la marginación, sin perder la identidad étnica y el contenido cultural?”. En tu opinión, el hecho de

que una mayoría de la gente gitana no hubiera conseguido hacer compatible ambas cosas no excluía que tal cosa fuera posible. Esa pregunta, sostenías, sólo puede responderse a través de una investigación empírica que permita la cuantificación de aquellos procesos de integración social que no conlleven el abandono de la *identidad* gitana. Y puntualizabas también que aunque buena parte del contenido étnico diferenciado de la cultura gitana se pierda en el curso del proceso de integración social, no por ello debe ocurrir necesariamente lo mismo con la *identidad étnica*. Apuntabas al respecto que son precisamente algunos de los núcleos más aculturados,

con mayor dominio del lenguaje y las pautas de la cultura dominante, quienes parecen esforzarse en la redefinición y la pervivencia de una *identidad gitana*, en la construcción de una identidad político-cultural gitana como minoría étnico-nacional. Pero planteabas también un problema que no sé hasta qué punto se ha modificado: el hecho de que, más allá de la existencia de una identidad gitana compartida, construida como una forma de resistencia frente a los payos, los vínculos comunitarios reales son muy débiles, ya que los lazos de solidaridad no van más allá del linaje o de la familia extensa. Lo cierto es que si la idea de lealtad y solidaridad no se amplía hasta remitir también — aunque sea de forma más simbólica que práctica— a un sujeto conformado por el conjunto de la comunidad gitana, parece improbable la configuración y el fortalecimiento de una identidad gitana en términos políticos de minoría étnico-nacional.

**T.S.R.:** Desde que dije eso hasta ahora no ha habido grandes cambios. Creo que estamos en presencia de dos tipos de dificultades: una, la pervivencia de unas asociaciones comunitarias pequeñas y configuradas en términos de parentesco. Esto es lo que sigue funcionando en la práctica. Es verdad que las asociaciones con vocación de lograr una articulación más amplia que la de las redes de parentesco desempeñan un papel distinto al de las asociaciones tradicionales; pero es verdad también que todavía no tienen capacidad de aglutinar a sectores muy amplios y que, a pesar de su voluntad de agrupar al conjunto de la comunidad gitana, por el momento siguen estando extraordinariamente fragmentadas. Pero aunque éste es el panorama que se mantiene, está emergiendo cada vez con más fuerza gente joven, muchos de ellos universitarios, profesionales, obreros especializados, que conocen otro tipo de lenguaje. Esta gente joven de la que hablo forma ya un colectivo muy numeroso porque se están recogiendo los frutos de una escolarización que empezó en los años sesenta y setenta. Tienen la cabeza colocada de otra manera. Se encuentran ante unas organizaciones comunitarias tradicionales, en las que ellos participan, que resultan insuficientes para conseguir determinados fines, que, en concreto, no sirven para abordar la dimensión política de la condición gitana. Una dimensión que esta gente joven formula en los términos de lo que es el lenguaje político normal de este país.

No obstante, son las asociaciones de tipo más tradicional las que siguen reclamando la representatividad de la comunidad gitana. Asociaciones como los Aleluyas han tenido una oportunidad de oro para crear un movimiento social unitario más allá de la fragmentación de las asociaciones tradicionales. Pero la están perdiendo, se están peleando entre ellos y están volviendo a reproducir la dispersión de las asociaciones de corte tradicional.

**I.A.D.:** En 1994, en *La diferencia inquietante*, enunciabas una serie de elementos que considerabas conforman el contenido más estable de la tradición cultural gitana. Unos contenidos que, alertabas, están sometidos a multitud de variaciones y adaptaciones históricas y espaciales. Señalabas que la lengua era uno de esos elementos y que, aunque su uso se ha ido perdiendo con el asentamiento y la aculturación, había también un proceso apoyado en el voluntarismo militante de asociaciones y de grupos de educadores gitanos, similar, en este sentido, a los esfuerzos desplegados por otras minorías étnicas o nacionales para recuperar su lengua. ¿Persiste esa voluntad en esas nuevas élites culturales gitanas a las que antes te referías?

**T.S.R.:** En lo que respecta a la lengua, sin duda. Si hay una cosa que en este momento está ejerciendo un papel de símbolo étnico unificador es la lengua. Y es muy curioso, porque la mayoría de los gitanos no hablan caló. No es una reivindicación de lo que se tiene, sino de algo que se ha perdido hace ya mucho tiempo. Ello no debe sorprendernos en un contexto político como el del Estado español, en el que el reconocimiento de la lengua es la clave del reconocimiento de la identidad diferenciada de las minorías nacionales y la llave de acceso a sus derechos políticos en tanto que grupo. No ha de extrañar, por tanto, la importancia otorgada a la lengua como símbolo étnico y elemento de solidaridad del grupo. Por otra parte, la lengua plantea menos problemas que la reivindicación de determinados contenidos culturales, valores o costumbres, que pueden dar lugar a mayor controversia.

**I.A.D.:** Existe, sin duda, una identidad étnica gitana compartida, conceptualmente construida frente al payo y vinculada con frecuencia a características socioeconómicas marginales. Una identidad abonada por algunos elementos simbólicos propios. Hace ya algunos años, en uno de tus trabajos, situabas entre esos elementos, obviamente, a la lengua, pero destacabas también rasgos como la prioridad de *las familias* sobre cualquier otro vínculo social, la importancia de la relación padre-hijo, el respeto a la gente mayor, la atención y el respeto hacia los muertos, la fidelidad de la esposa, la exigencia de la virginidad, el respeto de los territorios locales y de los grupos de parientes, las normas de pureza y contaminación, el valor del despilfarro generoso... ¿Siguen teniendo estos rasgos tanto peso como antes, o tienden a debilitarse?

**T.S.R.:** No hay homogeneidad cultural en muchos aspectos, ni en los gitanos ni en ningún otro grupo. No hay tampoco una transformación homogénea de todo el grupo en estas materias. El panorama gitano, desde un

---

Teresa San Román

---

Gitanos de Madrid y Barcelona  
Ensayos sobre Aculturación y Etnicidad



---

Publicacions d'Antropologia Cultural  
Universitat Autònoma de Barcelona

punto de vista cultural, se está diversificando. Entre los gitanos más establecidos, estas cosas siguen teniendo un enorme peso, incluida la castidad de la mujer. Me asombra la inmensa cantidad de bodas gitanas que se siguen produciendo. La cuestión de la virginidad sigue interesando a las comunidades gitanas. La desestructuración cultural la experimenta el gitano marginal —y especialmente el que ha entrado en mafias— mucho más que los gitanos aculturados. Entre éstos, los valores gitanos siguen teniendo mucho peso. Hay una fuerte reivindicación feminista por parte de las mujeres. Lo hacen con mucha mano izquierda. En su vida privada la cosa ha mejorado substancialmente, gracias a la preparación laboral. Y tienen también un peso creciente dentro de la comunidad, incluida su participación en la política. A pesar de lo cual, entre los gitanos, un hombre sigue siendo un hombre y una mujer una mujer.

**I.A.D.: ¿En tu opinión, el problema del intercambio, o de la ausencia de intercambio, entre grupos culturales, entre las minorías y los grupos dominantes, es uno de los problemas centrales de la convivencia interétnica?**

**T.S.R.:** El eje central de la marginación de minorías como los gitanos está en la falta de interdependencia. Les hacen no independientes, no libres, sino totalmente dependientes. No tienen capacidad de negociación. Los que venden drogas sí que tienen una relación de interdependencia con los payos a los que se las suministran. En ese sentido, son los más integrados de todos. Los gitanos que han tenido acceso a una profesión tienen capacidad de interactuar como profesionales, pero no como gitanos.

**I.A.D.: ¿Esos sectores profesionales no sienten la tentación de asimilarse?**

**T.S.R.:** Cada vez menos, porque de repente lo que se ha percibido es que se puede seguir siendo gitano y ser ingeniero de minas. Hay menos voluntad de abandono de la identidad gitana por parte de los más aculturados y con mayor grado de educación formal. Esto es así en la medida en que hay una mayor confianza en la permanencia de la identidad por encima del cambio en el contenido cultural, en especial en la cultura que se refiere a la integración social. El temor de los viejos a que la educación diluyera la identidad gitana se ha demostrado infundado. No se convierten en payos, aunque no sean iguales que sus padres. Pero nosotros tampoco lo somos.

**I.A.D.: Para terminar, me gustaría que hicieras alguna reflexión sobre algunos de los espacios de integración y conflicto: la escuela; la comunidad local, donde autóctonos pobres y emigrantes, y gitanos pobres y payos pobres, compiten por recursos escasos.**

**T.S.R.:** Hay varios espacios de integración y conflicto: el vecindario, la escuela, los servicios sanitarios y de bienestar, el trabajo. En todos esos espacios hay un cara a cara entre payos y gitanos con necesidades similares, y entre los que se establecen relaciones de competencia. El grado de crispación y conflicto depende, en cualquier caso, de cuál sea la situación del barrio: el problema está en las zonas muy deterioradas. La situación de competencia puede vivirse con cierta tranquilidad en situaciones sociales y espaciales no deterioradas.

En lo que se refiere a la escuela, la formación de los maestros es fundamental. Hay que echarles una mano para manejar estos problemas.

En materia de bienestar social se hacen muchos planes de ayuda a los inmigrantes y de ayuda a los gitanos. Pero cuando una política incide en una relación social entre dos partes, no puede tratar sólo con una de ellas. La discriminación positiva en favor de los gitanos puede acabar siendo un arma de doble filo.

Los gitanos han visto reducidos sus espacios económicos. Una de sus salidas sigue siendo la venta ambulante, pero ése es un terreno en el que han comenzado a competir con los inmigrantes. A estos problemas hay que darles salidas.

**I.A.D.: Sami Nair, en un artículo reciente, sugería que el coste de la integración no podía seguir recayendo sobre los sectores más pobres, sobre los vecinos de los barrios más degradados en los que existe esa competencia por recursos y servicios escasos entre autóctonos e inmigrantes y entre payos y gitanos. Nair planteaba que los ciudadanos de los barrios sin problemas debían contribuir también a pagar el coste que la integración tiene si quieren preservar la paz social.**

**T.S.R.** Totalmente de acuerdo. Sería algo así como un impuesto por estar lejos de los problemas, un impuesto por poder permitirse el lujo de no ser racistas.

# Entrevista

Teresa San Román: Referencia obligada

# Teresa San Román: Referencia obligada

Joan Merino

**T**eresa San Román, ha estudiado a lo largo de los últimos veinticinco años la situación de distintas comunidades gitanas. Sus trabajos constituyen una referencia obligada para quien se interese por los problemas de la marginación social y el conflicto interétnico. Obras suyas como *Gitanos de Madrid y Barcelona. Ensayos sobre aculturación y etnicidad* (Servei de Publicacions de la UAB, 1990), *La diferencia inquietant. Velles i noves estratègies culturals dels gitanos* (Altafulla, Barcelona, 1994), o *Los muros de la separación. Ensayo sobre heterofobia y filantropía* (Servei de Publicacions de la UAB, 1995. 2ª ed. Tecnos/ UAB, Madrid, 1995) son un exponente de la calidad del trabajo intelectual de Teresa San Román y de su compromiso social con los sectores marginados.

**PREGUNTA: Cientos de miles de niños y niñas son reclutados para combatir en guerras, las niñas además, después del combate, se utilizan como esclavas sexuales de la tropa, disponemos de cifras, pero, ¿que nos daría la etnografía?**

**TERESA SAN ROMÁN:** Casi me da vergüenza contestarte. Lo que pueda decir la Etnografía, la Psicología o la disciplina que sea, siempre será una sombra del horror humano vivido. Podemos ayudar a comprender qué ha ocurrido en ese contexto, qué elementos socioculturales pueden llevar a preferir ser torturador que otra cosa y cuáles son las disrupciones de integración social (¿En qué sociedad?) de acomodación o de anomia que resultan en los que lo padecen, seguir además de sus días (no habría otra forma) la evolución de los individuos y los grupos, su impacto en las situaciones etc. Como te decía, poco en comparación del horror. Esto es así: del sufrimiento pueden decirse muchas cosas, a veces muy certeras y a veces muy útiles. Pero cualquier frase palidece y se inclina ante la tragedia misma humana.

**P: Según Wikipedia, la Enciclopedia libre de Internet, la etnografía es un método de investigación de la antropología cultural. Consiste en la recolección de datos en el terreno y teniendo como informantes a los integrantes de una comunidad dada. Los datos recopilados consisten en la descripción densa y detallada de sus costumbres, creencias, mitos, genealogías, historia, etcétera. ¿Piensa vd. lo mismo?**

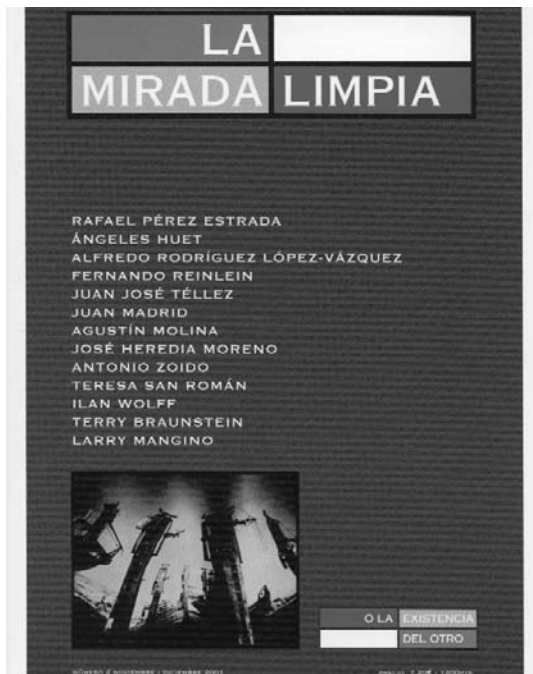
**T. S. R.:** Desde luego no creo que sea un método, en ninguno de los sentidos de la palabra.

Incorpora métodos científicos y hermenéuticos y es un procedimiento complejo de investigación propio de la Antropología en el que se utilizan diversas técnicas empezando por las más adecuadas para la comprensión y seguidas por otras que son más útiles para propósitos concretos. Además de los informantes, el etnógrafo tiene que hacer observaciones que incluyen cosas como el medio en el que se desarrollan los acontecimientos y consulta bibliográfica y toma de datos de archivo. Suele requerir un acercamiento, a la medida de lo posible, a una perspectiva transcultural, y en este terreno, la Historia tiene un papel relevante en la construcción bibliográfica. Por último, no creo que se trate de una descripción: nos acercamos a los datos desde nuestra propia percepción, cultura y , en ella, teoría y conocimiento de precedentes, entre otras cosas.

Y no producimos una fotografía en plano, sino una visión de lo que allí es relevante socioculturalmente, a través de generalizaciones, hipótesis e interpretaciones que son todas propuestas provisionales respecto a un grupo humano y que deben ser contrastadas empíricamente una y otra vez para seguir siendo provisionales pero más serias, si quieres verlo así. La pura descripción no existe, como no existe teoría sin interpretación, hipótesis causales que no expliciten o den por supuesto las interpretaciones propuestas a través del proceso de comprensión, ni interpretaciones que no estén sustentadas por enunciados, explícitos o no , por datos y enunciados estructurales.

**P: ¿Podríamos investigar la Violencia desde un enfoque positivista, explicando este fenómeno por medio de leyes generales y universales?**

**T. S. R.:** El positivismo, como propuesta metodológica, terminó antes de mediados de siglo pasado. Lo que ocurre es que a veces se entiende como "positivo" cualquier recurso a los datos; pero no es lo mismo "construir enunciados verdaderos generales a partir de datos particulares (positivismo) que contrastar nuestros enunciados propuestos para dar cuenta de una realidad (con comillas, si quieres)



sobre la base de datos nuevos. Aún más, si no es así, lo que decimos no sería nunca más que un puro invento, daría exactamente lo mismo afirmar una cosa o su contraria, una interpretación u otra.

Dicho esto, sí, creo que los fenómenos de violencia pueden ser enunciados y propuestas muchas cosas acerca de ellos. No leyes universales, en el sentido holoquista, porque eso es imposible para la inmensa mayoría de las ciencias (y no sólo sociales), que se ven obligadas a formular sus enunciados en términos estadísticos, por ejemplo.

**P: La literatura sobre estudios de violencia está escrita por psiquiatras, psicólogos/as, sociólogos, juristas, médicos, ... ¿para cuando etnografías?**

**T. S. R.:** Tienes razón. Hay un montón de páginas etnográficas sobre violencia a lo largo y ancho de las etnografías de antes y de ahora. Pero no existe ningún esfuerzo teórico por plantear cuestiones más generales, por proponer enunciados que se puedan contrastar en diferentes campos por diferentes etnógrafos. Y sería algo verdaderamente interesante. Quizá habría que empezar por hacer "una criba" o "barrido" de lo que ya hay disperso.

**P: ¿Puede la etnografía constituir un método de investigación útil en el estudio de la Violencia?**

Ya te he dicho lo que entiendo por el método. Lo que diría es que la Antropología podría esclarecer cosas importantes respecto a la violencia, como el tipo o tipos de tensiones estructurales que tienden a provocarla en mayor medida, la propia concepción variable histórica y culturalmente de lo que debe considerarse violento y lo que no, etc.

**P: ¿En este último año, dos prestigiosas Instituciones, publicaron sendos estudios sobre bullying, el Centro Reina Sofía para el estudio de la Violencia cifra en un 4,5% de alumnos/as afectados, mientras que la Universidad de Alcalá de Henares, en su Barómetro Cisneros, nos da una aproximación al número de alumnos/as afectados, alrededor de un 18%. Entrar en sus informes es un inagotable mar de números, cifras, gráficos de todo tipo, porcentajes, ... que piensa?**

**T. S. R.:** Hay un problema con las cifras cuando no se conoce (o no se cuida, que es peor) la confiabilidad de los datos y cuando se supone que preguntas estandar serán interpretadas de la misma forma por diferentes sujetos.

Son problemas comunes a estos estudios. Si los datos que arrojan al final son tan dispares, algo falla en los planteamientos de investigación. Si uno considera violencia el insulto o el ninguneo y otro no, entonces tenemos el lío de cifras. Por otra parte, depende también de quién toma los datos (sabe o no del tema, tiene o no conocimiento directo del contexto sólido etc) y de cuál es el instrumento que se ha utilizado para producirlos y cómo se ha diseñado la aplicación de este instrumento etc. Estas cosas y muchas otras que corresponden a la calidad de la investigación son las básicas para producir una cosa respetable o no. En los estudios que me mencionas, no puedo decir nada en concreto porque no los conozco.

**P: Cientos de miles de niños y niñas son reclutados para combatir en guerras, las niñas además, después del combate, se utilizan como esclavas sexuales de la tropa, disponemos de cifras, pero, ¿qué nos daría la etnografía?**

**T. S. R.:** Casi me da vergüenza contestarte. Lo que pueda decir la Etnografía, la Psicología o la disciplina que sea, siempre será una sombra del horror humano vivido.

Podemos ayudar a comprender qué ha ocurrido en ese contexto, qué elementos socioculturales pueden llevar a preferir ser torturador que otra cosa y cuáles son las disrupciones de integración social (¿En qué sociedad?) de acomodación o de anomia que resultan en los que lo padecen, seguir además de sus días (no habría otra forma) la evolución de los individuos y los grupos, su impacto en las situaciones etc. Como te decía, poco en comparación del horror. Esto es así: del sufrimiento pueden decirse muchas cosas, a veces muy certera y a veces muy útiles. Pero cualquier frase palidece y se inclina ante la tragedia misma humana.

**P: ¿Existe alguna cultura sin Violencia hacia la mujer?**

**T. S. R.:** La verdad es que no creo que exista ninguna cultura sin violencia y, por tanto, las mujeres deben padecerla en todas partes. Si lo que me preguntas es un



tipo de violencia que se expresa de forma específica y propia hacia las mujeres, me cuesta trabajo responderte. En todo caso, no conozco ninguna sociedad en la que los hombres tengan la facultad de parir hijos y ninguna en la que los hijos sean sólo de la mujer que los ha parido.

En ese sentido, sólo una relación pactada y libremente acordada entre padre, madre e hijo parece ser la garantía (al menos parcial, pero fundamental) de que las mujeres den sus hijos o los compartan con los hombres. Supongo que este tipo de "pactos", tácitos o implícitos, se pueden producir en cualquier sociedad, en unas sin duda más que en otras, pero en general el papel de la mujer es en principio muy débil, porque sólo el que produce no precisa que produzcan para él y sólo el que no produce precisa forzar al productor (con todas las limitaciones y traslaciones burdas que pueda hacer con esta metáfora).

**P: ¿Por qué afirma vd. en "El velo, el Rolex y la Antropología", que, la prohibición al velo islámico es un ataque al Islam?.**

**T. S. R.:** La verdad es que no recuerdo muy bien mis palabras. Seguramente lo que decía era que, una vez que la persecución del velo islámico ha conseguido convertir el pañuelo en una seña de identidad étnica y religiosa que no era (era algo normal, como llevar zapatos o lavarse las manos antes de comer entre, al menos, muchos de nosotros o llevar velo en misa las mujeres y los hombres quitarse el sombrero hace ya bastantes años), el ataque al velo supone un ataque a la identidad de los que quieren llevarlo, árabes, amazigh o lo que sean, y a los musulmanes y por tanto al Islam.

**P: En el último informe mundial de la O.M.S. sobre la Violencia, en su pág. 5 nos dice "Hasta el momento, las tareas para contrarrestar la Violencia se ha fragmentado en áreas especializadas de investigación y actuación. Para superar este inconveniente, el marco analítico debe prestar especial atención a los rasgos comunes y las relaciones entre los distintos tipos de violencias, dando paso a una perspectiva holística", interprétemelo.**

**T. S. R.:** Creo que lo he hecho antes, de alguna forma. Hay enfoques diferentes para tratar un mismo fenómeno de violencia, enfoques que surgen de las tradiciones disciplinarias de diversas disciplinas, de su capital teórico y técnico. La comprensión adecuada de un fenómeno humano casi siempre, si no siempre, precisa de estos diversos enfoques disciplinarios porque ninguna disciplina, por sí sola, consigue nunca un abordaje suficiente (humildemente y provisionalmente suficiente) del fenómeno en sí. La perspectiva holista, tan sólo como perspectiva, sabiendo estas limitaciones, es la piedra angular de la perspectiva antropológica.

No podemos aproximarnos a una visión holista realmente del fenómeno de la violencia, pero estamos más preparados que todo el resto de disciplinas tanto para reconocer esta insuficiencia como para intentar, en toda la medida de nuestras fuerzas, en toda la capacidad de nuestro contenido disciplinario, con todo el rigor crítico de nuestros procesos de investigación, que nuestro enfoque a los fenómenos de violencia procuren la comprensión de los contextos y de los sujetos, proporcione enunciados teóricos (hermenéuticos o relacionales) que permitan con comodidad y amplitud el análisis de los datos, su situación, sus contextos y procesos, y proporcione, también, predicciones tentativas y humildes, a partir de esa teoría-etnográfica y teoría más general. Esas predicciones pueden y deben ser una guía en la intervención social más precisa y mejor construida que la que pueda hacer la pura intuición o las puras exigencias ideológicas o del interés.

**P: Del gitano de la chabola al inmigrante del cayuco, ¿qué ha cambiado?**

**T. S. R.:** Todo y nada. Todo, porque son muchísimos menos los gitanos en chabolas y muchísimos más los inmigrantes que nunca han pisado una chabola. Y las expectativas de la gente ya no son las mismas, hay una exigencia mucho mayor en hacer que la sociedad simplemente cumpla aquello que se pasa el día diciendo que hay que hacer.

Esto creo que es cierto para unos y para otros. Hay más recursos a los que pueden acceder y el respeto a sus derechos (los que les concede cicateramente la ley) se respetan algo mejor de lo que se respetaban hace 30 ó 40 años. Nada, porque siguen siendo abismales las desigualdades, por mucho que haya más gente en mejores condiciones de lo que podía haber antes. Porque sigue habiendo gitanos en chabolas, trasladados, rechazados, por mucho que haya asociaciones gitanas y un cierto liderazgo oficioso.

Nada, porque el problema fundamental está en todos nosotros: ¿quién, en serio, ha calculado lo que le baja el sueldo el cumplimiento de la igualdad y lo acepta? ¿quién, en serio además de protestar por tener vecinos gitanos o magrebíes o senegaleses desea tener uno en el piso de arriba? ¿Quién acepta, en serio, la eliminación de fronteras? Nosotros somos una parte importante (e hipócrita) del problema. No somos culpables, no nos lo hemos inventado, sólo hemos tenido la suerte de nacer de este lado de la Tierra, pero no acabamos de creer en lo que creemos. Y ellos, los sátrapas de las pequeñas decisiones o de las grandes, se guían por nuestro miedo y lo aprovechan en su beneficio. Esto no exculpa a los inmigrantes y a los gitanos: muchas cosas tendrían que hacer para romper esta situación y, sobre todo, para no reproducirla.

Pero la verdad es que es pedir demasiado a nosotros y a ellos. Al menos, reconozcámonos como premisa para conocernos unos a otros.

# Entrevista

Teresa San Román, Antropóloga

# Teresa San Román, antropóloga

Josué Molina Neira, Joana Ricart Sals y Elisabet Rodríguez Piñedo

## R esumen

Después publicar de la entrevista a Ramón Valdés (v. *Perifèria 5*), continúa la colaboración de la revista con el *Proyecto Entrevistas*<sup>3</sup>. En esta ocasión los alumnos han entrevistado a la Catedrática de la UAB, Teresa San Román Espinosa. La entrevista tuvo lugar el pasado 25 de junio de 2007 en su despacho del departamento, en un ambiente muy cercano y distendido, dando como resultado un extenso pero a su vez ameno repaso por el recorrido vital e intelectual de una figura de referencia imprescindible en la antropología social española, reconocida y admirada por su trabajo de investigación con los gitanos y por su compromiso personal y profesional con una antropología aplicada e implicada.

**PREGUNTA: En primer lugar creíamos que era importante conocer tu opinión personal sobre ti misma y las inquietudes que te llevaron a dedicarte a la antropología. De este modo la primera pregunta es: ¿Como te gustaría ser presentada ante un grupo de desconocidos?**

**T.S.R.:** Ante un grupo de desconocidos me suelo presentar como "Teresa San Román, antropóloga". Y luego: ¿como fue que me decanté por la antropología?

Pues mira, de dos formas. Yo terminé la carrera de Historia y después seguí haciendo cosas sobre arqueología. De repente un día me desperté pensando que ya no había nada que hacer con todos los que estaba estudiando, que estaban todos muertos, y que me interesaban más los vivos. Fue el primer paso y es verdad que fue así. Fue el primer paso pensar: "toda esta gente que yo estudio está toda fiambre ya..."

**P: ¿Y el hecho de que decidieras por la antropología?**

**T. S. R.:** Pues esto fue que un día fui a ver a Emiliano Aguirre, antropólogo -el de Atapuerca, que era con el que estaba yo en contacto. Y me dijo: "A mí siempre me

ha parecido que tienes más madera de antropóloga que de arqueóloga" y me mandó visitar a Claudio Esteva y a Carmelo Lisón. Les fui a ver y me recomendaron que me fuera a Inglaterra o a Estados Unidos. Más tarde me hubieran recomendado Francia, pero en aquel momento me recomendaron sobre todo uno de estos dos y me decanté por Inglaterra. A Estados Unidos yo no quería ir porque mi madre estaba mal y

***"Una cosa es hacer antropología aplicada y otra cosa es convertirte en representante de nadie"***

quería estar más cerca. Además yo francés sé poco y entonces sabía menos todavía. En inglés me defendía; poco también, pero bueno. La cuestión es que me dieron cosas para leer, y me pasé un año o año y pico, que estaba trabajando en Madrid, leyendo. Y entonces vi que aquello me encantaba y que era otra cosa, que me gustaba mucho más. Es curioso porque luego me ha gustado la historia más.

**P: ¿Ah sí?**

**T. S. R.:** Sí. Conforme he ido haciendo más antropología y con el paso de los años, he leído mucha más historia y me ha vuelto a interesar la historia otra vez. Pero me ha vuelto a interesar la historia cuando la he visto desde la antropología... Ha sido una cosa muy curiosa.

**P: Tras estudiar Antropología en Inglaterra, en 1967 iniciaste un trabajo de campo con los gitanos chabolistas de Madrid y Barcelona que duraría 4 años. Todo esto te sirvió para tu tesis doctoral que hiciste bajo la tutela y por tanto la influencia de Carmelo Lisón. Sabemos que el interés principal de Lisón se dirigía hacia comunidades marginales....**

Frena ya ahí, que no me la dirigió Carmelo Lisón! [Se ríe]. Me la dirigió Phillis Kaberry -discípula de Malinowski-, que era muy mayor. Y una parte de la tesis Mary Douglas. Me la dirigieron en Inglaterra. Lo que pasa es que al final yo me volví para acá. En Inglaterra presenté la tesina de master. Cuando llegué aquí seguí haciendo trabajo de campo, completé y presenté la tesis. Carmelo Lisón me la presentó, pero nada más que me la presentó. Tuvo la amabilidad de leérsela, eso sí. O sea que esas cosas que dicen, la influencia tal y cual, pues yo te contesto una cosa: tú fíjate lo que se inventa la gente [Se ríe otra vez]. Nunca he estudiado con Carmelo Lisón.

**P: ¿El interés por la marginación social de dónde surge?**

**T. S. R.:** Bueno, vamos a ver. Hay dos tipos de intereses: las cuestiones y la problemática social me han interesado siempre, la política también y la transformación de la humanidad también. Por eso la historia no acababa de convencerme. Este es un paquete de cuestiones. Y el otro paquete de cuestiones es el porqué concretamente empecé con marginados, concretamente gitanos. Mira, yo no tuve nada que ver en el asunto. ¡Si la historia la cuento de verdad...! Os digo una cosa: si me la invento queda mucho mejor pero... [Nos reímos]. Yo tenía una beca para irme a Guinea Ecuatorial para el año siguiente. Me pidieron que si quería dar un curso sobre África Occidental en el Colegio Mayor de África de Madrid. Empecé a dar el curso y el primer día de curso vi que había dos estudiantes que no eran negros, los dos únicos. Me chocó aunque no le di más importancia. A los dos días, había cuatro, y dos de ellos era muy claro que eran gitanos, aunque yo entonces no los reconocía tanto. Al terminar el curso dijeron que querían comer conmigo. Acepté y uno dijo: 'Oye, ¿y en vez de irte a Guinea, por qué no vienes y nos estudias a nosotros?'

**P: ¡Ole! ¿Te lo dijeron?**

**T. S. R.:** Era un chico que era urbanista, que no era gitano, era payo; y tres gitanos que eran amigos de él y trabajaban con él por qué trabajaban cuestiones de urbanismo y vivienda. El tío estaba perseguidísimo. En realidad era un tío majísimo, sigue siendo muy amigo mío. Yo era la primera vez que veía que a un antropólogo le pidieran 'estúdanos a nosotros'. Me lo han dicho dos veces, la segunda vez también gitanos. Y entonces dije: "Bueno pues no lo sé, porque tengo una beca para Guinea y para lo otro no. Pero claro, esto es una cosa..." Y dije: "Bueno, ¿sabéis qué? Voy a ir; me voy a tomar un respiro, voy a pedir un aplazamiento y voy a ir". Entonces ya fue cuando empecé el trabajo de campo. Fue el primero, fue mucho tiempo y... vamos, me apasionó la historia. Entonces me interesó

verdaderamente. Vi que era muy difícil pero yo tengo amor propio y como me gustaba... Además veía que me entendía bien con los marginales y esto es una cosa bastante difícil. Me lo decían ellos: "Tú en la otra vida has debido ser medio gitana" [Nos reímos].

Y después, muchísimos años más tarde, hace quizá 4 o 5 años, aquí en este despacho vinieron un grupo de gitanos universitarios y gitanos jóvenes de algunas asociaciones y dijeron: "Teresa queremos que nos estudies, pero a nosotros, a los nuevos gitanos" [Se ríe]. Y les dije que no, porque ahora soy incapaz de ponerme a hacer trabajo de campo. No puedo, que yo sé lo que es: es una paliza increíble y no tengo salud. Los veo de vez en cuando, sigo al tanto, sigo viendo a la gente, pero ya no sirvo... O sea que nada romántico el asunto: una chiripa [Reímos].

**P: Es sabido que además de haber ganado prestigio a pulso dentro de la disciplina, has tenido la suerte de gozar de cierta autoridad moral entre la comunidad gitana, que tradicionalmente ha tenido reticencias con el colectivo payo, y al revés. Además, las relaciones de género en las 60 eran muy diferentes a las de ahora -tanto en payos como en gitanos- ¿Cómo una mujer paya que empieza trabajo de campo se gana la confianza de tal comunidad en ese contexto?**

**T. S. R.:** Mira, una etnógrafa es extra-categorial, y lo es en edad y lo es en género. Es cierto que ciertas cosas que son muy exclusivas para hombres es más difícil llegar, pero son muy pocas. Y esas pocas con el tiempo también desaparecen. Nunca creí que me iban a dejar ir a un consejo de ancianos y al final fui, mucho después de haber terminado el trabajo de campo, ahora hará 6 o 7 años. Entonces, eres "extracategorial".

Tienes que situarte ahí y entonces, si te dicen: "Porque tu eres una paya y tal y cual", contestas: "Pues sí soy paya, ¿y qué pasa?". O si te dicen: "Oye, tu eres casi gitana", yo digo: "¡Que voy a ser! ¡Lo que me faltaba...!" O sea, irte situando en las cosas... "Porque tú que eres mujer...", "Sí, pero como vosotras no, mujeres como vosotras no... Y luego yo, particularmente, soy Teresa San Román".

Tienes que irte haciendo un sitio en el cual estés fuera de las categorías, sino estás listo. Y esto es una cosa que los etnógrafos tienen que aprender.

Por otro lado... te rebatiría: no tengo tanto prestigio entre los gitanos. Hay gente

***"Una etnógrafa es extra-categorial y lo es en edad y lo es en género."***



con la que tengo prestigio y hay gente que me tiene una manía espantosa. ¿Que normalmente la cosa está bien con los gitanos? Sí. ¿Por qué? Yo creo que hay varios factores fundamentales. En primer lugar, fue el primer estudio detenido que se hizo con gitanos. Había uno hecho de un chico que se llamaba David Mulcahy.

Había hecho una cosa, pero realmente era la aplicación de una teoría de un norteamericano al trabajo de los gitanos y sólo estuvo aquí algunos meses.

Entonces, no se puede decir que fuera una etnografía fuerte con solo unos meses. Así que mi trabajo les impactó. Curiosamente lo que les impactó más fue la reconstrucción histórica. Y era una injusticia porque había dos personas que habían hecho mucha más historia antes que yo: una era M<sup>a</sup> Helena Sanchez Ortega y el otro es un académico de historia de Andalucía, Antonio Gómez Alfaro. Los dos habían trabajado mucho en historia. Pero bueno, yo supongo que como el libro que había hecho yo era un libro que reflejaba problemas y situaciones actuales, pues ése lo leyeron. Sin embargo los libros sobre documentos del siglo XVI no los leían.

La recapitulación histórica la leyeron y entonces fue aquello de "¡Tenemos historia!" [Reímos].

Ese creo que fue un factor. Por otro lado, el haber estado conviviendo con ellos durante mucho tiempo y el haber compartido muchas cosas. La verdad es que cuando estás mucho tiempo con gente compartes muchas cosas: desde las bodas, los bautizos y los entierros, a ir a limpiar las lápidas antes de Todos los Santos, hasta las peleas, acompañando a un grupo a Andalucía en un coche, etc.... Es decir, acabas

compartiendo mucho. Vives en un barracón y te llaman: "Oye, que se ha puesto mi mujer de parto". Yo tenía un Citroën de aquellos del año catapún, un "Dos caballos", y ahí no había más coche que ése. Otro día era: "Que me duelen unas muelas", "Que el abuelo no sabemos que le pasa"... Así que el hospital me lo conocía de arriba abajo y de abajo arriba por estas razones. De alguna manera esto también ha ayudado a crear relaciones dentro del barrio. Luego, los gitanos tienen familia en muchos sitios y eso me ha dado entrada sobretodo de España y de Francia. Portugal curiosamente mucho menos, pero España y Francia muchísimo y, a veces, fuera. Otra razón sería que los he entendido y que conseguí que me entendieran. Que no fuera simplemente una paya, sino que fuera una paya con nombre y apellidos. Igual que nosotros hablamos de "un gitano" y ¡los gitanos tienen nombre y apellidos! No son todos iguales. Ni siquiera hay bloques donde sean todos iguales: hay individuos concretos que son como son.

Por supuesto, también está la cuestión de la continuidad. Pensad que hace 40 años y sigo yendo a entierros y me siguen llamando para bodas. Yo ya no estoy haciendo trabajo de campo pero es raro que no viaje para cosas de estas unas cuantas veces al año. Hay gente a la que veo y hay gente que es amiga mía, y todo esto es otra cosa completamente distinta.

Por otro lado, yo creo que ha habido una cuestión que ha sido fundamental para el respeto y es que nunca me he puesto a hablar por ellos. Es decir, en cuanto hay una persona que está estudiando un grupo marginado, inmediatamente la radio, la televisión, la prensa, viene y te dice: "Oye, que estamos haciendo un reportaje, que vamos a hacer un coloquio, que vamos a no se qué..." No he ido nunca a nada. No he escrito para un periódico nunca. Nada. Una cosa es mi trabajo como antropóloga: mis libros, si tenía que dar una conferencia la daba... Eso es una cosa.

Y otra cosa son los medios de comunicación públicos. No soy yo quien tiene que hablar en su nombre sino ellos mismos. Y los gitanos saben perfectamente que no lo he hecho nunca, que se los he mandado siempre. Saben perfectamente que he defendido que yo no soy quien para hablar por ellos. Que yo puedo pensar lo que pienso -que a veces pienso mal ¿eh?- y esto ellos también lo saben. Pero piense bien o mal sobre un tema, una cosa es mi trabajo y otra cosa completamente distinta mis opiniones personales. Incluso trabajando en antropología aplicada.

¡Que una cosa es hacer antropología aplicada y otra cosa es convertirte en representante de nadie! Y yo no soy más que representante de mi misma. Y luego los hay que me tienen mucha manía ¿eh? Fundamentalmente gente que ha intentado explotar el ser gitano para vivir

a base de los marginados. Estos no me quieren, ni yo a ellos [Reímos]. Porque esto pasa.

**P: A finales de la década de los 60 se dieron tanto en Estados Unidos como en Europa una serie de movimientos feministas conocidos como la “segunda ola”. Relacionado con la pregunta de antes - es decir, siendo mujer y teniendo en cuenta además tu interés por la marginación social, que después te llevó al estudio de la vejez-, nos preguntábamos por qué no ha sido el género un tema importante en tu obra...**

**T. S. R.:** Porqué yo no creo que las mujeres estemos marginadas, ni me lo he creído nunca. Hay algunas que sí. Y algunos viejos también. Y jóvenes, y niños... Vamos a ver: una persona que tiene contrato de trabajo, que tiene una cuenta corriente, que va a la farmacia y cuida de sus hijos, que tiene carné de identidad, que tiene representación pública, que puede votar... no es un marginado. Ahora bien, somos una sociedad de clases. Y entonces, unos lo tienen peor y otros lo tienen mejor. Y además estamos en una sociedad machista, y los hombres se ponen por encima de las mujeres de toda la vida. Y dentro de eso, somos una sociedad que los ingleses llaman “edadista”, de “ageism”. Es decir, que en un momento determinado lo jóvenes no sirven y en otro momento determinado los que no sirven son los viejos.

Eso no tiene nada que ver con la marginación. Un marginado es una persona que no puede, que no tiene un estatuto cívico normal. Ahora bien, una vez que tienes un estatuto cívico normal, puedes ser un pobre de solemnidad, te puede ir fatal o puedes estar absolutamente supeditada al cabrito de tu marido... y de tu padre y de tu hermano. Pero es que... ¿sabes?: es nuestra sociedad, es nuestro sistema. Y por lo tanto la integración en el sistema supone la desigualdad, porque vivimos en un sistema desigual. El marginado, es el que no está ni siquiera reconocido como persona ahí dentro.

**P: Y te interesaban mucho más los marginados que no las personas que viven en un estado desigual...**

**T. S. R.:** A mí me interesan más. A mí me interesan más los marginados porque es una gente que está constantemente fluctuando entre la integración y la marginación.

Que eso es lo que ha pasado con los gitanos. Hay más de la mitad que están en un nivel de integración bastante bueno, pero cuando yo empecé a trabajar con ellos había dos o tres, pero dos o tres. O sea, ¡increíble!

Entonces, ha habido un momento en que han podido integrarse, en cuanto hay un pico en que se necesita mano de obra. Pero ha habido mucha inmigración y al

haber mucha inmigración se ha parado el proceso. Entonces, ¿que pasará el día, por ejemplo, en el que la construcción quiebre? Pues se va a organizar la de Dios, ¿eh? Porqué van a sobrar tanto gitanos como inmigrantes. ¿Y a quien van a echar primero? Yo me temo que los inmigrantes. ¿O a los gitanos? Pues quizás a los gitanos... Porque en los mercadillos, gitanos que han llevado viviendo toda la vida vendiendo en ese mercadillo, ahora no le dan patente de ventas ¿Y sabes porqué? Porque las ONG’s defienden a los inmigrantes y pasan por completo de los gitanos; consiguen las patentes para los inmigrantes y para los gitanos no hay ni una. Es una izquierda la nuestra muy... [Nos reímos]... muy maja. Esto es un poco difícil. Porque claro, por un lado, la cuestión es quien es proletario y los gitanos no son proletarios, son “lúmpen”.

Eso no quiere decir que no me haya interesado por todo lo que tenía que ver con el feminismo. No quiere decir que mis actitudes personales no tengan que ver con eso. Pero eso es una cosa, y otra cosa interesarme intelectualmente. En primer lugar, me interesa intelectualmente lo que me interesa. Me interesan más todos los procesos de marginación. Ya vemos más gente trabajando sobre mujeres; sobre marginados no hay manera de que trabaje nadie. Pero además, es que yo no creo que estén marginadas. En este sentido, me interesan más los presos por ejemplo, que están en término medio...

**P: Teniendo en cuenta que entraste a trabajar dentro de comunidades marginales y que en el fondo tu posición en ellas era desde una posición de privilegio, nos preguntamos como ha podido afectar eso en tu trabajo y en tu persona. Es decir, ¿cómo lo has vivido? ¿Te generó algún complejo o supuso alguna contradicción?**

**T. S. R.:** No, complejo ninguno. Problemas muchísimos. Mira, en antropología siempre se habla de una cosa que a mí me ha hecho mucha gracia expresarla: “el shock del trabajo de campo”, “el shock cultural”. Tú entras y recibes un shock porque la cultura que te encuentras allí es completamente distinta. Y yo, la verdad, es que no tuve mucho shock porque ya me lo esperaba. Había estudiado suficiente etnografía, suficiente antropología, como para saber más o menos lo que pasaba. El shock fue a la vuelta. Porqué, al volver, decías: “Pero bueno, ¿que ha pasado?” Es cuando te dabas cuenta dónde estabas situada en el mundo y dónde estaban situados ellos. Pero es ahí donde te sitúas tú, no cuando estás haciendo el trabajo de campo. Cuando haces trabajo de campo haces lo que hace todo el mundo: te bebes unas cervezas con todo el mundo, y vas a la vendimia con todo el mundo, y vas a recoger cartón con todo el mundo, y vas a hacer lo que hace todo el mundo y te vas al hospital con la señora... ¿Qué es? Pues es normal: es una vida normal.

Que encima, si te gustan este tipo de problemas, tienes la suerte de poder trabajar por las noches, o contando cosas o haciendo fichas... es pesado, pero es una gozada. Pero luego vuelves a tu casa y entonces, ¿como te encuentras contigo?

Porque no es que ya no pertenezcas a ese mundo, es una tontería: perteneces al mundo que perteneces. Pero te acabas de dar cuenta de como está dividido el mundo y donde te ha tocado a ti vivir. Ahora, ¿complejo porqué? Igual que lo podían tener ellos. Yo he nacido donde he nacido, yo no lo elegí. Y si lo hubiera elegido no hubiera elegido la marginación...



Y una cosa más, no confundas esto con que esto no te genera mayor responsabilidad. Eso es otra cosa. Sí que te sientes muy responsable, en el sentido de que sientes la necesidad de arreglar las cosas.

**P: Sabemos que tu trabajo de campo continuó intermitentemente hasta los años 90, tratando de estudiar los cambios en dicha comunidad a lo largo de los años. En tu libro "La diferencia inquietante" aclaras los procesos de exclusión y cierre, los cuales a finales de los 80 acabaron conduciendo a algunos gitanos a emprender el camino de la droga (venta y consumo) y las devastadoras consecuencias de tal estrategia adaptativa. Nos preguntamos si este tema interfirió en tu trabajo de campo y, en caso afirmativo, de qué modo.**

**T. S. R.:** Una puntualización primero: mi trabajo de campo lo terminé antes. Lo terminé en el 85. En el 85-90 empecé a trabajar con viejos. Ese es otro tema de marginación que me interesa. Y después con senegambianos. Entonces... ¿la pregunta era?

**P:** Sobre la aparición de las drogas en la comunidad...

**T. S. R.:** Lo de las drogas es un lío. En primer lugar, se pasa mal porque te das cuenta de la hipocresía tan bestia que hay en estas cosas. Mira: en los barrios que yo frecuentaba, que eran barrios así... de malvivir -y que sigo frecuentando a veces-, el vendedor de droga es alguno. Hay alguna familia que vende drogas, pero el barrio ya está "clichao". Porque, claro, van cientos a comprar drogas y van a las dos mismas puertas o a las tres mismas puertas de las 170 que hay. Pero como van cientos, pues ya se sabe a que van... Por otra parte, fue

un momento que yo lo vaticiné antes, ya en el 82. Decía: "Como no se haga algo, acaban vendiendo droga". Estaban perdiendo todo el empleo al que estaban accediendo. Se habían creado las plantas de aprovechamiento de residuos, con lo cual, todo el trabajo que generaba la chatarra -el cartón, el trapo, el papel, el cristal...- desapareció. Y la chatarra alimentaba a muchísima gente. Y encima no les contrataron para las plantas: hicieron cursillos a los payos para que distinguieran entre lo que era cobre y lo que era plomo, y lo que era plomo y lo que era metal, cuando cualquier gitano lo llevaba haciendo toda la vida. No contrataron ni a un gitano en las plantas de aprovechamiento. Y entonces se quedaron en un terreno verdaderamente muy difícil. Y luego están las patentes de venta. Los ayuntamientos vieron que era un negocio y empezaron a cobrarlas, que hasta entonces era una actividad que no se cobraba. Se pagaba un dinero para una tienda durante un tiempo limitado, lo cual mucha gente no podía hacerlo, porque no tenían el dinero inicial para pagar. Y después empezó a haber competencia; empezó a haber cierto grado de inmigración en aquella época. Pues claro: no había salidas de ningún tipo. Empleo no había, tampoco para los payos. Es que estaba muy difícil la cosa. Luego, lo

que me fastidiaba era que... Tú ponte en la piel de los traficantes de drogas: ¿a quien le vas a vender? ¿A quién le vas a pedir que te venda unas pastillas o unas papelinas? ¿A una catedrática de antropología social de la Autónoma?, ¿a un banquero?, ¿a un señor que tiene un supermercado? ¿A quien se lo vas a pedir? A quién como no tiene nada lo tiene que arriesgar todo. Razón por la cual siempre son los pobres pringados los que venden la droga, los que la financian, los que la mueven, los que la traen... ¿Quién sufre la droga? Los que la cultivan, que le dan tres perras y los que la venden que le dan otras tres. Y los sinvergüenzas que están en el medio... ¡para que cojan a uno y salga en el periódico...! ¡Nos sabemos todos su nombre! Porque han cogido a uno o a dos. Y otros que debe haber... Pues si a esos los han cogido ya, y sigue habiendo droga, digo yo que habrá más. Entonces tú veías como se enganchaban, como se iba enganchando la gente más jovencita, como enganchaban a los que necesitaban droga y entonces los utilizaban para hacerles traficantes... Yo lo pasé muy mal con ese tema. Luego había cosas que tenían que ver con el propio tráfico.

Evidentemente, sobre el propio tráfico no estoy tan loca como para andar diciendo nada: los de la policía que se espabilen, que es quien tiene que estar detrás.

Eso por una parte. Por otro lado, yo tampoco metía las narices ahí. Yo no sé si eso es hacer mal el trabajo de campo, pero le tengo al pellejo bastante cariño [Reímos]. Hombre, me enteraba de cosas, porque de todas las comidillas que había en el barrio me enteraba... Pero de las cosas que sé, las que he podido decir, sí las he dicho. Me afectó en eso, en otras cosas no.

**P: Otro de los temas fundamentales dentro de tu trabajo ha sido la Antropología aplicada e implicada en el colectivo estudiado. En tu caso, los gitanos españoles y el estudio de las relaciones étnicas que te ha convertido en un referente en este campo. Sabemos que para ti es de vital importancia un conocimiento exhaustivo de la sociedad antes de opinar sobre las acciones a llevar a cabo para solucionar, de una manera eficaz, lo que algunos consideran una situación problemática. Todo esto te ha llevado a plantearte la responsabilidad del antropólogo/a dentro de este campo. ¿Podrías definirnos las principales actitudes y aptitudes que consideras que debería detentar un antropólogo/a que se propone realizar Antropología Aplicada?**

**T. S. R.:** Creo que hay dos que son condiciones necesarias, pero no suficientes. La primera es saber que nunca haremos un trabajo exhaustivo de nada: que siempre voy aprendiendo cosas que no sabía y que muchas de las que estaba convencida, un buen día te enteras que estaban mal. Entonces esta actitud, o se

tiene, o en antropología aplicada es extraordinariamente peligrosa. Con antropología aplicada no puedes andar presumiendo de lo bien que lo haces; tienes que tener un margen muy amplio de dudas de ti misma y saber además que es verdad que nunca lo sabes todo. Las personas van cambiando constantemente. Y cuando te parece que puedes decir: "bueno, ya paro aquí", vas al cabo de dos años y te encuentras que ha cambiado todo. Y te dices, "¡esto es otro sitio distinto!". Ésa es una de las condiciones. La otra, es que tenga un interés social y yo diría que político. Es decir que le interese la gente y que no le guste una sociedad desigual. O al revés, que no le interese la gente y que le guste una sociedad desigual; entonces la aplicación la aplica al revés [Reímos]. Ahora bien, son las dos condiciones necesarias de una manera o de otra, y estas tienen que pedirse. Luego ya, desde el punto de vista concreto del trabajo... ¡Hombre! No vas a poder hacer antropología aplicada en plan de enseñar, o recomendar u organizar cosas cuyos fundamentos de la actividad etnográfica no estén suficientemente claros. Es decir, que no los hayas contrastado ni los hayas puesto a prueba suficientemente bien. Así y todo, es muy recomendable el que la propia antropología aplicada sea siempre un plan con la comunidad, y siempre con profesionales de investigación-acción. De manera que puedas ir transformando las hipótesis, que siempre vayas haciendo ensayos, y que en esos ensayos se implique la gente que se quiera implicar y no otra. Y nunca mentir a nadie. En el trabajo de campo tampoco; esto lo pagas caro.

Ahora, el conocimiento es previo. Lo que no se puede hacer es una antropología aplicada con 6 meses de trabajo de campo y pensar: "como ahora ya me lo se todo, ahora recomiendo que tienen que hacer esto y lo otro y tal y cual". Porque eso es una animalada. Es exactamente igual que si vas al médico, te mira y dice: "Bueno, voy a hacerle una radiografía a ver que tal tiene el hígado". Y te la hace y dice: "Bueno, voy a operarle mañana." ¿A que no te dejas? Pues exactamente por la misma razón. Una vez que se está convencido y que se han hecho todas las

***"Con antropología aplicada no puedes andar presumiendo de lo bien que lo haces; tienes que tener un margen muy amplio de dudas de ti misma y saber además que es verdad que nunca lo sabes todo."***

pruebas, vas y consultas. Es lo que es la investigación-acción en zonas comunitarias.

**P: Se te ve totalmente convencida...**

**T. S. R.:** Sí, a lo mejor me equivoco, pero de momento estoy convencida.



**P: ¿Y cuáles son las principales limitaciones con las que te has encontrado por parte de las administraciones en tu estudio de las relaciones interétnicas?**

**T. S. R.:** La primera de todas fue en un trabajo para un traslado de población en Madrid, para un Plan de Vivienda que estaba elaborando lo que era entonces el Ministerio de la Vivienda. Entonces yo había hecho mucho trabajo de campo ya, había presentado el master en Inglaterra y lo que pedí fue que me dejaran hacer un estudio interdisciplinar previo. Hicimos un estudio de cinco barrios, donde había gitanos con distintas condiciones de vivienda. Las conclusiones de mi tesis, que presenté después, las pusimos a prueba ahí, cosa que me permitió modificarlas y quitarles cosas. Después, para la antropología aplicada sí que hicimos un estudio concreto, más dirigido a lo que era vivienda. Y se vio la diversidad de soluciones. Y no puede haber varias opciones, tienes que elegir una solución sólo. Se planteaban dos problemas principales: una era la solución única, para gente que vivía de formas muy distintas. Esto siempre es un problema. Y la otra tenía que ver fundamentalmente con que se daba por supuesto que si se edificaba allí bloques nuevos, a lo gitanos los iban a trasladar a otro lado. Es decir, no les iban a dar vivienda allí, cuando eran los pobladores más antiguos de la zona. A ellos no lo defendía ni la derecha ni la izquierda. Hay una cosa que cuento siempre, que fue una reunión que tuvimos una cuanta gente, con gente de sindicatos -de comisiones, de UGT, y otra gente- y alguna de partidos políticos -partidos de izquierda-. Era una de estas reuniones que se hacía para tener una postura común.

Y todo el mundo estaba de acuerdo en que gitanos allí... [*hace el gesto de que se fueran*]. Y entonces yo pregunté: "¿Por qué?". Y primero la respuesta era: "¡No! ¡Porque nosotros llevamos mucho más tiempo!". Y yo dije: "En absoluto. Vosotros sois muchos más recientes que ellos." También se dijo: "¡No! ¡Porque nosotros somos españoles!". A lo que contesté: "Lo siento mucho pero ellos también" Y luego: "Es que ellos son gitanos"... "Y tu de Guadalajara, ¿qué tiene que ver una cosa con la otra?". Entonces hubo uno, -que después fue un político bastante famoso- que dijo: "No, porque no han participado en la lucha".

**P: ¿En la lucha?**

**T. S. R.:** En la lucha del franquismo. Entonces yo dije: "Eso es verdad... Oye, ¿y tu madre ha participado en la lucha?". Y él se puso rojo, rojo, rojo: "¡No me menciones a mi madre!"... "¡No te estoy mencionando a tu madre! Te estoy preguntando si tu madre ha participado en la lucha. Porque si no ha participado en la lucha, no puede ir a vivir allí. Y si va tu madre, van los gitanos". Te lo he puesto como ejemplo, porque ha habido cosas... Y eso es antropología aplicada. No dar unas recomendaciones,

porque se las das a un señor y el señor hace lo que le da la gana.

**P: Pasando al tema de la docencia... En la actualidad eres Catedrática de Antropología de la Universidad Autónoma de Barcelona, donde has impartido docencia desde principios de los años 80. ¿Qué fue lo que te llevó a dedicarte a la docencia?**

**T. S. R.:** Vamos por partes. Yo no saqué la cátedra aquí. Sí que trabajé aquí, antes de sacar la cátedra. Pero yo saqué la cátedra en la Universidad de Barcelona. Lo que pasa es que al año siguiente salió una cátedra aquí, cuando Ramón Valdés era Director del Departamento. Y entonces, al año siguiente me presenté a la de aquí. O sea que soy de rebote, aquí.

¿Por qué me dediqué a la docencia? Al principio no quería, porque no veía que tuviera tiempo para preparar clases y darlas. Estaba completamente metida en todo lo que era trabajo de campo y de investigación. Y yo sabía que como me metiera en la universidad tendría demasiado trabajo y no lo iba a poder hacer como quería hacerlo. Entonces tardé bastantes años en entrar en la universidad. De hecho, empecé a trabajar en investigación en el 67 y debí de entrar en la universidad en el curso 72-73. O sea que tardé bastante. Lo que pasa es que, claro, de todos los trabajos posibles, el que más te permite trabajar en investigación y estar al día, es éste. Así que empecé a dar clase y me encantó. Había dado algunas conferencias, había hecho algún curso y ya sabía que me gustaba. Pero hasta que no cogí un curso desde el principio hasta el final... Además, el primero fue *Introducción a la Antropología*, que siempre me ha gustado darlo. Y lo di muchísimos años, hasta que ya me puse mal del oído y ya no podía. Pero bueno, yo he llegado a dar aquí un curso de *Introducción a 250 estudiantes*, que es horroroso: eran 250 contra 1! Pero me gusta mucho dar clases y todo lo que tiene que ver. Por eso me gusta mucho *Prácticas de Campo I*. Me gusta mucho el trabajo de campo y me gusta mucho ver cómo las personas van haciendo su circuito de transformación personal, como se van conociendo como investigadores.... Todo eso es fabuloso. Y a veces descubres los problemas de las personas. Incluso una vez le descubrí a uno la miopía. Esto es muy gracioso... [*Ante las caras de incredulidad de los entrevistadores Teresa continúa con la anécdota*]

¡Sí! Porque resulta que era una chica que escribía sólo lo que oía. Esto le pasa a mucha gente. Y esto es común en la gente cuando no está preparada: unos escriben lo que ven y otros lo que oyen. La gente no somos conscientes de que unos oímos y otros vemos... pero que no somos todos iguales en este sentido.

A esa chica le dije: "Tienes que hacer un esfuerzo, no sólo por oír sino también por ver". Normalmente cuando le dices eso a un estudiante es excepcional realmente que no cambie, porque en cuanto se da cuenta cambia el 'chip'. Eso, a no ser que sea 'un cara', que no cambia; a éstos que le vas a decir... Sino, es una cosa rara. En cambio, con esta chica -que además tenía muchísimo interés-, no había forma. Y de repente se me ocurrió. Le dije: "¿Y tú ves bien?". Me contestó: "Yo creo que sí ¿porqué?" "Porque a lo mejor no ves bien y entonces procuras compensar". Y me dijo: "Qué cosa más rara. Bueno, no sé...". Al cabo de algún tiempo me vino a ver y me dijo: "Tenías razón, no veía nada bien" [Más risas] Es curioso. Pura chiripa también. Pero bueno, lo pongo como ejemplo. Pero a veces son cosas que tienen que ver con la timidez, por el tipo de relaciones: chicas que no hablan nada más que con chicas, o chicos que no hablan más que con chicos, o al revés. También hay personas que sólo son capaces de relacionarse con gente de su edad. Y entonces se va viendo como evolucionan. Bueno, todo este tipo de trabajo a mí me gusta muchísimo. Encuentro que esta asignatura es fundamental para el desarrollo de los antropólogos. Y luego dar las clases pues me gusta. Pero ahora no: me es muy difícil, con lo de los oídos no puedo. Pero descubrí que me encantaba dar clases a los alumnos.

**P: En estos momentos, tanto en tu caso como en el de otras personas de dentro del departamento -consideradas como mitos-, están ya jubiladas a punto de hacerlo. ¿Qué opinas del relevo generacional que se está constituyendo en el departamento?**

**T. S. R.:** Vamos a ver... [Piensa en silencio durante unos 5 segundos] Conozco muy pocos mitos [echa una gran carcajada, acompañada de nuestras risas] y desde luego yo no soy uno. Somos viejos. Es muy amable lo del mito, pero por viejos nos pega más lo de 'Jurassic Park'. [Sigue riendo para poner de repente un semblante serio] Vamos a ver, ¿qué pienso del relevo intergeneracional? En general, del relevo intergeneracional lo que pienso es que no es nada más que una consecuencia de la edad de jubilación y de la falta de trabajo. Eso condiciona el relevo intergeneracional. Ni acceden los mejores, porque muchos necesitan trabajo y se meten donde sea; ni se van los que se tenían que ir, porque no les dejan volver a trabajar en nada.

El otro día me encontré -es muy gracioso-, un señor mayor, un viejo, que lo había visto en la televisión. Decía que los viejos pasábamos a ser, de lo que fuéramos, de profesionales de lo nuestro, a corredores de bolsa. Claro, le preguntaron: "¿Cómo corredores de bolsa?". Y me dice: "Sí, porque es: coge la bolsa y vete a por las gaseosas" [nos reímos todos a carcajadas] Claro que, a según que trabajos te hayas dedicado, estás deseando

dejarlo. Pero otros no quieren marcharse. Y que conste que yo tengo ganas de jubilarme, pero mis motivos van por otro lado. Entonces, ¿qué es lo que ocurre? ¿Qué hay que dar entrada a gente nueva? Pues claro. ¿Y que los que están ya 'pochos' tienen que irse? Pues también. ¿Tienen que irse todos los que están 'pochos'? Sí. ¿Y los que mantienen la cabeza en su sitio? Si la mantienen bien, ¿por qué tienen que irse? Algunos dirán: "Hombre, es que sino no pueden entrar otros". Pero, ¿cómo que no pueden entrar, si hay una falta de profesores brutal? A esto podrían responder: "No, es que no hay empleo". Bueno, entonces el problema está en el empleo. Los problemas los hay que juzgar.

El problema está en la formación, los japoneses lo saben muy bien. El modelo japonés tiene un sistema de reciclaje que empieza el día que entras en una empresa -o en la administración-, y termina el día que te vas. La gente está constantemente renovándose, ¡constantemente! Normalmente, los que quieren seguir haciendo el trabajo que hacían antes, lo hacen por libre porque les pagan el doble. Unen el conocimiento a la experiencia. Y claro, pues hay gente. Ahora, aquí también hay la gente que se está agarrando y que dice: "Yo tengo que saber no sé qué". Me parece lamentable. También me parece lamentable el jovencito que viene de joven león pegando empujones. Hay todo tipo de personas.

Pero a mí me parece que hay un problema estructural a parte del problema personal. Y estoy de acuerdo con que tiene que entrar más gente. No sé si joven - ¡desde luego más joven que yo!-. A mí me da igual que tengan cuarenta años, el caso es que esté preparada. Es necesario que tenga tiempo suficiente por delante, como para estar en la universidad un tiempo que sea rentable para los estudiantes y para la investigación. Que tenga que ser joven... Pues no, no tiene porqué ser joven. Depende. Si sabe muchísimo, pues sí. También es verdad que las actitudes personales están provocadas por una situación estructural: uno no encuentra trabajo y va pegando clavazos. Y al otro le mandan a por la gaseosa por las mañanas y va agarrándose al último filón que le queda... Eso es lo que pienso del relevo generacional.

**P: ¿Cómo valoras tu experiencia como docente? ¿En qué sentido crees que te ha ayudado como persona?**

**T. S. R.:** Extraordinariamente. No me ha ayudado a vencer la timidez. Y no os lo creeréis. Hablar con vosotros así no me da ninguna timidez. Pero si me decís que tengo que dar una clase de *Introducción* a un primer curso pasado mañana, es exactamente igual que si me decís que tengo que dar una conferencia en las Naciones Unidas.

Me lo preparo igual y tengo el mismo miedo. Me cuesta mucho trabajo enfrentarme con un grupo nuevo para

dar una clase o para dar una conferencia. Hombre, se ha limado, ya no sudo tanto... [Reímos], pero me siguen imponiendo bastante. Me ha ayudado a vencer cosas en este sentido. Pero después, desde el punto de vista personal, te ayuda el tener que explicar cosas -que no es exactamente enseñar-, y el tener que verte forzada a interesar: o aprendes tú y te interesas tú, o ni transmites ni interesas. Y entonces ¿a qué te ayuda? Pues te ayuda a convertirte en antropólogo. Porque constantemente es un estímulo. Dices: "Bueno, yo no puedo hacer esta clase, tengo que cambiar esto, esto no puede ser..." Entonces piensas: "¿Qué ha salido nuevo?, ¿qué libro? ¡Pero sí esto es muy interesante! Pues podría hacer una crítica respecto a lo otro..."

Por otro lado, se aprende mucho con las cuestiones que te pueden plantear los estudiantes en trabajos, sobretodo de doctorado. También te enseñan desde el punto de vista del crecimiento personal. Pero yo creo que también tiene un valor muy fuerte desde el punto de vista del crecimiento intelectual, pues te espabila el interés porque tienes que interesar. Y te espabila porque



tienes que motivar, preparar cosas y no estar dormida dando lo mismo un año que el otro.

**P: Pasemos a hablar sobre el estado de la antropología. El 19 de Junio de 1999 se realizó la Declaración de Bolonia -suscrita por 30 estados europeos- con la que se sentaban las bases para la construcción de un "Espacio Europeo de Educación Superior". ¿Cómo crees que ha afectado y esta afectando esta declaración – y el proceso que conlleva-, a la Antropología en Europa? Y luego también, ¿en qué lugar se encuentra y puede quedar la Antropología española tras este proceso?**

**T. S. R.:** ¿Cómo está afectando en Europa? Pues depende del país. A mí me parece que, por ejemplo, en Inglaterra va a tener muy poco impacto porque trabajan ya de una forma muy parecida a como se trabaja en 'Bolonia'. En Francia sí que tienen que cambiar muchas cosas. O sea, depende del país que está implicando, habrá más reconversión que en otros. Ahora bien ¿cómo creo que está afectando en España?

No tengo ni idea. Yo veo que la gente, por lo general, no tiene idea tampoco. Cuando yo leo cosas de Bolonia en los carteles colgados por la universidad pienso: "Este tío no sabe de qué va lo de Bolonia". Creo que saben que están en contra de lo de Bolonia, pero que no saben porqué. Y a veces veo a políticos defender Bolonia y me pasa lo mismo, digo: "Pero tío, si no sabes de qué estás hablando. Y se te nota muchísimo". Hay un problema y es que no se sabe que es Bolonia.

A mí hay una cosa de Bolonia que me gusta mucho. En España damos demasiadas clases y así la gente no se forma bien. Yo me acuerdo el choque que tuve después de hacer la licenciatura en España cuando llegué a Inglaterra, que tenía sólo dos clases a la semana. Y tenía que leer aproximadamente un par de libros o tres, más tres o cuatro artículos, para finalmente presentar un ensayo. Y ese ensayo lo llevabas escrito y lo presentabas en un seminario que se hacía. Nunca sabías si te iba a tocar exponerlo a ti o no; lo cual quería decir que lo tenías que llevar tal y como creías que tenía que ir. Y cuando te tocaba exponer el tuyo, después todos los demás se echaban encima opinando. Porque claro, cada uno había hecho el suyo. Bolonia se acerca más a esto.

En este sentido yo estoy de acuerdo con Bolonia. Hablamos demasiado y así no se ayuda a la gente. Hay que dar instrumentos a la gente para que pueda pensar. ¿Sobre las críticas respecto al coste? Si comparamos con el coste actual en la universidad aquí, yo me temo que ciertos costes van a aumentar. Más por la vía de la gente que va a querer hacer postgrados propios que son muy caros. Y entonces ahí sí que se discrimina mucho entre los que tienen dinero y los que no lo tienen.

En este sentido, evidentemente lo peor es que la sociedad sea tan desigual como es, pero una vez que lo es... A menos que haya un buen sistema de becas que no dificulte el acceso a los que valgan, quieran y se esfuercen. En Inglaterra, que es lo que conozco mejor, también hay desigualdad pero tienen una gran cantidad de becas. Yo tenía muchos compañeros con beca. Es verdad que eran los mejores de los que habían pedido becas. Y que estaban junto con otros que eran mediocres que no necesitaban becas. Pero claro, los que verdaderamente tenían una vocación para eso, les interesaba y tenían capacidad, tenían una beca. Y eso aquí no pasa, pues hay un sistema de becas que lo dificulta. Sacarse una carrera aquí no creo que vaya a costar mucho más. Tampoco sé yo mucho como se maneja esto en la Autónoma, si quieres que te diga la verdad.

Igual que las becas Erasmus. Estas becas es una de las cosas que más discrimina económicamente. Porque claro, todo el mundo tiene acceso a la beca ¡pero sólo para la matrícula! Pero, ¿quién tiene un millón de pesetas para pagarle 'al nene' el tiempo que tiene que estar allí? Entonces me pregunto: ¿qué tipo de intercambio se está haciendo en Europa? ¿Entre quien? Y eso no es Bolonia. Pero curiosamente, por eso aquí no ha protestado nadie. Eso me hace pensar que las protestas no están muy bien enteradas...

Por otro lado, evidentemente, está bien que el mismo título esté en un sitio que en otro. La gente sufría mucho: marchaba de aquí porque quería hacer un doctorado fuera y luego al volver no tenía reconocimiento de título. Esto era desastroso. Hay gente que viene aquí y tampoco se les reconocía. Ahora, lo que es el título, a veces se convalida y a veces no. Pero como el estudiante llegue con tres cursos hechos y no tenga el título todavía, si la frasecita no es la misma que pone aquí, pues no la convalidan. O sea, es un desastre. En cambio con Bolonia sí que va a haber una cierta homogeneización. En esto favorecerá. En otras cosas no lo sé, probablemente no. Sobretudo, creo que lo mejor es que hablemos menos los profesores.

**P: ¿Cuáles serían tus palabras de aliento hacia aquellos estudiantes de Antropología que la consideran como una carrera que no tiene apenas salida profesional?**

**T. S. R.:** Tiene un montón de salidas. Sólo se necesitan dos cosas: trabajar bien y demostrar que se pueden hacer muchas cosas. Con esas dos cosas, sí hay trabajo. En este momento, en el programa que tenemos del Departamento de Salud hay un montón de gente trabajando. Muchos profesores y gente que está haciendo el doctorado, a la vez están participando. La gente se está dando a conocer.

Cualquiera más o menos listo, que vea un tipo de problema, lo estudie y vea que efectivamente se podría intentar arreglar de una forma u otra, teniendo un programa sale adelante. Con las ONG's es más difícil porque como funcionan más con la ideología que con lo otro... Para esto, aunque parezca que no, es mejor trabajar con la administración, pues quieren quitarse el problema de en medio. Con el político es distinto, pues quiere cumplir el programa. Pero el funcionario, que ahí ve un problema que no sabe cómo resolver, mientras van pasando políticos de distinto signo, pues si tiene la cabeza en su sitio te da trabajo. Muchos no la tienen, pero muchos sí.

Sí que hay trabajo para antropólogos. Lo que no hay es trabajo para chapuzas. Y hay muchísimo chapuza que haciendo unas encuestitas, unas entrevistas y tal, que en tres meses pone un trabajo sobre la mesa.

**P: Pues entramos ya en...**

**T. S. R.:** Perdón, una cosa más. Que uno no se dedique a la antropología si no tiene pasión por el conocimiento y por la humanidad. Es más rentable dedicarse a la Bolsa, que es a lo que yo me hubiera dedicado si no hubiera sido por esto de la antropología.

En la Bolsa no estamos los catedráticos de universidades, en la Bolsa están los más listos.

***“La antropología tiene un montón de salidas. Sólo se necesitan dos cosas: trabajar bien y demostrar que se pueden hacer muchas cosas. Con esas dos cosas, sí hay trabajo.”***

**P: ¿Nos gustaría saber si, para ti, existe un perfil ideal de profesional de la antropología y si crees que es posible esa idealidad?**

**T. S. R.:** Como decía antes, el ideal es que sea una persona con pasión por el conocimiento, con pasión por la humanidad, con buenos conocimientos, que sea una persona formada y que le guste y sepa hacer investigación. Y que la haga: que las dos condiciones no siempre van unidas. Hay muchos que la hacen y no saben, y hay muchos que sabrían pero no la hacen. Ahí hay siempre desfases ¿no? Esto es lo que es fundamental. Después, ser profesional de la antropología creo que consiste fundamentalmente en muy pocas cosas: saber decir que no a una propuesta -esto es muy importante-; saber convencer que una propuesta se puede cambiar para que sea mejor; saber movilizar a la gente en función de la propuesta y saber trabajar con los

que lo van a hacer. Después de eso ya puedes recomendar lo que quieras con ellos, pero esas cosas son las fundamentales. Bajo mi punto de vista, claro.

**P: Si te parece bien, entramos en un terreno más personal. Tras tantos años de compromiso social y de tanto trabajo ¿cómo te planteas tu jubilación?**

**T. S. R.:** Yo lo que quisiera es haberme jubilado ya. Os lo voy a decir con toda sinceridad. Tengo dos hijas, que son adoptadas. Como las adopté muy vieja (vamos, muy mayor) ahora resulta que tengo dos hijas que están haciendo la carrera. Y así es difícilísimo jubilarse. O sea, que hasta que no acaben y encuentren trabajo no me puedo jubilar [Reímos] ¡Pero tengo unas ganas locas! Bueno, ¡espero que no me manden con la gaseosa, aunque algo me tocará...! [Más risas] Sí, seguro. Ahora ya les voy diciendo: "Oye, si tienes un niño, tuyo y a la guardería. A mí no me compliques la existencia..." [Reímos de nuevo]. Sino, no podré hacer nada. Hay muchas cosas que tengo atrasadas. Y tengo ganas de leer. Hay gente que me escribe diciendo: "A ver si te puedes leer esto". Y lo haces con gusto pero otras veces tienes que decir que no. Por lo tanto, hay muchas cosas que podría hacer y que en este momento no puedo y no las hago. Y luego, me encanta leer literatura, pero no puedo porque ahora tengo poco tiempo. En vacaciones de vez en cuando tengo un hueco, pero incluso entonces es muy difícil. Tener tiempo para leer es fundamental. No tengo ningún inconveniente en jubilarme. Es más, lo estoy deseando porque además no me encuentro bien y entonces me está costando trabajo. Este año me han tenido que sustituir y esto me fastidia. A ver si el año que viene lo puedo hacer todo bien. Menos mal que pude dar el doctorado, pero lo otro no pude hacerlo.

Tampoco me gusta a mí estar en esta situación, pero la verdad es muy difícil. Con este plan nuevo de jubilación te bajan poco el sueldo pero... son dos hijas estudiando. Y además, una termina este año y quiere hacer uno de estos diplomas nuevos de la Autónoma. El año pasado estuvo de Erasmus y la otra quiere hacer un Erasmus el año que viene y quiere hacer una especialidad en no sé qué de geografía... Claro, la cosa no va de tener una vida normal. La cosa va de que si tienes que terminar de ayudar, hay que terminar de ayudar. Por que yo supongo que por parte del Departamento ya saben que, aunque me jubile, estoy aquí al lado. Tampoco perderían tanto. Bueno, mucho menos que antes. Y alguno me querrá quitar de en medio. O sea que... [Se ríe] Hace bien. Me refiero al que me quiere quitar de en medio.

**P: Si por gracia divina te fuera concedida otra vida más, ¿a qué la dedicarías?**

**T. S. R.:** A estudiar, a leerme las cosas que me manda otra gente por que quiere que me las lea. Fundamentalmente a leer. A escuchar música, que me gusta mucho. Porque he encontrado un sistema de cascos complicadísimo pero que puedo volver a escuchar, por lo menos cierta música. A ir al campo, que me gusta muchísimo también... Lo demás normal, como todo el mundo: ir al cine; ir a las discotecas -que también va todo el mundo. Yo ya no voy... [Se ríe]. Son cosas, todas ellas, que me apetece.

Luego supongo que trabajaría en algo. Hay muchas cosas de asociaciones de gitanos, de cosas de la tercera edad que me interesan. Pero muy especialmente me atrae lo que tiene que ver con marginación y pobreza.

**P: Entonces, ¿la volverías a dedicar a la antropología?**

**T. S. R.:** Sí. Sí.

**P: Aunque tuvieras la vida económicamente resuelta...**

**T. S. R.:** Sí, sí, porque me gusta. Sino estaría lista: con la cantidad de años que tengo, si no me gustara...

**P: Imaginamos que durante el tiempo que realizaste tu trabajo de campo se dieron situaciones de todo tipo: momentos en los que pudiste sentir miedo, momentos de gran euforia, momentos en los que te sentiste especialmente valorada o al contrario. Quizás incluso momentos en los que pensaste abandonar el campo. ¿Cuáles destacarías?**

**T. S. R.:** ¿Los peores momentos?

**P: O mejores... los picos, anécdotas... Picos de lo que sea...**

**T. S. R.:** Picos para arriba o para abajo... Vamos a ver. Un pico para arriba fue en el año noventa y cinco, creo, por que hubo brotes de racismo y hubo unas declaraciones muy racistas. Entonces fue como si me pusieran una inyección de adrenalina y empecé a trabajar otra vez como una loca, con marginados, con gitanos y demás.

Entonces fue un momento muy eufórico. Hubo un momento en que pensé en dejar la antropología, pero no por dejar la antropología sino por dejar la universidad. Hubo un momento en que pensé: "mira, me pongo a trabajar en una librería o dónde sea". Fue el momento de la implantación de la antropología en la universidad en España. Tanto Aurora González como yo estuvimos unos años de gestión, de entrevistas: que si en Madrid, en la Generalitat, en la Universidad... Era un trabajo

constante. Y además eran peleas, eran luchas. Y a mi esto no me gusta. No soy una persona que me guste eso. Si lo tengo que hacer lo hago. Tampoco me salía muy mal, pero no me gusta. Entonces llegó un momento en que dije: "Bueno, vamos a ver: si la universidad va a ser esto... yo *plego*, por que no estoy dispuesta a seguir por aquí". Pero luego nos lo aprobaron todo y ya me puse muy contenta, e hice el pico para arriba. Y ya seguí de una manera bastante decisiva.

En cualquier caso, si quieres que te diga la verdad, a parte de ese momento, creo que el dejar la universidad no me lo he planteado nunca. Tener picos muy altos, de entusiasmo, pues tampoco. A veces estaba en un premio de una cosa donde te ponían una cruz de no se qué... Pues eso es una satisfacción, te llena el ego a mil.

Pero a parte de llenarte el ego, no hace mucho más. Esto es la pura verdad. Te llena el ego, te lo pasas bien, todo el mundo te felicita y es encantador. Que te felicite todo el mundo es una de las cosas más agradables del mundo. Entonces te lo pasa muy bien. Pero una vez que ha pasado el momento, el trabajo era el mismo que habías hecho antes; encuentras los mismos defectos que le habías visto antes.

Y luego la gente procura olvidar que te han dado un premio. Y entonces en un momento, ni vuelves ha hablar de ello ni te vuelve ha hablar nadie. Suele ser así.

### **P: ¿Y momentos emocionantes en el trabajo de campo?**

**T. S. R.:** Alto un momento, eso no te puedo contar cuántos porque son demasiados...

### **P: Y alguno en especial que tengas muy marcado, que digas: "aquello fue..."**

**T. S. R.:** Mira, muy marcado, muy marcado, tengo varios. Uno es el de una pelea en un barrio, donde a parte de pasar miedo por los demás, también tuve un poco de miedo por mí, por que la cosa fue muy seria. Ése día tuve miedo. Tuve miedo otro día. El asunto si quieres será más trivial, pero también lo tuve. Porque hubo un gitano que... bueno, era un gitano muy señorito, de una asociación.

Y estábamos hablando en una ONG. Iban a hacer algo y querían que yo hiciera una parte del trabajo. Ese hombre me dijo: "Pero una vez que hayas terminado el trabajo, el trabajo es nuestro. Y tú te pasas una esponja por la cabeza porque esto lo compramos nosotros". Y yo le dije: "A mi no me pasa una esponja en la cabeza ni mi madre". Y me contesta: "Se van a poner en frente tuyo todos los gitanos por primera vez...". Y le digo: "Me da igual". Tuvimos una bronca tan desagradable,

que no te puedes hacer ni la menor idea. Le dije: "Me da igual, a mi no me compra, ni me pasa una esponja por la cabeza ni mi madre. Y se acabó. Si nos les gusta lo que yo hago que me lo digan. Y contestaré si puedo. Y sino, pues rectifico, sea lo que sea. Pero, ¿qué es eso de que me pase una esponja por la cabeza, que me compre y me pague...?!". Entonces, ese día tuve un día malo. Era un tío muy especial ¿eh?, porque esto normalmente la gente no lo dice. Pero tuve miedo porque claro, había gente de su familia y entonces se organizó una... Fue muy violento.

Recuerdo un momento de una enorme alegría. Y muy divertido porque se pasó el susto... Se había perdido un señor del barrio. Era alcohólico y se perdió. Llevaba dos días sin volver y su mujer estaba, la pobre, desesperada. Decía: "Ya debe estar tirado por ahí, a lo mejor le ha dado un infarto, no se qué...". Entonces, por la noche me vino a buscar y junto con Carmen Garriga – la socióloga que también trabajaba con gitanos-, fuimos las dos con el "Dos caballos", con esta mujer, por todas partes, buscando por las cunetas, con los faros del coche, hasta las tantas. A las tantas de la madrugada dice: "Tendré que poner una denuncia". Yo le dije: "Sí, lo tienen que buscar ellos, porque nosotras no lo encontramos". Fuimos a la comisaría. En la comisaría se querían quedar con ella porque no tenía carné de identidad. Nos tuvimos que pelear con la policía para que la dejara marcharse. Bueno, fue una cosa desagradabilísima. Y al cabo de un par de días este señor aparece en taxi...

### **P: ¿Y tan tranquilo?**

**T. S. R.:** ¡'Peinao'! [*Reímos*] ¡Y 'afeitao'! Con una sonrisa de oreja a oreja. Y no estaba nada borracho. Aparece en un taxi y paga al taxista. Todo el mundo emocionado, llorando. Algunos que dicen: "Espera que vamos a por una caja de cervezas". Otros: "Niño, vete a buscar cervezas por todas las casas". (...) "Vete a por una cerveza, que ha venido el tío que no se qué...". Se organizó allí una juega '*cervezística*'... Hicieron un fuego y todo. Bueno, muy bonito. Entonces, cuando estábamos todos allí, su mujer dice: "Bueno, ahora cuéntenos lo que ha pasado". La gente: "Sí, que estamos deseando saber lo que a pasado". Nos dijo: "Pues que me detuvieron." Era un alcohólico y pedía en la puerta del metro. Así que dice: "Y me detuvieron por robar". Él no robaba pero es que tampoco podía, no tenía ni idea de cómo robar. "¿A ti te han detenido por robar?", "¡A mi! ¡Que tengo callos en las manos de pedir!" [*Reímos todos*]. Y la carcajada y la juega de todo el mundo...

Fue unos de los momentos que recuerdo como más luminosos y más felices. Hay muchas cosas, cosas muy bonitas... Ver a gente que te viene aquí en la

universidad y que te dice: "Yo soy alumno tuyo" y le dices "Ya lo se". Y te dice: "Soy gitano, pero no lo digas". Otro que te dice: "Dilo si quieres, por que lo sabe todo el mundo". Otros: "No lo digas por que ya sabes que hay mucho prejuicio". Esto me ha pasado. Y son momentos también muy bonitos cuando te pasa eso. No sé, hay muchos...

**P: Acabamos ya. Muchas veces que alguien hace referencia a tu persona dice que eres una persona muy enérgica. Además, por lo que hemos oído -y hemos visto-, siempre regalas una gran sonrisa a todo el que te encuentras. En la época en la que vivimos, cuando encontramos alguien así resulta hasta extraño. Pareces feliz. ¿Tienes alguna fórmula particular que pueda aplicarla cualquier otro?**

**T.S.R.:** Creo que no. Yo creo que no hay ninguna formula especial para eso. Me imagino que el haber nacido en la posguerra, en una casa dónde todo el mundo tenía mucho sentido del humor... Debe ser la base de ambas cosas. Pero no hay una fórmula.

**P: Difícil también, tener sentido del humor en una situación así... ¿no?**

**T.S.R.:** Por eso. No sé, a lo mejor... Mi tía, por ejemplo, que era la que hacía la comida, llegaba un día y decía: "Bueno, hoy tenemos para cenar una naranja colectiva" [Reímos] Y es que había una naranja para todo el mundo. Entonces, claro, te lo tomabas de otra manera. Había quienes lloraban: "Mis hijos, pobrecitos míos, los niños..." Si vas así ya vas mal, porque entonces estás con una angustia horrorosa.

Tal y como lo presentaba mi tía, te decían eso y te acostabas con hambre, pero te habías reído un rato. Es muy distinto. O el descubrir a mi madre con la hucha quitándome las monedas de 5 céntimos con un cuchillo; y estar mi primo y yo vigilando detrás. Yo poniéndome furiosa: "Se lo voy a decir...". Y mi primo riéndose:

"Estate quieta que luego te lo explico". Porque era mayor que yo. Y entonces venía mi madre: "Hija de mi vida, como piensas que te los voy a quitar, si es para que comas". ¡Pero me lo decía riendo! Seguía: "No te preocupes, que cuando tenga dinero...". Había parte de cachondeo en mi casa. La gente tenía sentido del humor. Y eso me ha ayudado mucho. Y ahora, de mayor, me está ayudando mucho...

**P: Ya es una fórmula...**

**T.S.R.:** Mira, el poderte reír, especialmente de ti, ayuda a vivir una barbaridad. Ayuda mucho... Reírte un poquito de tus propias desgracias es buenísimo. Mira, cuando me da un pinzamiento de espalda, que me cuesta mucho andar, siempre digo: "Lo que me faltaba... ¡Lo que más me molesta es andar como Fraga!" [Más risas] Y me ayuda una barbaridad. Me ayuda muchísimo, porque entonces ya no hay un dramatismo. Te duele igual, pero el dramatismo lo has quitado...

**P: Desde luego... Muchas gracias.**

Bellaterra, noviembre de 2007

***"El poderte reír,  
especialmente de ti,  
ayuda a vivir una  
barbaridad."***

**perifèria**  
Número 7, Diciembre 2007  
www.periferia.name

# Artículo

El desarrollo de la conciencia política  
de los gitanos



# El desarrollo de la conciencia política de los gitanos<sup>1</sup>

Teresa San Román

Por 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 real 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. Otros factores contribuyeron a la formación de esas familias (que dicen los gitanos), como la propia amplitud del grupo, al que dota de fuerza física para imponerse, o la riqueza o la buena posición para proporcionar recursos de diversa índole, lo que, cuando existe, aglutina más familias y clientes, sobre todo entre otros parientes que pasan a consolidar y a aumentar el poder, no ya necesariamente la autoridad, de uno o varios hombres que encabezan el grupo.

Así pues, pueden ser verdaderos *tíos*, ancianos con autoridad, o pueden tener un poder de más dudosa procedencia. El papel de autoridad que juega un *tío*, 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, pero cada cual manda en quien tienen derecho a mandar o en quien tiene poder para atraer y, a veces, supeditar.

## LOS LÍDERES

Desconozco si en algún momento anterior de la historia de los gitanos habrá habido un desarrollo de la transversalidad en el poder político, de esfuerzos por conseguir un nivel más amplio de aglutinamiento que pudiera conducir a la creación de vínculos políticos por encima de la "familia", del "patrigrupo", como creo que habría que llamarlo. Sí he podido conocer su desarrollo incipiente durante los años tardíos del franquismo y los atisbos, muy débiles, anteriores, por relatos e informaciones que se remontan a los años 30. Por primera vez, por lo que sabemos, existe ese otro nivel de poder político que, como cabría esperar, se erige en interlocutor fáctico de las autoridades locales, con mayor o menor nivel de legitimidad. Son nuevas formas de poder político interno, más inclusivo, unas formas que antes he llamado de *poder transversal* a los grupos de parientes. En algunos casos se trata ya solamente de un *tío* que gobierna los destinos de un vecindario ocupado por familias que, de una u otra forma, se vinculan con él por parentesco y que suele ser algo así como el principal de entre los *tíos*; pienso que existen vestigios de esta figura, a la que antes aludía, a lo largo de toda la historia. Pero el caso es que aparecen también multitud de "alcaldes", "presidentes" y "patriarcas" de barrio y poblados gitanos ocupados por diferentes comunidades locales de parientes. Esto sí parece ser algo nuevo. En algunos casos se trataba de un *hombre de respeto*, de una u otra forma, que logra el consenso para representar a las demás *familias* ante las autoridades payas. En otros casos, sin embargo, se trata pura y llanamente de caciques locales. El origen del caciquismo entre los

1. Ponencia en el Curso *Integración y Exclusión social de minorías: el pueblo gitano*, organizadas por la Universidad Internacional Menéndez Pelayo y que se celebraron en octubre de 1998 en Valencia. Revisado en el año 2008.

gitanos hay que buscarlo sobre todo, aunque no sólo, en los procesos de concentración forzosa de gitanos en espacios urbanos compactos, que practicaron las administraciones de forma autoritaria, irresponsable y, a veces, brutal, en los años 60 y, por desgracia, después. Diferentes familias se vieron obligadas a competir y a una convivencia absolutamente a contrapelo de todas sus instituciones sociales, económicas y políticas. En ese contexto, las peleas, los roces y reyertas son continuos y los barrios resultan polvorines. En ellos intervinieron, por su miseria o por su conflicto, desde la Guardia Civil hasta las monjitas, pasando por algunos progres. Pocos. Con la mejor de las voluntades, en unos casos, o con el deseo de eludir responsabilidades, en otros, se fue dando a esos "representantes" capacidad para repartir viviendas y otros recursos o para informar y decidir; tanto a los legítimos como a los ilegítimos. Algunos caciques se hacen así en ese momento, ganándose la voluntad de los payos, y algunos tíos respetables, como

algunos líderes más jóvenes, con un poder desconocido en la mano, no resistieron a la tentación de convertirse en caciques. Nosotros, los payos, hemos hecho a los caciques gitanos a partir del desconocimiento y del etnocentrismo (por muy democrático que sea); es decir, a partir del deseo de colaborar y actuar democráticamente a través de líderes naturales, en unos casos, o a partir del deseo de manipular y controlar indirectamente a la población gitana, en otros.

Los líderes surgieron de entre los que se ofrecían para ello. Unas veces fueron antiguos hombres gitanos de bien, muchos de los cuales siguieron siéndolo y nunca traicionaron la legítima representación de su gente. En otras ocasiones los líderes fueron jóvenes entusiastas, con una incipiente militancia étnica, que buscaron el desarrollo de esa conciencia política entre su gente y que, por su propio nivel de integración social, que frecuentemente era notable, y su mejor preparación



para moverse en los pasillos y entre los papeles de la Administración, entendieron su tarea de liderazgo como reivindicación de los derechos de los gitanos y necesidad de crear una presencia de su pueblo en los despachos de todas las administraciones. De éstos, como de los *tíos* respetables, el paso del tiempo hizo conductores gitanos muy diversos; y mientras unos permanecieron siempre fieles a aquellos por los que hablaban, otros sucumbieron también a la tentación del distanciamiento, el autoritarismo y la arbitrariedad, ambiciosos que no lograrían jamás el poder que deseaban con los medios y en las estructuras internas de los gitanos.

El poder transversal se fue consolidando, por tanto, en las formas habituales en cualquier grupo humano de todos los tiempos: como articulación entre la legítima autoridad de los líderes y las autoridades mayoritarias o como articulación entre, por una parte, la ambición y el poder ilegítimo, opresor en este caso de otros gitanos, y unas autoridades que veían en ello la oportunidad de simular participación, de eludir la responsabilidad del posible fracaso de sus decisiones (que claudicaban), y de controlar a los gitanos sin que se les viera, pudiendo airear su opresor gobierno indirecto como democrático y representativo. Simultáneamente, aquellos gitanos que, sin dejar de serlo, habían logrado un hueco estable en la sociedad, no precisaban de líderes transversales porque su participación en la vida política estatal y local estaba integrada, porque la existencia de una conciencia política étnica estaba todavía dormida en el embrión de la lucha interna y colectiva por mantener su identidad y lo mejor de su cultura, y porque ninguna autoridad parecía especialmente preocupada por su control. Aquellos otros grupos gitanos que precisaban de la ayuda de recursos administrativos para paliar la miseria y que resultaban incómodos a los vecinos, eran, con lo son ahora, objeto de control. Ellos fueron quienes padecieron la evolución histórica transversal que he señalado.

## MOVIMIENTOS ASOCIATIVO Y PENTECOSTAL

En este contexto surgen en los años 60, casi simultáneamente, el movimiento Aleluya o pentecostalismo gitano, proveniente de los gitanos franceses, y el movimiento asociativo gitano. El primero penetra muy paulatinamente, de boca en boca, a través de un esfuerzo de convicción y de conversiones que se extenderá casi imperceptiblemente a lo largo de 35 años hasta alcanzar la imponente implantación actual. El segundo, el movimiento asociativo, partirá principalmente (no exclusivamente) de un esfuerzo de la Iglesia progresista Católica del momento por crear un desarrollo comunitario inspirado, aunque tenuemente, en la teología de la liberación, y en un esfuerzo coincidente de la Iglesia conservadora Católica por

paliar las inmensas necesidades y penurias de los gitanos marginados, a través de una caridad organizada.

Las asociaciones gitanas nacen, por tanto, al calor del palpito disonante y contradictorio del Catolicismo. El movimiento social gitano surge, en definitiva, como una nueva comprensión de las relaciones entre los gitanos y su entorno, que construye su discurso sobre bases religiosas (aleluyas y católicos) y sobre las bases políticas que se entremezclan con lo religioso en el caso del catolicismo progresista y conservador. El movimiento Aleluya consiguió una base amplísima, pero se configuró como movimiento social-religioso. El movimiento asociativo gitano fue poco a poco renunciando a los aspectos más cercanos al desarrollo comunitario, de forma acorde con la desmovilización ciudadana desarrollada por los gobiernos democráticos en todo el Estado, e incrementó paulatinamente su función social.

Paulatinamente adquirió un carácter reivindicativo en la mayoría de las asociaciones, y sólo en los últimos años comienzan a existir atisbos de inquietud política, al tiempo que los Aleluyas comienzan a trabajar en una vertiente asistencial, a veces con recursos públicos, que antes no cubrían más que a través de las redes personales de cada pequeño culto local.

La penetración de los Aleluyas y la creación de las Asociaciones casi simultáneamente, se entiende desde la conjunción de dos tipos de situaciones. Desde los gitanos, era necesario crear nuevas estructuras transversales a los grupos de parientes, capaces de captar recursos y atención pública, más posible con la llegada de la democracia, y crear una autoimagen más positiva y una solidaridad más unitaria que permitiera una articulación global en el conjunto de la sociedad. Con el tiempo, parece que el primer cometido ha corrido a cargo, fundamentalmente, de las asociaciones gitanas y el segundo de los Aleluyas, aunque existe hoy una mayor tendencia a la relación y al solapamiento, al menos en algunos lugares.

La otra situación que hace comprensible el nacimiento casi coincidente de ambos movimientos, el asociativo y el pentecostal, es la propia del Estado y la sociedad española en aquellos momentos. La fuerte vinculación entre Iglesia y Estado entonces, permite abrir una puerta que posibilita el movimiento Aleluya, a partir de la apertura ecuménica iniciada en el Concilio Vaticano II, ante el que el gobierno del Estado plantó todo tipo de cautelas y resistencias pero que, no obstante, tuvo que aceptar en muchos aspectos. Se colaron los Aleluyas por esa puerta entreabierta. Pero además, el último periodo de la dictadura dio cabida, con toda la timidez que se quiera, a que existieran asociaciones

políticas y ciudadanas, bajo la presión que urgía a abrir algunas válvulas a los aires de la renovación democrática que recorrían España de cabo a rabo. Las asociaciones se colaron por esa otra puerta entreabierta. Y mientras tanto, muchos gitanos pudieron beneficiarse de unos años de expansión que durarían lo suficiente como para encontrar un lugar adecuado en el tejido social, entre la ciudadanía. Muchos cayeron dolorosamente de él con la crisis del petróleo. Pero muchos otros se mantuvieron y, a trancas y barrancas, existe hoy un nutridísimo grupo de gitanos plenamente integrados en distintos estratos sociales y plenamente gitanos, pero pocos son los que de ellos han entrado en el movimiento gitano.

La mayor parte de los líderes asociativos de uno u otro tipo han estado muy mediatizados por la ambivalencia de sus roles como líderes gitanos en unas estructuras netamente no-gitanas y han tenido conflictos con una tradición cultural heredada del periodo anterior. La solidaridad del parentesco y los valores culturales se oponen en muchas ocasiones a las obligaciones propias del desempeño de sus cargos y entran con frecuencia en conflicto, abandonando alternativa y prudentemente unas u otras para lograr una estabilidad. La identidad gitana de estos líderes, implementada políticamente, es hoy sin duda la más militante, lo que es coherente con su trayectoria y además, esa militancia étnica está reforzada por su valor estratégico en la vida pública. Su cultura, sin embargo, en muchos casos se circunscribe al ámbito de los símbolos étnicos (como es el de la lengua, por ejemplo), que no a formas organizativas, pautas y valores, como la solidaridad del grupo de parientes o el valor conferido al número de hijos, etc., menos coherente con las exigencias de su estatus.

### POBRES VERDADEROS Y POBRES FALSOS

Al maltrato y vejación que los gitanos tuvieron que padecer durante el franquismo, siguió en buena medida una actuación pública tímida o la desidia que llegó con la democracia. Los partidos democráticos, en todo su amplio espectro, compartían la desconfianza y el desdén por los marginados. Una socióloga inteligente, con sensibilidad histórica y sentido del humor, María Jesús Miranda, nos recuerda el origen de esa asombrosa coincidencia. 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. Más tarde, la llegada de los inmigrantes del Tercer Mundo, muy recientemente, pone de manifiesto la persistencia de este hecho aterrador de coincidencia: la derecha se divide ante ellos porque, por una lado, deberían regresar a su país para que el Estado pueda atender debidamente las necesidades de sus ciudadanos y para evitar una cierta contaminación cultural; pero por otro, resultan útiles como trabajadores a los que se les paga menos porque están dispuestos a hacer lo que sea y como sea. Pero no parece haber nada a favor de los gitanos. Por su parte, la izquierda parece decidirse por convertir a los inmigrantes ilegales en legales, eliminando una competencia problemática por esa disposición suya a trabajar por menos dinero que un trabajador nacional. Pero además siente respeto por los inmigrantes porque son su mala conciencia, son los hijos desposeídos por el colonialismo, los hijos de nuestras culpas colectivas históricas. Pero no parece haber nada tampoco en la izquierda a favor de los gitanos, escoria empedernida que ni se integra en la clase trabajadora ni es víctima del colonialismo imperialista.

Muchos gitanos, aunque sean ya muchos menos, han seguido marginados y en ningún momento han podido contar con una comprensión imprescindible, ni de la derecha ni de la izquierda. En este contexto, 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.

La dependencia de la administración

Esta relación, al principio tenue, fue reforzándose cada vez más y llegó un momento en el que las asociaciones han dependido para su existencia única y exclusivamente de la administración, lo que las hace irremediabilmente contradictorias respecto a la población a la que sirven; y después otro momento, aún muy lejos de haber culminado, en el que los gitanos marginados dependen, para alcanzar los beneficios más comunes, del estado de sus relaciones con la asociación. Y esto no es bueno ni para unos ni para los otros.

Las variaciones entre unas y otras asociaciones son enormes y es difícil generalizar más allá de ésta dependencia de la Administración y de sus secuelas. Los líderes asociativos provenían, como hemos visto, de muy distintos manantiales. Unos del liderazgo creado por el progresismo católico de los 60-70, otros de la beneficencia implantada en sustitución al desarrollo, por la tendencia más conservadora católica de la misma época, otros del simple y puro cacicato, otros de su peso legítimo, ya anterior, en su familia y vecindario.

No es de extrañar, por tanto, que en la historia del movimiento asociativo gitano haya habido fricciones y pugnas, aunque en momentos críticos, sobre todo públicos, por lo general han podido llegar a acuerdos o por lo menos a treguas.

La dependencia de la Administración, por una parte, y la desmovilización social que supusieron los años posteriores a la dictadura y que terminó definitivamente con los movimientos cívicos durante la propia etapa socialista, redujo también la implantación del movimiento asociativo gitano. Se han hecho pocos esfuerzos por crear una conciencia política y una militancia étnica en la misma medida en la que se abandonó muy pronto la acción comunitaria, instalándose más bien en lograr la función mediadora entre las instituciones políticas y administrativas, por un lado, y los gitanos marginados por otro, y el lograr también hacerse con una organización de la comunidad no siempre libre de paternalismo y, en algunos casos,

teñidas de autoritarismo. Esto no incluye en absoluto ni a todas las asociaciones ni al talante de todos los líderes gitanos, sino a la orientación que los propios hechos históricos recientes ha dado a su movimiento asociativo. Por esa misma razón, ha resultado casi siempre imposible encontrar fórmulas de institucionalización de la vida política de los gitanos capaces de lograr una articulación entre el poder político acéfalo, es decir, el de las familias y comunidades gitanas, y el poder político integrado, transversal al anterior y a su vez, articulado con las instituciones del país. La ausencia de unas instituciones de este tipo se hace cómplice de la ausencia de esfuerzo por crear una conciencia política capaz de moverse en ambos flancos y lejos del discurso plañidero de la persecución.

## LOS GITANOS, CIUDADANOS DEL ESTADO

Se ha perseguido, ultrajado y maltratado a los gitanos desde épocas inmemoriales, es cierto. Y conviene que se sepa y se recuerde y que los historiadores afinen y completen cada vez más sus conocimientos. Pero lo que se diría que necesitan ahora no es tanto el obtener limosnas públicas recurriendo a la mala conciencia colectiva, sino fundamentar un discurso potente, étnicamente anclado, pero abierto a la solidaridad y la coordinación, emergente de la gitaneidad, pero ideológica y prácticamente vinculado al mundo que les rodea. Son solo mis propios pensamientos. Necesitan un discurso político, integrado en el país, que acompañe una integración por derecho, en todos y cada uno de los ámbitos de la vida económica, social y política.

Existen ligeros atisbos de este cambio de rumbo necesario. La dinámica política mundial parece tejerse contradictoriamente, pero con potencia, en la globalización y en las identidades étnicas y los nacionalismos. La estructura política del estado español profundiza cada vez más en el reconocimiento de una pluralidad nacional junto a un nacionalismo español, dominante en unas zonas y disperso por todas partes. Y se debate en las tensiones entre esta globalización y sus polos nacionalistas, entre sí contradictorios. Los gitanos, como ciudadanos del Estado, no han reclamado jamás su etnicidad como sustrato nacional. Quizá porque el concepto de nación que hemos heredado es el de los estados nacidos en el siglo XVIII, que se anclaban en territorios delimitados. Más posiblemente porque para organizarse políticamente en el seno de un estado es imprescindible tener medios y fuerza. No basta con tener diferencias culturales e identidad, hay que tener medios para usar ambas políticamente.

Sin duda alguna la identidad étnica se forma y se manipula. Y esto ocurre precisamente porque puede ser utilizada por sus usuarios para crear vínculos fortísimos

de solidaridad interna, de forma que la etnicidad de una minoría puede verse por parte de algunos sectores dominantes como un peligro potencial, como una amenaza a las relaciones de poder y al reparto de poder tal como está constituido. En definitiva, la identidad étnica contiene siempre, en potencia, una enorme capacidad política movilizadora y, por consiguiente, pueda llegar a ser en algunos gitanos una oportunidad, a veces para servir a su pueblo. A veces, desgraciadamente, para servirse a sí mismos. Lo que no ocurre sólo a los gitanos.

De una situación acéfala y dispersa, hemos pasado al germen de un movimiento étnico, quizás de un movimiento nacionalista, dado su incipiente carácter político, que se sustenta en el ensamblaje que consigue, aunque sea precariamente, en las estructuras políticas y administrativas a través de las asociaciones gitanas y en la autoconciencia y el nacimiento del culto Aleluya. A pesar de las enormes diferencias entre asociaciones y a pesar de la distancia que separa a éstas de los Aleluyas, algunos dirigentes de ambos movimientos parece que se han dado cuenta de su mutua utilidad. En todo caso, existen problemas para la integración política de los gitanos que es necesario solventar. Uno de ellos es la cicatera noción de igualdad de la propia sociedad en la que vivimos, más preocupada por exigir condiciones a los candidatos a iguales que a potenciar y ensanchar la igualdad. Otra es el fundamentalismo restrictivo de todos los nacionalismos juntos de todos los tamaños y la intolerancia hacia el juego político de las identidades que no tienen fuerza para reivindicar más allá de la beneficencia. Por otro lado, por parte de los gitanos marginados, su escasa afición a votar y la aún más escasa posibilidad de integración cívica real, les priva de lo que quizá sea su única fuerza para ejercer presión y reclamar atención. Y junto a ésta, otra dificultad: la dispersión del esfuerzo que realizan las asociaciones, entre ellas y frente a los pentecostales; la cortedad de miras y, en algunos casos, la pobre ambición que las guía, constituyen otro problema.

Y sin embargo, el germen nacionalista, visible en la militancia étnica de carácter político que surge tímida, pero crecientemente, puede ser la esperanza. Tendría que promover el desarrollo de una conciencia política capaz de movilizar el potencial de la identidad étnica en todos los sectores y estratos, unitariamente, y capaz de integrarlo institucionalmente en el tejido político de este país. Yo pienso que esto no se logrará dejando fuera del movimiento asociativo a la gente joven y preparada, cada vez más numerosa. Los líderes gitanos de las asociaciones, los que lo son de verdad, que han peleado durante tantos años, tendrán que buscar la manera de unir su experiencia y su historial de luchadores a la aportación absolutamente necesaria de esta gente joven y hacerlo de manera amplia y generosa, con el objeto de construir un proyecto popular, globalizador e integrado del pueblo gitano, uniendo fuerzas y relegando la dispersión. Pero tampoco se va a lograr intentando dar una imagen pública de colectivo integrado a base de negar a los marginados, ni con que éstos nieguen la gitaneidad de los integrados simplemente por estarlo y saber manejar la cultura cívica y laboral que requiera.

Serán los gitanos los que decidan qué despegue histórico quieren hacer. Y pienso que en España, más que en ningún otro país de Europa, se dan circunstancias que, en su conjunción, permiten pensar en una oportunidad única en la historia. La circunstancia de un número amplísimo y mayoritario de los gitanos y gitanas integrados, preparados para afrontar las tareas y responsabilidades necesarias, junto a la circunstancia de una estructura estatal que reconoce la pluralidad de naciones, de tradiciones y diferencias culturales y permite su implementación política en el seno del Estado. Una tarea que, si llegaran a decidir emprenderla, sería sin duda a través de un camino largo y espinoso. Un camino, como todos los que arrancan, necesariamente generoso.



# Artículo

La marginación como dominio conceptual



# La marginación como dominio conceptual

Teresa San Román

## INTRODUCCIÓN

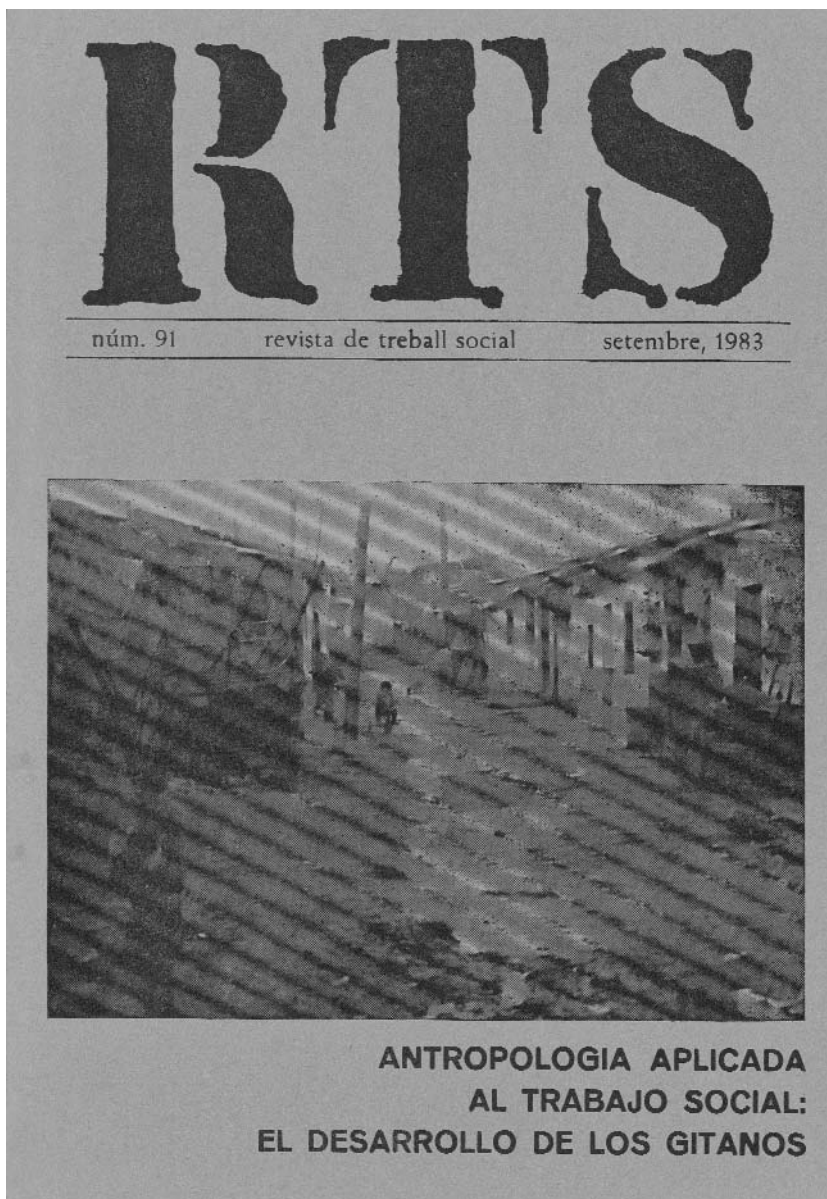
Se suele hablar de marginación social de manera intuitiva, utilizando un término familiar cuyo contenido identificamos en la vida social. Pero es ciertamente muy difícil encontrar los nexos que subyacen a los fenómenos sociales que clasificamos como marginales. Tal es el caso de los ancianos y de la minoría gitana. Decir que a partir de su estudio y comparación me parece que sería posible sentar algunas bases para dotar de contenido teórico a los problemas generales de marginación requiere, como mínimo, una explicación. He dedicado la mayor parte de mi vida profesional al estudio de la marginación étnica. En sucesivas etapas de trabajo que se han centrado en construir una etnografía de los gitanos españoles en primer lugar, el estudio de la variable ambiental como factor de cambio en segundo, y el estudio de sus movimientos sociales, lo que me llevó a la intervención en el campo de la Antropología Aplicada, en tercer lugar. Las conclusiones de mi trabajo de campo no se publicaron hasta varios años después, porque, muy consciente ya entonces del carácter inductivo de las inferencias, quise ponerlas a prueba sobre un número importante de individuos gitanos (1.200) en distintos barrios de diferentes características (5). Lo hice en Madrid y formé un equipo interdisciplinario para este propósito. El resultado de aquel trabajo se publicó y, después de analizar la monografía inicial de mi trabajo de campo a la luz de las refutaciones y corroboraciones de los nuevos datos y después de comentar su contenido con algunos ancianos del barrio donde más tiempo había estado y con algunos otros gitanos de otros lugares, modifiqué la versión primera y realicé la publicación de la monografía. Seguí después trabando en distintos barrios y en varias asociaciones de gitanos y, posteriormente, tomando parte como antropóloga en programas de realojamiento, formación profesional, planes de inserción laboral y trabajo social, en general con grupos gitanos.

Pero quiero hacer notar que en 1972 el equipo que había formado para poner a prueba las conclusiones del trabajo de campo se llamó ya "Grupo Interdisciplinario

de Estudios de Marginación Social", GIEMS. El equipo, como tal, no siguió trabajando, por razones bien distintas a nuestra voluntad, pero lo que me interesa aquí enfatizar es que ya en 1972 me inclinaba por estudiar la marginación como fenómeno social. Esa inclinación cobró más fuerza con el paso del tiempo hasta que en los últimos años ha ocupado la parte central, por interés y por dedicación, de mi tiempo. El estudio de las relaciones entre aculturación, marginación social e identidad étnica me ha llevado, inevitablemente, a los aspectos teóricos generales de la marginación que han sido, por fin, el motor de este proyecto. El intento de construir una teoría de la marginación social tenía, por tanto, como punto de partida ideas que había contrastado, yo y otras personas, en población gitana, pero que en alguno de sus aspectos pensaba que podrían caracterizar un fenómeno mucho más amplio y ofrecerle ciertas explicaciones útiles.

Para ello tenía que construir esa caracterización y esas explicaciones, construir a partir de ellas los conceptos teóricos oportunos y estudiar distintos colectivos de personas que, en términos del contexto teórico construido, pudiera pensarse que exhibirían mayores proporciones de personas marginadas que otros colectivos y situaciones que, en términos de aquel planteamiento teórico, fueran especialmente propicios a generar relaciones de marginación bajo ciertas condiciones. Estas situaciones y estos colectivos tenían, por tanto, que ser el banco de prueba a la teoría de la marginación. El punto inicial de partida fue la idea de que la marginación social arraiga en un proceso que va de la competencia a la suplantación y se afianza en una progresiva formación ideológica que justifica el proceso y lo alimenta, una ordenación de elementos estereotipados que van negando progresivamente los atributos de personalidad social, de "persona" al marginado.

Examinando durante 1984 otras situaciones sociales de marginación, categorías sociales como ancianos, grupos como algunos partidos políticos y algunas sectas religiosas, e incluso individuos aislados en el seno de su específico contexto social, llegué a concluir



provisionalmente que este proceso de competencia sin esperanza y esta caracterización de merma de la personalidad social, subyacen a las situaciones que llamamos marginales. Fue éste el punto de arranque del proyecto tal como se ha planteado.

### **LA MARGINACIÓN COMO DOMINIO CONCEPTUAL**

La teoría de la marginación social es especialmente deficiente, inconexa y precientífica, si así puede decirse, porque se han estudiado situaciones marginales aisladas en sí mismas; pocas veces las marginaciones actuales han recibido un tratamiento histórico y pocas veces los intereses de los historiadores se han dirigido a situaciones de marginación con incidencia real actual. Y así encontramos que bajo el epígrafe "marginación" se amontonan sin conexión aparente gitanos, drogadictos,

ancianos, delincuentes, judíos, pentecostales, vagabundos, ciertas élites y muchos más. El intento de realizar estudios detallados en cada caso pero que se hagan de tal forma que permita la comparación y, por tanto, la construcción teórica de la marginación social, es prácticamente inexistente y sólo cuenta con algunos intentos interesantes en el campo transcultural de la Antropología de los pueblos primitivos (sólo, sin embargo, sobre marginación étnica) y en el campo de los estudios sociológicos y, sobre todo, de la Psicología social (pero, en este caso, solamente aplicable la categoría de personas, no a pueblos ni a grupos).

En este aspecto, contamos con algunos estudios transculturales interesantes, hechos desde la Antropología, pero son pocos. El intento de contribuir a la construcción de una teoría de la marginación social es un proyecto, ya lo he dicho con anterioridad, a largo

plazo, del que este trabajo concreto sobre la ancianidad es una muy pequeña parte. El objetivo último es dar una explicación teórica a problemas de marginalidad, de forma que sea posible caracterizar la situación marginal de grupos y de categorías de personas y sus pautas procesuales, en distintos momentos y en sistemas socioculturales diferentes.

Por lo tanto, las hipótesis iniciales son hipótesis tomadas fundamentalmente del trabajo con gitanos, pero no sólo. Hace años colaboré en un pequeño trabajo sobre delincuentes juveniles en París. Hace algunos menos inicié un diseño de investigación para estudiar, precisamente, los aspectos de relación con el poder político y económico de las nuevas iglesias milenaristas y llegué a elaborar el marco teórico de manera bastante precisa, aunque imperativos de otra índole me impidieron proseguir el intento. También esas breves incursiones han tomado parte en el planteamiento teórico sobre marginación. Pero lógicamente, el estudio sobre los gitanos, las relaciones mayoría / minoría, los estereotipos de marginación étnica, todo ello ha tenido un papel central. Pensé, por consiguiente, que lo que debía de hacer era poner a prueba esa hipótesis, valorar su utilidad y la utilidad de los conceptos acuñados para ella, y que tenía que hacerlo en otros campos de experiencia, con otro tipo de poblaciones.

El núcleo central del proyecto trata de poner a prueba la hipótesis de que la esencia de lo que tipificamos como marginación se produce en situaciones de competencia en las que existen posibilidades objetivas de que se resuelvan en la suplantación de uno de los competidores por el otro, de forma que consiste socialmente en la exclusión del marginado de los espacios sociales del acceso institucionalizado a los recursos comunes o públicos, de forma que ese acceso es no-pautado, menor, limitado temporalmente y dependiente. Este proceso estaría siempre sujeto a una tensión inclusión/exclusión que depende tanto de las variaciones del propio sistema socio-cultural como de las propiedades del marginado, sea un colectivo o un individuo (por ejemplo, el estado de salud mental de un anciano, en este último caso, o la situación de escasez de oferta de empleo, en el primero). En este proceso de marginación, la posición marginal resultante puede sin duda suponer una solución adaptativa o contener aspectos adaptativos, de manera que sería sopesada frente a las demás soluciones alternativas, cuando las hay. Esto significa que la marginación puede seguirse necesariamente de tal proceso de suplantación cuando no hay otras alternativas, o bien seguirse no por mediación de una valoración entre alternativas diferentes, que no excluye alternativas integradas. Puede, por tanto, producirse el abandono del campo de competencia o de las condiciones de competencia, para adoptar alternativas que pueden ser de inclusión en el sistema sociocultural, cuando estas últimas suponen unas nuevas relaciones o

un nuevo campo de competencia que reporta beneficios superiores, fundamentalmente materiales y decisorios, a los que otorga la solución marginal, y muy especialmente cuando estas alternativas son además *compatibles* con ideas, valores, normas y pautas a las que ya previamente se adscribe el posible marginado.

En la medida en que se trata de un proceso de exclusión y suplantación en el marco de un sistema sociocultural, las condiciones concretas del sistema en cuestión serán más o menos eficaces en la generación de marginación; como también, en la medida en la que las propiedades que exhibe la parte susceptible de exclusión son factores eficaces en el proceso, podría pensarse (y yo lo pienso) que existen colectivos, grupos o categorías "proclives" a la marginalidad. Habrá que desarrollar todo esto y ponerlo a prueba, y en el caso concreto al que acabo de referirme habrá que conocer la tasa de marginación para cada uno de aquellos colectivos y medir su desviación respecto a otras etapas culturalmente pautadas de la vida adulta. Porque éste sería el caso de los gitanos, con una cultura diferente y anterior a su confrontación histórica con la mayoría y las instituciones políticas y administrativas en este país y el de los ancianos, con una progresiva merma de capacidades psicofísicas. Las condiciones de marginalidad se podrían esperar por lo tanto más en ciertos colectivos, pero serán las condiciones del propio sistema en cada momento las que harán crecer o decrecer de la manera más importante, no necesariamente exclusiva, los índices concretos de marginación.

En segundo lugar, he planteado, también hipotéticamente, que este proceso de marginación produce, se acompaña y se alimenta de una formación ideológica que da racionalidad y justifica la exclusión. Se trataría de estereotipos que dan soporte racional y justifica moralmente aquella suplantación como una negación de acceso atribuible a una supuesta incapacidad personal, y que implica, en último término, la despersonalización social del marginado, la negación de sus atributos sociales de entidad personal.

Pienso que, de diversas formas, bajo condiciones, circunstancias y contenidos socioculturales muy diferentes y específicos, que hay que conocer minuciosamente antes de pretender ninguna comparación sistemática, puede ser cierto o científicamente útil, si se prefiere, que las pautas procesuales y la caracterización social son homologas para cualquier tipo de marginación. Es decir, se dice, por ejemplo, que los gitanos no deben tener viviendas "normales", no deben enviar a sus hijos a la escuela como todo el mundo, porque no son niños que puedan evolucionar ni reaccionar como los otros niños; no son personas con aquellos atributos que se supone la ciudadanía. Y esto es especialmente cierto en las

ciudades, donde la competencia por el suelo es seguramente la mayor competencia y en este terreno (y caso solamente en éste) los gitanos se enfrentan en competencia con los payos. Pero es una competencia perdida de antemano, porque es la etnia mayoritaria la que puede suplantar en ese suelo al grupo chabolista gitano, en esa escuela a los alumnos gitanos y es quien ocupa la totalidad de los espacios comunes, limitando y controlando el acceso a ello de los gitanos, hasta impedirlo una buena parte de las veces.

Pero de forma similar, los ancianos no deben tener relaciones sexuales, porque no se suponen a su edad (no se les tolera), no deben llegar tarde de noche a casa o a la residencia, no deben administrar su dinero, y menos aún el común de la familia. Sus prerrogativas se van eliminando tal como se lo atribuyeron cuando pasaba de niño a adulto. Los ancianos no son ya personas con aquellos atributos sociales del ciudadano adulto y de miembro adulto de la familia. Y en las instituciones sanitarias y especializadas se les conduce con una progresión también especializada a la desaparición social y física en último término. Su campo de competencia está en dos zonas, sus dos ámbitos sociales básicos: en el trabajo que debe abandonar porque empujan los jóvenes desde abajo; en la decisión y las propiedades familiares que debe ceder porque también aquí su competencia con los más jóvenes está llamada a la suplantación.

Es evidente la necesidad de abordar el estudio de la ideología de la marginación; para ello, y en la medida en que la hipótesis central en este aspecto es la negación progresiva de atributos de entidad social hasta la total despersonalización social en el extremo, habrá que comenzar por una clarificación de la etnoantropología, de la variación y naturaleza del concepto de persona, de la creación cultural de la noción de persona, y de ésta, su aproximación explicativa, sus relaciones con los fenómenos que lo acompañan.

En tercer lugar, *la marginalidad, además, por su escasa relación con las instituciones, por su dificultad de acceso institucionalizado a los recursos y derechos comunes y a tomar decisiones con eficacia, tiende a producir el alejamiento de las normas y usos de relación comunes, dando lugar en distintos casos y condiciones a contravención de las normas o a abandono de los usos.* Piénsese, por ejemplo, en las ideas que atribuyen a los ancianos desinterés por respetar las normas de etiqueta o de higiene personal. Sin embargo, *a su vez, ese desinterés por las pautas culturales comunes permitiría crear nuevos usos no estandarizados de los recursos culturales.* Baste como ejemplo recordar la utilización que los vagabundos hacen de las bocas del metro para

dormir o simplemente estar, de las fuentes públicas para lavar la ropa, o la que hacen los "busqueros" de un cochecito viejo de niño para recoger el cartón. Son formas nuevas de utilizar y pensar la cultura creada, por parte de quienes, por su alejamiento del sistema, pueden abordarla sin sujeción a los códigos y estableciendo con ella relaciones nuevas más acordes con sus intereses. Y este aspecto me interesa sobremanera por lo que la marginación tiene de re-creación cultural.

El cuarto aspecto a considerar es el de *la institucionalización de la marginación de los ancianos*, para lo que habrá que recorrer el camino de la legislación hasta los centros especializados para la vejez, sus características, el perfil de los ancianos adscritos a ellos, normas, espacios y su uso social. Y, de nuevo, pondremos a prueba las hipótesis de la progresión marginal del anciano en las instituciones, que le conducen del centro recreativo para jubilados a la sección hospitalaria de inviable<sup>1</sup>. Tengo especial interés en abordar el tema de la presencia de los ancianos en la vida social, y este aspecto me va a exigir entender su presencia o ausencia de los distintos espacios públicos, su participación en las decisiones domésticas, en las instituciones específicas y en las de carácter público.

En quinto lugar, de la caracterización del estado y la relación marginal y del proceso que conduce a ellos, pienso que también podría apuntarse la hipótesis de que si la marginación es, en último término, la suplantación efectiva de espacios y recursos sociales comunes y su justificación por medio de la negación de los atributos sociales de entidad personal, *es también, además de un estado o unible en la tensión inclusión/marginación, un componente variable que puede estar presente en determinados campos de relación social institucionalizada. Tendería a producirse cuando, sin otra alternativa o valorándose como la mejor posible por quien fuera susceptible de exclusión, se diera en un campo de competencia concreto la viabilidad objetiva de suplantación.* No voy a tratar más que superficialmente este aspecto de la marginación en el trabajo actual. Sin embargo, sí quiero adelantar que, en el caso de estudio del componente marginal en un campo concreto y exclusivo de relaciones sociales institucionalizadas de competencia, es indispensable especificar cuáles serán los componentes de tal campo, la naturaleza de sus relaciones y explicitar de forma operativa sus límites y márgenes y trazar el proceso concreto en el que se inscribe.

En resumen, el intento de suplantación con posibilidades de eficacia objetivas, en un campo de competencia global o bien específico, justificado y racionalizado por la negación de los atributos de entidad personal, puede o no producirse. Ello depende del marco de alternativas disponibles en el sistema en un momento dado y se presenta en distintos grados en

<sup>1</sup> Sobre el tema de la legislación y normativa relativas a la ancianidad, ver Tesis Doctoral de María Pía Barenys. Sobre centros sanitarios y atención sanitaria dirigida a los ancianos, los trabajos de Lourdes Figueroa.



función de sus condiciones en ese momento y espacio dados, y depende también de las propiedades que exhiban los pueblos, grupos, categorías de personas o individuos susceptibles de exclusión y, por tanto, al ser éstas dos series de factores variables en tiempo y en espacio, la marginalidad puede avanzar, retroceder, variar, extinguirse o lograrse y, de ser este último el caso, se creará un estado marginal para uno de los competidores o una expulsión del campo específico de competencia. Lo que pretendo llegar a saber es en base a qué factores y condiciones varía esa intensidad, cómo llega a establecerse como posición o estado, qué condiciones hacen que sea irreversible, si es que las hay, bajo qué condiciones progresa el proceso de marginación y cuáles hacen que remita o lo inhiben, en qué condiciones y por qué mecanismos llega a ser adaptativo y qué situaciones sociales y culturales del sistema pueden hacer de la marginación un elemento funcional.

Hay muchas preguntas más que podemos hacernos. Pero existe un aspecto de la marginación que me resulta especialmente sugerente: el intento descalificador que supone ese componente marginal, está en la base misma de los mecanismos de poder, del instituido y del capilar en el sentido de Foucault. Visto así, el componente

marginal de tales relaciones sociales, las posiciones y propiedades marginales de ciertos pueblos o de ciertas categorías de personas, son, más que nada, conceptos de poder, aunque se manifiesten en aspectos culturales que aparecen con relativa independencia de las relaciones de poder.

Muchas de las ideas que aquí planteo y que constituyen el esqueleto teórico sobre el que voy a formular hipótesis para su puesta a prueba, y de las que voy a tratar de medir su valor para el avance de una teoría de la marginación social, son ideas en buena medida tomadas de mi trabajo con minorías étnicas, concretamente con gitanos, y desarrolladas algunas de ellas en su estudio. Sé muy bien que lo que quizás es aceptable para una población, un momento y una situación concreta, puede no serlo para otros. Pero también es verdad que depende del nivel al que se establezca la relación entre variables, que puede ser muy amplio, de las propias variables que se relacionen y, sobre todo, del compromiso metodológico de contrastar estas ideas con los hechos, intentando su refutación y de medir su valor heurístico en confrontación con otras ideas sobre los mismos problemas. Ese es el proceso que me ocupa. Para poner a prueba las hipótesis formuladas a partir del trabajo con gitanos, era necesario buscar otro colectivo marginado pero que tuviera características muy diferentes, contrapuestas a ser posible, a las de los gitanos. Por eso, entre otras razones, he elegido el estudio de los ancianos. No son un grupo étnico. Ni siquiera son siempre un grupo; tan sólo una categoría social. El proceso marginal no se produce encuadrado en un estrato social, sino que cruza los Estratos. No se produce de forma colectiva, sino que, sobre pautas sociales básicas, se realiza en cada individuo por separado en conformidad con su clase, su cultura, su estatus, su personalidad, su participación en la Historia colectiva y su historia personal, también. Y estos factores juegan con mayor libertad en el proceso marginal del anciano que en el del grupo étnico, en el que el individuo se encuentra sumergido desde que nace. En su caso el proceso histórico es la historia de un pueblo. En el otro es la biografía de unas personas, que circula en último término sobre los condicionamientos de la Historia, en especial de la de las bases competitivas y de las ideas sobre los derechos personales.

El trabajo que he abordado está requiriendo situarse en un modelo de sistema sociocultural en el que pudieran estar incluidos o marginados, en distintos grados, los ancianos. La forma de medir el nivel de inclusión/marginalidad de los ancianos sería el resultado de hipotetizar y medir la desviación de los modos de las distintas variables atribuidos hipotéticamente a los ancianos, a partir de los modos que presentan esas mismas variables en personas adultas de una misma sociedad, estrato, sexo, etc. Es necesario comparar las posiciones relativas de los

ancianos en distintas sociedades en función de los roles desempeñados y de las relaciones con otros estatus del mismo sistema. No hace falta decir que esta comparación ha requerido en unos casos el recurso a la etnografía y a la historiografía y en otros ha exigido y exigirá el trabajo de campo. De esto hablaremos más adelante.

Unas y otras hipótesis para la comparación tienen que derivarse de la teoría que se formule sobre las causas de inclusión/marginalidad en general y sobre la que tengo que proponer sobre esa misma relación en el caso de la ancianidad, y por tanto, sobre las razones de su variabilidad. Para ello trabajaré con un concepto de Inclusión como los valores dados a las distintas variables, propiedades definitorias de un sistema en un momento dado, lo que atribuirá significación a sus Límites. Así, por ejemplo, si las calorías aportadas por la caza y recolección en una banda dada son de 1. 800 de valor medio anual, de 700 de valor medio en los dos meses de mayor escasez y de 2. 300 en los dos de mayor abundancia, el atribuir un valor límite a esta variable puede no ser del todo fácil, puede que no tenga más valor que el jugar su papel en una hipótesis probabilística, pero creo que es plenamente posible y además fructífero. O, de nuevo, si el tener relaciones sexuales está permitido desde cierta edad y bajo ciertos requisitos, como por ejemplo, estar casado e iniciado, el cumplir ambas condiciones y, sin embargo, carecer del derecho, es estar en el límite. Esto ocurre, y es un hecho bien conocido, a muchas parejas de ancianos de muchas residencias de Barcelona. Así pues, creo que el concepto de límites puede ser para mí una buena herramienta en el análisis que me propongo. En su contraste se debería poder medir y dar significado a los niveles o grados de inclusión o marginalidad.

### **MARGINACIÓN Y ANCIANIDAD**

Este ha sido el contexto teórico inicial que ha dado sentido a la investigación sobre ancianidad. Para hablar de ancianos marginados y de la mayor o menor marginalidad de la etapa de vejez, tengo sin duda que hablar de ancianos, sean o no marginados y tengo que hablar de la ancianidad como parte de la vida humana. Será en el estudio más amplio de ambas cosas donde me será posible situar a los ancianos marginados, si los hay, y a la vejez prefigurada culturalmente como liminal, si existe en alguna parte. Para ambas cosas tengo razones para pensar que podrían existir.

En este intento parto de dos supuestos generales, que son, uno el de diferencia entre distintos grupos y/o categorías de ancianos en la mayor parte de las sociedades; otro el de la determinación de las tendencias centrales en las posiciones integradas o

marginadas de los ancianos a partir de la interacción de dos series de factores relacionados: las características de la población anciana considerada y las condiciones, en un espacio y tiempo determinados, del sistema sociocultural, que incluye, como sería lógico por lo que he señalado en páginas anteriores, las propias ideas sobre la ancianidad, al igual que entre las características de la población anciana hay que contar con su autovisión. Señalaría, por tanto, varios aspectos centrales a estudiar. En primer lugar, especificar la definición cultural de la ancianidad bajo un doble prisma: como etapa vital pautada culturalmente a la que se atribuyen propiedades y se adjudican roles y posiciones; como momento de acceso en el curso vital a esa etapa, de manera que se vería a la ancianidad como una adjudicación social a partir de cierto momento, de ciertas características o circunstancias, según cada sociedad, en las que el individuo cruza una barrera para introducirse en una fase de la vida con identidad propia.

En el primer caso podría hablarse de cosas tales como las ideas sobre la ancianidad o los roles atribuidos. En el segundo, de la forma y momento del retiro, del «passing» de las barreras y de la interacción con otras categorías de edad (como los movimientos de ancianos actuales en EE.UU.): En segundo lugar hay que hablar de la posición de los ancianos, la variación de esa posición tanto entre sociedades y momentos históricos de una misma sociedad como entre grupos y categorías de ancianos en el interior de cada una de ellas; y, de nuevo, tendré que considerarlo bajo un doble prisma: el control ejercido por los ancianos, incluido autocontrol, que -pueda permitirle desde dirigir la vida de los demás hasta exigir atención, y el cuidado prestado a los ancianos, deteniéndome en quién o qué lo presta, la calidad que puede llegar a tener y las contraprestaciones. Ambos aspectos, la definición cultural de la ancianidad y su adjudicación y la posición de los ancianos, tendré que examinarlos desde la hipótesis general de marginación que he señalado hace un momento, y ello me tiene que llevar a estudiar tales cosas como el dominio de la marginación o ámbito de la experiencia a la que atañe y poblaciones que llegan a padecerla; el proceso de la marginación, su inicio y su final antes, en o después de la muerte y las características pautadas de su desarrollo, siempre diferenciando tiempos, sociedades y segmentos; y los mecanismos de suplantación desde el descenso producido de estatus hasta la disposición física del anciano. La propia existencia variable de todo ello y las relaciones con aquellas dos series de factores, del anciano y del sistema ecocultural, es la hipótesis más general sobre la ancianidad que planteo. En el diseño he tenido después que especificar conceptos, ámbitos y relaciones teóricas concretas. No voy a detenerme aquí a este nivel más preciso en hipótesis concretas y

ámbitos específicos del diseño teórico porque lo he hecho ya detenidamente en otro lugar<sup>2</sup>. He intentado dar en páginas anteriores, sin embargo, un esbozo de esa propuesta teórica.

El estudio de la marginación de los ancianos que planteo tiene que llevarme a un conocimiento de su específica y variada forma de marginación; y después tendré que llegar, a través de la comparación de la marginación de los ancianos con la situación de marginación étnica, a poder establecer las pautas del proceso marginal y a la caracterización general social: en cuanto a sus posibles pautas procesuales, a la caracterización de la marginación, aproximación a sus bases explicativas, emergencia y papel de su ideología, y a la relación de los componentes de marginación social con las relaciones de poder o bien a su caracterización como parte de ellas, ya sea institucionalizado o capilar.

Para ello es necesario detenerse antes, largo tiempo, en estudiar el proceso de marginación social de los ancianos en distintas culturas, en diferentes medios sociales, en momentos distintos, y bajo una doble perspectiva:

- a) el proceso de suplantación
- b) el proceso de creación de un campo racional
- c) en el que se niegan los atributos sociales de
- d) entidad personal del marginado.

La metodología tiene necesariamente que adecuarse al objetivo de lograr una aproximación a la realidad de los ancianos, a su situación marginal especialmente, pero para inmediatamente enfrentar los resultados con aquellos otros ya obtenidos sobre marginación étnica, de forma que pueda cumplirse el último objetivo de la construcción de una teoría de la marginación social. Así pues, el trabajo está sujeto a servir a dos fines: profundizar en la situación específica de los ancianos y, a un tiempo, generalizar en el terreno de la marginación, esto es, sentar las bases para hacer posible la comparación posterior. El punto de arranque será una perspectiva metodológica en la línea de la construcción científica por medio de una formulación hipotética sugerida por la reflexión a partir de la experiencia, y puesta a prueba sobre datos diferentes a los iniciales. Su aceptación no sólo tendría que superar ciertos requisitos se superación de las pruebas previamente establecidas. Sólo una hipótesis teórica que al final explique más, prediga más, abarque más que las hipótesis sobre el tema de la vejez usuales en los estudios de marginación será aceptable. Pienso que la que he propuesto es prometedora en este sentido.

El interés que suscita en mí esta investigación, es triple. En el aspecto teórico, intento que sea el camino para la

construcción de una teoría sobre la marginación, hoy muy necesaria, en el contraste comparativo con la marginación étnica. En segundo lugar, en el campo antropológico también supondrá un estudio que conjugue los aspectos familiares, económicos, políticos y psicosociales de esta marginación, tanto en el estudio específico de un país industrializado occidental, como es el nuestro, como en el campo de la etnografía de otras culturas. Por último, en el aspecto práctico no es lícito decir que los resultados de este trabajo van a ser inmediatamente aplicables para su utilidad social. Pero no me cabe duda de que, si somos capaces de llevarlo hasta el final de sus posibilidades, va a abrir el camino de una comprensión y un conocimiento sobre el que posteriormente pueden asentarse proyectos concretos de aplicación práctica. Y hago notar que, en este aspecto, es más lo que se está haciendo desde la Psicología que desde las ciencias sociales como la Antropología y la Sociología. Pero es aún más lo que se lleva a la práctica desde la mera institución. Ese conocimiento socioantropológico es a todas luces necesario teóricamente y prácticamente.

En consecuencia con lo dicho anteriormente, estaría, en realidad, hablando de dos proyectos de investigación distintos que se solapan. Uno de ellos, el más a largo plazo, es un proyecto sobre marginación social. Lo decía al iniciar este trabajo: comenzó, sin yo saber lo que era, hace más de veinte años, cuando me estrenaba como antropóloga haciendo un trabajo de campo en una comunidad de minúsculos habitáculos desperdigados, en Madrid, en un punto de la carretera que va a Villaverde y con una gente poco y mal estudiada. Me hicieron sentir en un mundo que reúne de forma misteriosa la actividad profesional y los rincones más desconocidos de nuestra personalidad. Fue, supongo que siempre lo es, un trabajo de campo agrí dulce que me enfrentó con los problemas de la escasez de teoría en la Antropología, el dogmatismo de las enseñanzas, el desconocimiento de las técnicas, el valor de la intuición como mecanismo para preguntarse cosas a uno mismo. Muchos años después, esa mezcla de conocimiento sobre algunas, pocas, cosas, de preguntas contestadas para bien o para mal, de intuición renovada para renovar las preguntas, fue el origen de un proyecto de marginación para el que no tengo, nunca los he tenido, plazos. Ya que en este caso, como en otros muchos supongo, los hechos son inciertos y las intuiciones pensadas, pero intuiciones, lo que quiere decir que el edificio todavía es de cartón. No tengo gran confianza en las certezas, en ninguna, y en las científicas no la tengo por el doble motivo del talante y la reflexión. Quiero decir que sé que el edificio será siempre un poco de cartón, pero puede ser más amplio, más abierto, más acogedor para los fenómenos que observamos, para las preguntas que hacemos. Cuando más sirva a ese propósito, más habrá conseguido su objetivo.

<sup>2</sup> T. San Román: «Vejez y Cultura: Hacia los límites del Sistema». Fundación Caixa de Pensions. Barcelona, 1990.

# Artículo

Pluriculturalidad y marginación



# Pluriculturalidad y marginación

Teresa San Román

**H**ay varias formas de entender "cultura" en ciencias sociales y es preciso clarificar desde cual de ellas estoy hablando. Al decir "cultura" y "pluriculturalidad" no me estoy refiriendo solamente a los valores y símbolos de un pueblo, sino a las formas de organización, a las estructuras y a las instituciones, a los hábitos y prácticas compartidas, a la manera o maneras comunes de ver el mundo, de conceptualizar el mundo y las relaciones sociales, a los valores y símbolos, también, pero en ese contexto más amplio que les da sentido y los hace inteligibles.

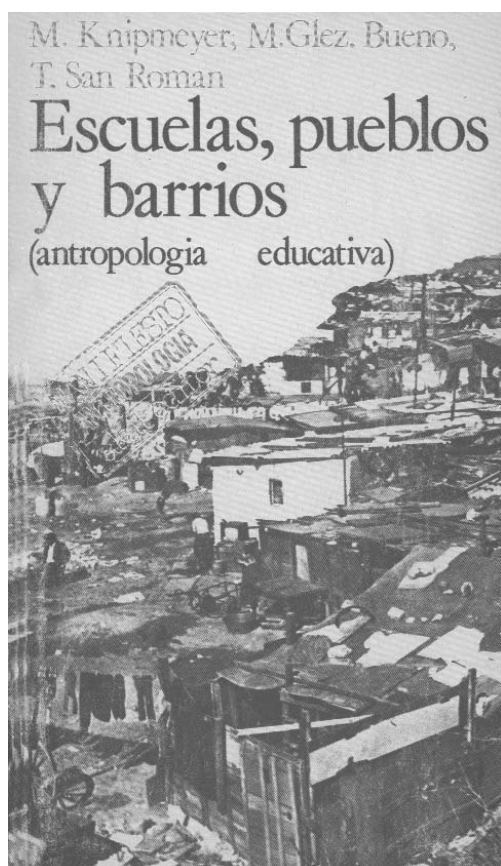
Por lo tanto, el proceso de enculturación, el proceso educativo, es un proceso de apropiación de la cultura de un medio sociocultural determinado. Pero el proceso educativo utópico, el que pienso que tiene que guiar las ideas, los planes, las prácticas, los hechos educativos, es el proceso de apropiación de las culturas de la humanidad. Implica la total apertura al mundo, los intereses universales, el reconocimiento gustoso del derecho a la diferencia, el esfuerzo por incorporar el mundo al plan de formación de los niños, los adultos y sus enseñantes.

Las ideas actuales sobre educación pluricultural se han desarrollado a partir, sobre todo, de la planificación educativa diferencial de negros y blancos en los EE.UU. y de la polémica y las experiencias que esta planificación produjo, sobre todo al trasladarse a los nuevos estados que emergían de las antiguas colonias occidentales. Mucho más recientemente, esta polémica cobró vigor en Europa, donde las migraciones de trabajadores de países más pobres a países más ricos de la ahora Comunidad da un nuevo giro al problema de la pluriculturalidad: la cultura desprestigiada de los trabajadores inmigrantes es entonces la cultura aceptada de un pueblo del Occidente, el mismo Occidente y los mismos pueblos que fueron en sus días cuerpo de los todopoderosos estados coloniales. La perplejidad que produjo esta situación en los países de origen de los emigrantes estimula entonces el fuego de la polémica educativa sobre las diferencias culturales y la escuela pluricultural.

En el momento actual parece que son de nuevo las migraciones procedentes de regiones pobres las que nos impiden evitar el reto de la diferencia. Los ciudadanos inmigrantes, especialmente los africanos, vuelven a recordarnos la relatividad del valor de nuestra cultura, la relatividad de nuestro status internacional, que nos hace también tomar consciencia de los problemas de pluriculturalidad ya arraigados en nuestro país con anterioridad, de los problemas de etnicidad marginada en nuestra propia historia. Un pueblo como el nuestro, en situación tan relativa, con un status de poder tan inestable, debería ser más consciente que ningún otro de lo que significa ser inmigrante en un país más poderoso, de lo que significa padecer la prepotencia de otras diferencias. Y desde esta consciencia y experiencia parecería posible construir una sociedad más acogedora para todos. Sin embargo, no parece que sea así. Impresiona contemplar hasta qué punto es selectiva e interesada la memoria histórica y hasta qué punto ignoramos en el peldaño de arriba la angustia sufrida en el peldaño de abajo.

Me gustaría hablarles ahora de dos aspectos de esta cuestión. En primer lugar, se trataría de reflexionar sobre ciertas poblaciones que introducen en la sociedad un contingente considerable de variación cultural, que aportan su importante diferencia, pero desde posiciones muy marginadas. Es el caso de los trabajadores inmigrantes del Tercer Mundo o de la minoría gitana. En segundo lugar, y apoyándome en esa reflexión, comentaría algunos problemas que a mí me parecen cruciales para abordar el tema del papel que la escuela juega en un mundo pluricultural y en el seno de las minorías étnicas con las que convivimos o, de manera más realista, deberíamos convivir. Un grupo étnico es un conjunto de hombres y mujeres que comparten una historia actualizada de comunidad cultural y de identidad compartida. Es un pueblo, localizado territorialmente o no, con fronteras o a través de ellas, delimitado por un Estado, o integrado en ese Estado junto a otros pueblos, o dividido entre varios Estados. Así, Europa es un conjunto de muchos más grupos étnicos que de Estados.

El contenido cultural de un grupo étnico es, sin embargo, en múltiples ocasiones, un patrimonio mayoritariamente compartido con otros pueblos, catalanes, gallegos, e incluso ingleses, que podemos vivir en la ciudad de Barcelona, compartimos más contenido cultural que aquél que nos diferencia. Probablemente es mayor el contingente de elementos culturales que mantenemos junto con pueblos de muchos otros países que aquél que nos hace diferentes a esos pueblos. Ciertamente, la integración y la transformación de todos esos elementos es diferente en cada contexto sociocultural e histórico y, por lo tanto, lo es también su significado, pero, a mi modo de ver, lo que nos hace contemplar ciertos rasgos culturales como propios de nuestro grupo étnico es, sobre todo, la historia de relaciones con otros pueblos. La historia de



relaciones de oposición, de alianza, de identificación, de rechazo, de super o subordinación y de tantas otras caracterizaciones posibles de las relaciones interétnicas. Y es desde esa posición respecto al mundo, desde donde se define la idiosincrasia étnica, la cultura propia, es decir, la parte de nuestra cultura que se selecciona para representar la identidad, las diferencias respecto a los demás, las relaciones históricas y las presentes con ellos.

Creo que sería clarificador considerar que las minorías culturales son los grupos étnicos privados de poder respecto a etnias hegemónicas. Por lo tanto, el concepto

de minoría étnica puede ser, simultáneamente, un concepto absoluto y relativo. En términos absolutos, puede considerarse a un grupo étnico en una posición definida en el contexto mundial de un cierto momento histórico, aplicando criterios de desarrollo tecnoeconómico, pongamos por caso, pero, en términos relativos, tendríamos que recordar cuántos ciudadanos de pueblos de España convivían con ciudadanos argelinos en París en los períodos altos de nuestra emigración a otros países de Europa. Unos y otros eran entonces minorías étnicas de rango similar frente a la etnia todopoderosa de aquel contexto. Sin duda, también la posición en términos absolutos de cada uno de estos pueblos en la escala mundial influye poderosamente en la condición general de su status frente a las instituciones del país receptor. Pero en aquel momento nuestra posición en esa escala nos separaba menos de Argelia que ahora.

No todas las minorías étnicas son pueblos marginados. "Marginación" es una palabra de la que abusamos de tal forma que poco a poco va quedando sin contenido. Tal como la conocemos, ha llegado a ser una palabra ambigua, polisémica y de escaso valor científico. Significa pobre, aislado, delincuente, excéntrico, dependiente... El interés por los marginados crece en las ciencias sociales desde que Foucault habla de desacralización de la pobreza. El pobre pasa de bienaventurado a incapaz. Foucault plantea que las instituciones que se orientan a la acogida de población marginal pueden nacer para resolver los problemas más acuciantes de esta población pero se utilizan y se consolidan como instituciones que resuelven los problemas que estas minorías marginadas crean a la mayoría dominante. Los ghettos de los pueblos marginados, las residencias de ancianos, los manicomios, en ocasiones incluso la escuela gitana, participan de ese despótico destino.

Yo entiendo que un marginado es el que está fuera de los circuitos económicos y de formación organizada y reconocidos. Fuera de la red de los trabajos aceptados como tales, fuera de las pautas comunes de construcción y adjudicación de viviendas, fuera de las vías centrales de acceso a las redes asistenciales sanitarias, de los itinerarios educativos normalizados. Desde fuera, pueden conseguir ser algo menos pobres o no conseguirlo, sino lo hacen desde fuera. Por eso no creo que haya marginación "hacia arriba", porque no puede mantenerse la riqueza ni el poder sin un campo amplio de integración social. La marginación social es, pues, "hacia abajo".

La marginación, tal como de ella hablo, supone la suplantación de un grupo por otro de un campo posible de competencia. Supone, precisamente, la exclusión de esas personas como posibles competidores. Y es desde ahí donde se entienden fenómenos como el del

chabolismo: las sucesivas remodelaciones eliminan el suburbio de la competencia por el suelo y los recursos sociales, una y otra vez. Los chabolistas siempre son los mismos. No acaba nunca de absorberlos la ciudad sino que a la mayoría los expulsa cada vez a una periferia más lejana.

He resumido en otras ocasiones lo que entiendo por marginación, de la siguiente manera: se produce en situaciones de competencia en las que existen posibilidades objetivas que se resuelvan en la suplantación de uno de los competidores por el otro, de forma que consiste socialmente en la exclusión del marginado de los espacios sociales, del acceso institucionalizado a los recursos comunes, de forma que ese acceso es no-pautado, menor, limitado, temporalmente y dependiente.

Así, la apatía de los chabolistas sería la apatía del dependiente y perdedor sin solución. La reivindicación, que es de hecho una confrontación con la mayoría, se ve, en consecuencia, por parte de ésta, como una histriónica sensatez.

Pienso también que el proceso de marginación se acompaña de estereotipos que dan soporte racional y justifican moralmente la suplantación como un imponderable que debe atribuirse a una supuesta incapacidad personal y que implica, en último término, la despersonalización social del marginado, la negación de sus atributos sociales y culturales de identidad personal. Quizá exista una necesidad, más prudentemente, una conveniencia de no considerar persona a quien se va a matar, expulsar o ignorar. Esclavos, ciertos moribundos, ciertos ancianos, locos drogadictos profundos, marginados en general, son categorías de personas a las que culturalmente se les sustrae una buena parte de sus atributos de entidad personal. A veces de forma abierta, como cuando se negaba que tuvieran alma los indios del Nuevo Mundo o los negros cautivos. Otras veces de forma más encubierta, consideran más digno de curar, paliar o cuidar, más digno de compensar, otorgar, reconocer a unos ancianos que a otros, a unos drogadictos que a otros, pero también más a los jóvenes que a los ancianos, a los adictos al alcohol que a los que lo son a la heroína.

La marginalidad, en la medida en que es escasa su relación con las instituciones y difícil su acceso a los recursos y derechos comunes y difícil también el tomar decisiones con eficacia, tiende a producir el alejamiento de las normas y los usos de relación comunes dando lugar a veces a la contravención de las normas y al abandono de dichos usos. La apatía e ineficacia atribuidas proverbialmente a los trabajadores nativos de las colonias – o a los gitanos nativos de aquí mismo –, la llamada “desvinculación” que hace a algunos ancianos desinteresarse por su aspecto personal o por

las reglas de etiqueta, son ejemplos de comportamiento que se entiende mejor desde la falta de sentido que para estas personas, para su vida y su supervivencia, tienen esas prácticas sociales o los objetivos económicos que se esperan de su actividad.

La marginación, por otra parte, es una variable que está presente en especial en ciertos grupos y categorías que podríamos llamar, en este contexto, “grupos de riesgo”: ancianos, enfermos mentales, grupos étnicos minoritarios. Puede o no producirse en los casos concretos, y cuando se produce, hacerlo en distintos grados; todo ello depende, sobre todo, del marco de alternativas disponible en la sociedad en un momento histórico determinado para segmentos sociales concretos. Por lo tanto, pienso también que el intento descalificador que acompaña a la marginación está a la sombra de las relaciones de poder y dependencia que recorren de punta a punta el tejido social, y no sólo las instituciones políticas y administrativas. Y es aquí donde el racismo, tan presente hoy en las escuelas pluriculturales porque lo está en nuestra sociedad, encuentra su razón de ser dando cobijo a los abusos que sería imposible justificar de otra manera, ofreciendo a la mayoría la coartada racional y moral de su culpa.

La justificación racista se realiza por medio de estereotipos encaminados a negar la capacidad personal de aquellos grupos étnicos a quienes se discrimina, y consideran que esta capacidad personal se transmite genéticamente. Son estereotipos que tienen como referencia un etnocentrismo exaltado y radical. “Raza” es un concepto sin sentido en el contexto de las ciencias sociales, porque sabemos por otras disciplinas naturales y por nuestro propio conocimiento que no tiene fundamento científico pensar que la inteligencia o la capacidad de crear cultura se heredan junto con el color de la piel, y sabemos también que el contexto sociocultural es el factor clave del desarrollo de las personas, por encima de cualquier tipo de herencia genética. Tendríamos que pensar, en consecuencia, que la delimitación racista de las poblaciones que propone una escala de desarrollo personal cultural en términos, por ejemplo, del color de la piel, es interesada y se explica sin grandes dificultades históricamente, en el contexto de nuestras relaciones con pueblos de otros colores de piel de otras regiones del mundo. El estereotipo se aplica en los casos concretos de forma generalizada, indiscriminada, atribuyendo comportamientos, aptitudes, capacidades, tendencias e incluso instintos descritos todos ellos en el conjunto de estereotipos étnicos, a las personas concretas, sin atender a los hechos, a los comportamientos reales de ésa, de cada persona concreta.

Decía antes que el racismo, como todo prejuicio cultural, tiene como referencia el etnocentrismo. Puede que podamos hablar de un “etnocentrismo normal”, el

que nos permite pensar y actuar en un marco de referencia. Pero sabemos que nuestras convicciones, hábitos, pautas, prácticas, son nuestras, no "normales" ni "naturales". Lo normal y natural es, fuera de toda dura, la variedad. La minoría étnica, que es objeto del prejuicio racista, juega en un campo cuyos códigos culturales maneja mal y que, por lo tanto, se ve descalificada de inmediato. Esa descalificación corrobora progresivamente al pueblo marginado. Recordemos de nuevo a Foucault. La medida del éxito, del desarrollo, del crecimiento personal en nuestra sociedad es el dinero, y el marginado si es pobre es porque quiere, porque no usa los cauces de opulencia social y económica, ni entra en ella. Si no entiende, si no sabe, es porque no quiere aprender, que para eso están las escuelas. Si está en paro, es porque no quiere trabajar, que si no estaríamos todos desempleados. Si no dispone de dinero es porque no ahorra, porque malgasta, porque no previene. En fin, el marginado es, simplemente, culpable. Muchas veces me ha preguntado si es que los grupos étnicos marginados no son etnocéntricos, si no tienen a su vez prejuicios racistas. ¡Claro que lo son y los tienen! Pero lo que convierte el prejuicio en un racismo peligroso es su utilización para justificar la desposesión de derechos básicos y la agresión. El racismo peligroso es el racismo de quien tiene poder. A quien no lo tiene, su racismo, sencillamente, no le sirve para nada, es una pequeña gratificación ideológica y afectiva de escasas consecuencias prácticas. Por último, el racismo puede Permaner encubierto "¿dices que es moro?... ¡pues lo hace bien!" o "es que si se integran pierden su cultura... es por su bien" o puede aflorar de manera oportunista "defendemos vuestros puestos de trabajo que esta gente viene a quitarnos". De nuevo, ¿tan pronto hemos olvidado nuestra emigración a Francia, Suiza, Inglaterra, Alemania? ¿Olvidaremos también nuestro rechazo la próxima vez que emigremos, quizá cercana?.

Todo ello argumenta la exclusión. En la ciudad se compite por el suelo, el trabajo y los recursos educativos y sanitarios. Durante los períodos de crisis económica la competencia resulta frontal entre sectores pobres de la sociedad de distinta etnia, también de la mayoritaria que, expulsados de su lugar social, van ocupando progresivamente las escasas vetas no-organizadas de la vida económica que antes servían de soporte a grupos étnicos marginales. Este ha sido el último destino de los gitanos, a quienes no ha quedado nada desde que comenzó la crisis en los años 70. Cuando hay más recursos y los gitanos gambianos o los marroquíes no suponen una competencia digna de tenerse en cuenta, se permite un acceso limitado a esa mayor opulencia común. Pero estamos todavía en un momento de escasez y es de esperar, por lo tanto, una exacerbación racista continuada. Los vecinos de la mayoría muchas veces presionan para que se expulse a los miembros de

la minoría de su entrono y la Administración, por su parte, aunque existan diferencia a nivel local y autonómico, se inhibe y culpa a los vecinos por su racismo, por la falta de intervención y ayuda a los colectivos étnicos marginales. La reacción de estos grupos no es en absoluto homogénea. Algunos, como los gitanos, cada vez se ven más empujados hacia opciones de exclusión, más limitados a la estrecha grieta que bordea la sociedad de oficios marginales, sumergidos o ilegales. Muchas veces he advertido a quienes propugnan mantener a los gitanos en la marginación para salvar – dicen- su cultura, que lo único que se está consiguiendo es que pierdan y empobrezcan su cultura y su identidad a cambio, precisamente, de lo peor de la nuestra: las drogas, el deseo consumista, la pobreza, la delincuencia y la insolidaridad. Pero hay también testimonios importantes, sobre todo en otros países, que muestran cómo otras minorías étnicas reaccionan con intentos reivindicativos y e manera mejor organizada para lograrlo. En uno y otro caso, la presión combinada del activismo racista mayoritario y la complicidad - activa unas veces y pasiva otras- de las administraciones públicas arruinan las vidas concretas de la gente de carne y hueso y con ellas sus cimientos culturales y su identidad.

En este contexto de racismo y de expulsión social, de chauvinismo e insolaridad, y de su producto, que es la anomia y la dependencia, en este contexto, es donde tendríamos que situar el papel de la atención directa a las minorías étnicas y a los trabajadores inmigrantes extranjeros. Son necesarias muchas otras consideraciones, pero sin este realismo de fondo difícil que los proyectos prosperen, en la medida de lo posible, y que los profesionales perseveren, en la medida -a veces- de lo imposible. De entre estos proyectos me voy a referir de manera especial a la escuela pluricultural.

A través del tiempo, de los últimos 25 ó 30 años sobre todo, se han ido configurando y en algunos casos sucediendo, varios modelos de escuela ante la pluriculturalidad. Posiblemente la más antigua y duradera haya sido la que podríamos llamar "segregacionista". Su fundamento estriba en defender que los alumnos de las minorías étnicas marginadas no pueden convivir en la escuela con alumnos de la mayoría porque perjudican la forma intelectual y moral de éstos. Suele recurrirse al argumento de que estos alumnos bajan el nivel de la clase, lo cual es, muchas veces, simplemente cierto. Lo insidioso es que esta actitud se mantiene hacia los párvulos, que difícilmente pueden bajarlo, y que no se utiliza el mismo argumento para excluir a los alumnos de la mayoría que también hacen bajar el nivel. Los últimos suelen llamarse "difíciles". Los minoritarios deben resultar "imposibles" a los maestros segregacionistas. Brevemente: la línea de demarcación es étnica, no

escolar. Lo mismo podría decirse de su "condición moral", pero insisto, además en una reflexión ya hecha: lo peor que para la convivencia tienen algunos -no todos- los marginados de grupos étnicos minoritarios no es lo que tiene de diferentes si no lo que han tomado de la nueva situación, lo que han aprendido en nuestras calles y en los reductos donde se les ha arrojado. Por fin, el que no asuman sus responsabilidades vuelve a tener un transfondo parcial de realidad. Pero, en el contexto general, ni sólo ellos ni todos ellos. De cualquier forma se entendería mejor en su caso, porque la falta de integración les deja fuera del ámbito común con derechos y deberes que subyacen a la responsabilidad social, porque el flagrante cumplimiento de las obligaciones sociales, políticas y morales para con ellos, en todos los campos, no invita a una reciprocidad, precisamente, y porque el constante goteo de cumplimientos de promesas y expectativas creadas han quemado su confianza en nosotros y en nuestras instituciones, se la han quemado -habrá que saber si irreversiblemente- para el compromiso social. En esas condiciones, esperar responsabilidad por su parte es absurdo y, cuando esa responsabilidad se da, debería considerarse un milagro.

Al segundo modelo de escuela pluricultural le llamaría "oscurantista". El ideario resumido podría ser algo así como "los grupos étnicos marginados es mejor que no vayan a la escuela, porque si van pierden su cultura propia". Evidentemente, este ideario llevaría a decir cosas tales como "cuánto más se hagan el hara-kiri los japoneses mejor, porque más canalizan su cultura tradicional" o bien "cuánto más supeditada se

mantenga la mujer el Cataluña mejor, porque más se proyecta en el presente su pasado tradicional". El respeto por las personas está por encima cualquier otro respeto cultural. La falacia reside en valorar el producto cultural por encima de sus productores y, en todo caso, este furor proteccionista hacia culturas que, por todos los demás medios, se aplastan, no deja de ser sorprendente. Pienso que quizá las palabras claves podrían ser "tolerancia" y "convivencia", que serían la base para desarrollar la solidaridad social al tiempo que las formas culturales propias. Sin duda, cada uno de los pueblos implicados tendría que renunciar a parte de su cultura, como vendettas o la exclusividad de la solidaridad del parentesco, en el caso de muchos grupos étnicos minoritarios; y a nosotros nos tocaría renunciar a nuestra prepotencia histórica y coyuntural, a identificar el progreso con nosotros mismos y con nuestro protectores, renunciar a tener la verdad divina. Cuando pensamos en estas cosas, al menos así me parece, evidencia el escaso desarrollo y el raquítico concepto de nuestro pluralismo.

El tercer modelo podría ser un modelo de inserción étnica: la "escuela especializada en un segundo grupo étnico concreto. Las ideas que lo rodean son interesantes y profesionales: los miembros de una minoría étnica precisan una atención exclusiva y especializada, de forma que se cumplan los objetivos escolares por medio de una pedagogía adaptada"; y también "la escuela tiene que realizar el desarrollo de la comunidad étnica, dirigiendo a ésta y a los profesionales que trabajan en ella". Las actuaciones concretas -de las que personalmente sólo conozco



algunas con grupos gitanos y literatura de referencia latinoamericana y africana- coinciden todas en la creación de escuelas técnicas con pedagogía y recursos didácticos adaptados, en un contexto de orientación social en el que la escuela proclama su vocación y sus intentos de ser el eje de la vida social comunitaria y, en la práctica con estructura piramidal -declarada o no- en la que la jerarquía escolar, que existe como tal coordina pero también decide. Creo que, consciente o inconscientemente, en esta postura subyacen una desconfianza en la capacidad de cambio y de progreso de las minorías étnicas en la marginalidad, una confianza desorbitada en la capacidad de la escuela para transformar el medio social que, sólo se justifica por un idealismo teórico sin límites y, por último, una actitud autoritaria por parte de la escuela, injustificable, respecto a la minoría y al resto de los profesionales que trabajan en su seno. Pienso, por el contrario, que es necesario evitar siempre que sea posible – y no siempre lo es-, la escuela étnica marginal, porque perpetúa la segregación, porque es errónea la idea de que la escuela técnicamente perfecta pueda ser un oasis artificial, compatible con un medio social deprimido y diferente, por que la centralización de las decisiones en un solo sector de actuación directa provoca la extensión de los conflictos a otros sectores de intervención y, por último, porque la suplantación de otros profesionales y del agente del cambio -que es el propio grupo étnico- por parte de la escuela aumenta considerablemente el riesgo de incompetencia, en el primer caso, y perpetuación de la dependencia, en el segundo.

He dejado para el último lugar, como es habitual, la propuesta -seguramente discutible y con grandes errores-, de lo que pienso que sería el papel social y cultural de una escuela pluricultural, con o sin composición multiétnica. Los objetivos sociales fundamentales tendrían que priorizar una educación en la convivencia y en la tolerancia, siempre que quede bien patente que esto no puede nunca ser un mero pretexto para abandonar los objetivos escolares en su conjunto. Supondría, como primer paso, evitar en lo posible los "servicios étnicos". El segundo sería hacer disminuir progresivamente la dependencia de la población, cooperando en este propósito con otros profesionales y con las organizaciones de la gente. El tercer objetivo sería conseguir la más temprana escolarización recomendada de los niños en las guarderías y escuelas, de manera que no se perpetúen problemas de racismo, de nivel, de segregación, que pueden resolverse con más probabilidades de éxito en los primeros años de vida. La educación compensatoria tendría que ser una solución extrema ante lo inevitable, no la solución a la desidia administrativa ni a la incompetencia profesional. Y cuando la compensatoria es estrictamente necesaria, entonces pienso que

debería circunscribirse a aquellas actividades en las que la integración en el aula no es posible, sin extenderse, como es frecuente, a todo el campo de actividades escolares. Esto no tiene más sentido que la comodidad, el ahorro o, en el peor de los casos, el racismo.

Por lo demás, donde la población es mixta y no está marginada, la escuela tendría que ser, naturalmente, mixta, pero cuidando escrupulosamente de que todas las escuelas de su entorno lo sean. El fracaso de muchas experiencias pluriétnicas debe adjudicarse en gran medida a la existencia de una única escuela que acepta población de distintos grupos étnicos minoritarios y los "casos perdidos" de la mayoría, mientras que el resto de las escuelas se mantienen mono étnicas, mayoritarias y ganan prestigio a costa del desprestigio realista de la escuela abierta. Es necesario evitar esa concentración étnica artificial. Cuando se trata de comunidades monoétnicas puede haber otras soluciones. A veces, la única alternativa posible es la escuela étnica, y entonces sí es cierto que el aislamiento tiene la única ventaja de propiciar una pedagogía más especializada. Pero tendrían que hacerse esfuerzos constantes por desarrollar actividades con otros grupos étnicos, mayoritarios y minoritarios. Sin embargo, en muchas ocasiones, los miembros de una comunidad étnica pueden participar en escuelas mixtas exteriores al barrio, en especial cuando las condiciones de cambio de vinculación social, progresiva en otros aspectos de la vida social, permite reforzar ese proceso de esta forma. Es una experiencia relativamente reciente y que está aportando resultados interesantes. Siendo las relaciones de la escuela con la comunidad, por supuesto, abiertas, tiene que serlo no sólo para que sus miembros entren en la escuela, sino para que ésta salga al barrio. Y las relaciones de la escuela con otros profesionales de atención directa creo que deberían fundamentarse en la profesionalidad de todos y cada uno de ellos y en una interprofesionalidad coordinada que plantee objetivos nítidos comunes -a largo plazo y coyunturales- y objetivos específicos por áreas de actuación. Parece posible esperar que, si el profesional va definiendo sus objetivos específicos y conoce los de los demás y si esa claridad de competencias y relaciones la tiene igualmente la gente de la comunidad y puede intervenir plenamente en ellas, los resultados deberían ser mejores, los profesionales podrían estar más compensados y la población menos dependiente y desorientada.

Quisiera terminar con una reflexión acerca del contenido de la escuela pluricultural y el trabajo escolar con población étnica marginada: comenzando por este último punto, es evidente que las intenciones, la voluntad y las actividades de los maestros no son suficientes. Muchísimas veces, los maestros se agotan

en unas condiciones que minimizan el impacto de su esfuerzo. Sin este esfuerzo, es poco lo que se puede hacer pero, además de contar con él también hay que saber dónde y cómo aplicarlo. Existe una desconexión inevitable entre marginación y escuela, porque ésta, precisamente, es transmisora de vías culturales integradas, de manera que la contestación pedagógica, a partir de este enfoque, está mucho más cerca de una reflexión crítica desde el seno de nuestra cultura que de una alternativa cultural ajena a ella. Es preciso contar con esta falta de sintonía y comprenderla para deprimirse. Por otra parte, son los cambios integrativos que de hecho se producen los que estimulan el interés por la escuela y, a su vez, lo que la hacen eficaz; porque la escuela cobra entonces su sentido cultural y porque puede demostrar su potencial de utilidad social que es absurdo esperar de una situación marginal.

En unas condiciones de marginación relativamente estables, el papel de la escuela es imprescindible, pero menos evidente. Es un papel orientativo, sugerente, que cobra todo su impulso de la relación coordinada interprofesionalmente y local y de las relaciones personales amistosas y directas con la gente. Ambas cosas, junto al esfuerzo del enseñante son siempre necesarias. Aquí son las únicas que cuentan y el proceso es lento, muy lento. Cualquiera de las "subculturas escolares", lo repito, sirve estrategias integradas de diferentes alternativas. Integración y aculturación son vías relacionadas pero diferentes y la escuela tiene un papel aculturativo que sólo tiene sentido si existen, además, elementos de aceptación y de participación social de la minoría, elementos positivos de integración.

Decía al comenzar, que el proceso educativo es el de apropiación de la cultura y que una educación pluricultural es, por tanto, el proceso utópico de apropiación de las culturas de la humanidad. He pensado siempre -y lo he dicho en otras ocasiones- que no parece que pueda ponerse mucha confianza en el paso de una escuela monocultural a otra tricultural. La perspectiva socioeducativa de la que hablo debe de asentarse como reconocimiento pleno y sincero del derecho a la diferencia de todos y cada uno de los pueblos, en la convicción de que es justamente la presencia de variadísimas culturas del mundo lo que fundamenta la idea de pluriculturalidad, que luego se plasmará de diversa forma en distintos contextos étnicos concretos. En este sentido amplio, la escuela tiene que ser abierta al mundo y al entorno. Y no basta con hacer declaraciones de "mantener cultura", "potenciar sus recursos sociales", "incorporar su diferencia a la sociedad"...

Es necesario poner los medios para que tal cosa sea posible. Para ello es necesario antes estar dispuesto a que entren en nuestros dominios, en competencia con nosotros, es decir, estar dispuestos a perder una parte de lo que tenemos, reconocer la existencia del racismo y frenar la dialéctica de la marginación con un empeño proporcional al poder que se tiene, a la parcela mayor o menor de poder que tenemos cada uno para hacer una sociedad más solidaria.

# Artículo

La educación ante la marginación  
y la diferencia cultural



# La educación ante la marginación y la diferencia cultural

Teresa San Román

*A la Fundació SER.GI y a todas aquellas ONGs que luchan para que otros sobrevivan, y no simplemente para sobrevivir ellas mismas*

**P**or marginación social entendemos multitud de cosas tenebrosas, ambiguas e indefinidas, vagas, y por marginados, todos aquellos que por una u otra razón "lo tienen mal" en el conjunto de la sociedad, incluyendo de esta forma a los que venden drogas de mano en mano y los que las consumen en exceso, no a los grandes traficantes ni a los que consumen drogas elegantes, como la cocaína, en dosis elegantes y en circunstancias vips sin llegar a perjudicar su salud, su bolsillo ni sus condiciones generales de estatus (es decir, vendedores y consumidores que no "lo tienen mal"). En el conglomerado marginal conceptualmente amorfo, aparecen prostitutas, ancianos incapaces o declarados incapaces, pobres de solemnidad, mujeres (como categoría), presos, obreros no cualificados con bajos salarios y contratos precarios, jóvenes sin empleo estable... casi todo el gran mundo.

Nuestra sociedad se define sistémicamente por la desigualdad, precisamente, y convendría definir marginación de otra forma que no fuera simplemente "perjudicado por la desigualdad", porque eso es, lógicamente, compatible con un sistema que se define por ella, y por lo tanto se trata de integración. Integración, eso sí, del lado desfavorecido que permite otros lados favorecidos y por tanto define el propio sistema.

A mí me parece que habría que apuntar hacia ese aspecto, el de las relaciones sistémicas, las que definen el sistema en el que nos movemos, y no tanto hacia el nivel de perjuicio padecido. Habría que apuntar entonces hacia el grado de interdependencia de cada segmento o categoría respecto a otros definidos en términos de las relaciones sistémicas. En términos coloquiales, el marginado sería fundamentalmente el que carece de interdependencia: ni es capitalista ni es trabajador, ni se le puede adscribir a ninguna clase concreta; ni es vecino ni compañero de trabajo; ni es prestamista ni deudor, ni es votante ni elegible...

No es alguna o todas estas cosas, según el grado de marginación en el que esté sumido. Y, correspondientemente, no puede hacer huelga porque su paro es indiferente a un supuesto patrono perjudicado, ningún integrado a ningún nivel ve con buenos ojos el matrimonio con él, no hay bases para que cree vínculos de amistad y se le considera un intruso si llega a ser vecino, no puede prestar ni a nadie se le ocurriría pedirle crédito ni a nadie se le pasaría por la cabeza dárselo, no tiene derecho a voto o, en otro grado diferente, no encuentran razón alguna para que el voto vaya a variar lo más mínimo su situación de exclusión y por consiguiente no vota, etc., etc. Hay una forma un tanto brusca de plantearlo: la desaparición de los gitanos chabolistas o de los ancianos seniles no afectaría lo más mínimo la configuración de nuestro sistema social. Afectaría, evidentemente, a personas concretas. Sufrirían, también, personas concretas.

Ésta es una posición muy diferente a quienes, por uno u otro motivo "lo tienen mal" en la sociedad, los obreros no cualificados, por ejemplo, o las mujeres. El cese de su actividad económica, social y política configuraría otro sistema social, exigiría la configuración de otro sistema económico y político. En el caso de las mujeres, paralizaría la Historia definitivamente. Nos integramos en un sistema definido por un cierto tipo de desigualdad radical y por tanto la integración puede producirse por arriba o por abajo, y dadas las cifras necesarias para el funcionamiento de este tipo concreto de desigualdad, lo más posible es la integración por abajo, muy abajo si antes estabas excluido.

Cuando se dice que las mujeres estamos marginadas lo que se quiere decir realmente no es que no participemos en las relaciones estipuladas sistémicamente sino, por lo contrario, que nuestra perfecta integración supone hacerlo sobre la base de un estatuto de desigualdad entre hombres y mujeres en el cual se basa nuestro sistema y, en este caso, también en buena parte nuestra vida social efectiva. Los

trabajadores no cualificados "lo tienen mal": si lo tuvieran igual de bien que los capitalistas e incluso que los que participan de las condiciones propias de la clase media, el sistema que se ha dibujado dejaría de hacerlo así. Es necesario por tanto distinguir la pobreza de la marginación.

La traducción de la marginación a la vida social efectiva implica necesariamente una dificultad añadida al intentar el acceso a los recursos comunes. La gente marginal se ve obligada a dar una y mil vueltas para lograr ese acceso que una persona integrada hace con normalidad (con desigualdad). Por ejemplo, un marginal evita en toda la medida de lo posible poner una denuncia en una comisaría o en un juzgado porque las condiciones generales de exclusión son un riesgo.

Todos los que hemos trabajado en este campo sabemos que el motivo de la denuncia no sólo tiene que ser una razón de peso, meridianamente probada, sino respaldada por un no marginal y, aún así, el riesgo es que la falta de DNI o pasaporte en regla, la inexistencia de domicilio jurídicamente reconocido o la imposibilidad de mostrar un permiso de trabajo o contrato simplemente, sitúa la mayor parte de las veces al denunciante en posición de denunciado, pero denunciado que, en la medida que ya está localizado, corre un riesgo muchísimo mayor que aquél a quien él iba a denunciar, que no está allí.

De la misma manera, y por poner sólo un par de

ejemplos más, si pide la admisión de su hijo en una escuela, la valoración discrecional que el comité de admisiones haga de sus condiciones o del color de su piel o de su lengua tiene la posibilidad de ser arbitraria sin riesgo alguno, ya que existen elementos de indefensión cívica, carencia de condiciones cívicas, que justifica la aplicación honorable de la discriminación; si se trata de alquilar un piso, esas mismas condiciones de debilidad, de dependencia, de ausencia de capacidad de amenaza (de ausencia de interdependencia) lleva a la situación actual, en la que es tan frecuente que un inmigrante ilegal esté pagando una renta muy superior a la de su vecino.

El marginado carece, en diversos grados, de acceso normalizado a los recursos comunes de la sociedad. Y así, la marginación significa también una escasa capacidad de implicación en las instituciones, sea a través del voto o del derecho a todos los beneficios de la seguridad social. Implica y estimula por tanto, la dependencia de la voluntad de las personas y, muy frecuentemente, la dependencia continuada de ciertos agentes intermedios que nos facilitan los recorridos institucionales para lograr el acceso a ciertos recursos sociales. Se trata de personas, pero sobre todo entidades interpuestas, que actúan como mediadores.

En otros tiempos a esto se le llamaba coloquialmente "enchufe". Es una buena imagen: el que actúa de "enchufe" lo que hace es intentar establecer un nexo



entre el marginado y su conexión a la red, porque carece de posibilidad de conexión directa. Es una imagen y una palabra aplicable a muchas situaciones que suponen la existencia de desigualdad, pero en este caso tiene la particularidad de ser un recurso a veces único de acceso a lo normal y corriente, a los derechos ciudadanos y, por tanto, un vínculo del que se depende dramáticamente.

La historia de la marginación es una historia larga y extensa. No es cierto que sólo encontremos marginales en las sociedades occidentales, no es cierto que la marginación sea un producto del capitalismo, por desgracia. Si fuera exclusivo del capitalismo tendríamos muchas ventajas: tendríamos un reproche más que hacerle al capitalismo, y eso es siempre muy agradable. En segundo lugar, tendríamos la esperanza en que si el régimen no fuera capitalista, no habría marginación. Por desgracia, también hay marginación en los regímenes comunistas y también en algunas de las llamadas sociedades tradicionales. Lo que pasa es que la forma y el volumen de marginación varía y de lo que no cabe la menor duda es que en un sistema como el nuestro se produce muchísima marginación.

En las sociedades occidentales, el marginado aparece tipificado desde el siglo XVIII como lo que la socióloga M<sup>a</sup> Jesús Miranda llama un "falso pobre". Los trabajadores empezaron hace mucho tiempo a organizarse y a crear instituciones de ayuda mutua que más tarde evolucionarían en las organizaciones sindicales y en los sistemas de cobertura social. Desde entonces se empezaría a contribuir para que la trabajadora que está en paro, el trabajador que está enfermo, los que se jubilan o se vuelven locos, los que mueren dejando dependientes, reciban apoyo. Y al mismo tiempo que todo esto sucede, comienza a diferenciarse entre lo que ella llama el "pobre verdadero" y el "falso pobre", diferenciación que recogen cumplidamente las actuales instituciones y el Estado de Bienestar. El "pobre honorable" sería el que ha cotizado, es decir, el pobre integrado, que puede hacer huelga y que empieza a ser "pobre marginal" en el momento que se "desenchufa" del sistema.

Es un "pobre de verdad" cuando se jubila, cuando se pone enfermo y no puede trabajar; es un pobre al que hay que atender, hay que ayudar, es un pobre que no trabaja pero que si pudiera, trabajaría. Luego hay otros pobres que no quieren trabajar; son los que no tienen contrato porque no quieren, son los que les encanta vivir en las chabolas, todos juntos. Lo que más les gusta en esta vida es vivir sin agua, sin luz, sin teléfono y refocilarse en el barro de las calles y charlar con las ratas. Son así, y entonces son "falsos pobres", no es que sean pobres, son unos sinvergüenzas.

Esta categorización se planteó también como un problema para los reformadores sociales, que darían un

tratamiento distinto a uno y otro tipo de pobre. Al "pobre verdadero" habrá que ayudarlo, y los trabajadores se organizan para acudir en su auxilio. Más tarde se exigirá al Estado que se haga cargo de administrar el bienestar y contribuir también a él. El bienestar, fundamentalmente, del verdadero pobre. La política social respecto al "falso pobre" en este siglo y medio ha variado constantemente, optando de manera alternativa, a veces tomando como soluciones coexistentes su eliminación social (ignorarle), su castigo (recluirlo) o su recuperación social (ponerle a trabajar en programas públicos, campos de trabajo, en el peor de los casos o en talleres ocupacionales de "formacioncita" profesional, en el mejor).

Reclusión y eliminación social son, en cierto modo, lo mismo. O mejor: dos configuraciones politicosociales de lo mismo: la reclusión en un barrio-ghetto de chabolas y la expulsión del país son opciones tan excluyentes como la cárcel y tienen la ventaja de que el "recluso" se autofinancia su existencia. En todo caso, se le excluye respecto al "pobre verdadero"; participa de su atribución cultural de falso pobre.

Cuando nos ponemos mucho más progresistas, entonces opinamos que hay que educarlo, hay que convertirlo en trabajador, que se una a la clase trabajadora, porque tal como es ahora es impresentable. Ésta es la ideología de la reforma social y en cierto modo todos la llevamos dentro. Se entremezcla un falso papel protector-de-sí-mismos con la discriminación, en la que las formas más tangibles se sintetizan en aquello de: "si le doy limosna igual se la gasta en vino". A lo mejor usa indebidamente los recursos sociales para hacer algo que no sea alimentarse y reproducirse. Hay algo en nosotros que suena como hace un siglo, y es la idea del "falso pobre". Cabría reflexionar sobre cómo estamos transmitiendo todo esto los educadores a los niños.

A mí me da mucho miedo que quizá estemos transmitiendo cosas como "más vale no ayudar por si acaso lo gastan mal", en vez de plantearnos la responsabilidad colectiva de las ayudas y si la gastan "mal", mala suerte. Pero no podemos correr el riesgo de no ayudar. Cosas como ésta nos las tenemos que plantear. A nadie se le ocurre preguntarnos en qué se gasta el abuelo la pensión.

Hay otra idea que me gustaría exponer. Voy a intentar liar aún más el concepto de etnicidad. Hay una distinción en antropología, entre identidad étnica y contenido cultural. Cabría distinguir estas cosas cuando se habla de etnicidad. El contenido cultural es la cultura que tiene una gente, la cantidad, la cualidad y las características de la cultura de un pueblo. En esa cultura hay cultura inventada y cultura tomada de otras gentes. La cultura inventada por cualquier pueblo es siempre muy poca; la mayoría de la cultura se genera por difusión. Casi todas las cosas que nos rodean no las

hemos inventado nosotros. Por ejemplo nuestros Testigos de Jehová se visten igual que el americano medio de los años treinta, en verano. Nosotros cada vez nos parecemos más a los japoneses cuando van de excursión.

Constantemente estamos absorbiendo y transformando todo. La cultura que tiene un pueblo, la inventada por él, es poca. La inmensa mayoría de las cosas que utiliza en su vida cultural y social son cosas que compartimos con mucha otra gente. Y aún más, muchas cosas que creemos haber inventado nosotros solos, también las han inventado otros, porque son cosas que se le ocurren

Joan Lluís Alegret · Jaume Botey · Rafael  
Crespo · Josep de Delàs · Josep M. Gasch ·  
Jean Loup Herbert · Dolores Juliano · Javier  
Leunda · Nabil Ben-M'Rad · Inongo vi  
Makome · Elisabeth Maluquer · Josep M.  
Manté · Josep Manyer · Salomó Marquès ·  
Àngel Marzo · Sebas Parra · Jordi Pascual ·  
Gentil Puig · Lluís Recolons · Teresa San  
Román · Josep Maria Terricabras

sobre  
inter  
cultural  
lilitat

a cualquiera. A lo largo del día hacemos multitud de cosas que han inventado los demás. Quiero decir que la identidad que una persona tiene respecto a su etnicidad, como grupo cultural, tiene que ver con la cultura, pero no tanto como pensamos. Tiene que ver con la necesidad de diferenciarse de otros, históricamente interpretada por nosotros desde el presente.

Eso ha ido configurando y ha sido utilizado para configurar oposiciones, luchas, guerras, alianzas... que ha hecho que delimitemos lo que somos, con quién estamos, con quién nos aliamos, quiénes son nuestros amigos y enemigos, con quién nos entendemos y con quién no. Nuestra identidad fundamental viene de la oposición respecto a otros. Para que haya identidad hace falta que haya otros que no somos nosotros. Hacen falta otros de los cuales nos diferenciamos.

La identidad se va haciendo históricamente a lo largo de los siglos. De todo el repertorio cultural cogemos aquellas cosas que nos parecen más típicamente nuestras. Es decir, sabemos que están enraizadas en nuestra tradición, pero que además y sobre todo, nos diferencian del vecino.

Cuando hablamos de nuestra cultura nos referimos a estas cosas casi siempre. Los gallegos, cuando hablamos de cultura hablamos de lengua, del sistema de la herencia, de ciertas normas de comportamiento sexual, de la forma de estructurar la familia entorno a la mujer... es decir, multitud de cosas que nos diferencian, básicamente de Madrid. Hay cantidad de motivos históricos para que queramos diferenciarnos de Madrid. No nos hace falta diferenciarnos, por ejemplo, de los griegos, porque quiero diferenciarme de quién me relaciono, que es a quien quiero dejar claro quién soy. Es como el joven que quiere diferenciarse de su padre y de su madre. Los procesos de identidad son muy similares en ciertos aspectos.

La etnicidad se apoya en la cultura, para crear identificaciones de grupos que tienen un enorme sentido de solidaridad y una enorme tradición de oposición a otros grupos. Oposición en el peor y mejor sentido. Una oposición puede ser belicosa, agresiva, pero también de amor. Para amar a alguien hace falta alguien distinto a ti. La oposición no necesariamente implica que nos matemos. Se echa mano de la cultura que un grupo tiene, para identificarse, igual que otras veces se echa mano del sexo o de la edad. En la identidad étnica lógicamente el criterio de diferenciación es la cultura, pero son sólo algunos, muy pocos, elementos de nuestra cultura los que se relacionan con nuestra identidad y etnicidad. Se selecciona en función de esa diferencia.

Por otra parte, la fortaleza étnica es bastante independiente del contenido cultural, porque el contenido cultural cambia constantemente y lo que hacemos es ir reformulando constantemente nuestra etnicidad, respecto a la participación diferenciada en la vida social, de una u otra forma. A partir de aquí se pueden generar antagonismos o complementariedades, colaboraciones, etc. en función de otros factores diferentes a la etnicidad pero que se expresarán en su lenguaje, en el lenguaje de la diferencia étnica.

Para concluir, me interesa distinguir entre integración y asimilación. Estar integrado en un sistema social implica adquirir interdependencia dentro de dicho sistema social, mientras que estar asimilado significa dejar de ser lo que uno es, no simplemente integrarse sino convertirse en el otro, cambiar de identidad. Uno se puede sentir gallego y estar perfectamente integrado en otro sistema social; es más: te puedes saber y sentir gallego y tus hijos, catalanes y estar todos integrados en la misma sociedad.

El nivel de integración depende del estatuto cívico que una persona y un grupo tienen, de los derechos y obligaciones que tiene respecto al conjunto de la sociedad y de su participación respecto al conjunto de la sociedad, y esto no tiene nada que ver (en el sentido en el que ahora hablo) ni con la cultura emblemática de la etnicidad ni con el hecho de mantener una identidad propia. Esta última reflexión creo que podría dar pie a pensar que cuando se niegan los derechos de ciudadanía o la vivienda o la escuela "para que no pierdan su identidad", se está, consciente o inocentemente, discriminando bajo la cobertura justificadora del derecho a la diferencia.

Una diferencia que, por otra parte, cada persona tiene derecho a cambiar o a engrosar, cada colectivo define y transforma, exactamente igual que lo hacemos nosotros, los nativos o aborígenes, en este caso. El problema no es cómo lograr la heterogeneidad, que está ya bien lograda. El problema es cómo potenciar un sistema integrador, acogedor, en el que todos quepamos y en el que podamos llegar a acuerdos respecto a algunas cuestiones de incompatibilidad, a algunos conflictos. De todos ellos, la negación de posibilidades amplias de integración es la orientación política y cultural más autoritaria, egoísta, bárbara e incompatible con cualquier diferencia y civilización. Parece claro que no sería mala idea empezar por negociar este elemento en primer lugar. Con seguridad, los que sigan, serán más sencillos de debatir y acordar.



# Artículo

Educación, marginación  
y minorías culturales

# Educación, marginación y minorías culturales

Teresa San Román

Quisiera hacer hincapié en unos puntos que tienen que ver con la situación pluricultural en nuestras sociedades que a mí me parecen, desde el punto de vista de la antropología, los más delicados e importantes. En cualquier caso puede que no sean los más importantes, pero son de mucho interés.

Uno: la precariedad de los conceptos que utilizamos, y la de las teorías que utilizamos. La precariedad de los supuestos que utilizamos, en la precariedad ideológica en que nos movemos, en la confusión de los valores de que participamos, en el lío monumental en el cual, de alguna forma, estamos sumidos todos. A mí, éste me parece un buen punto de partida, porque no hay nada que se arregle desde el desconocimiento y desde la seguridad de que estamos en el camino más correcto. Me parece que todos nosotros constantemente nos estamos cuestionando porqué no se arreglan determinados problemas que deberían resolverse. En parte es muy difícil, damos muchos palos de ciego, debido, yo creo, a una falta de reconocimiento de que muchos de nuestros supuestos más amados quizá tendríamos que empezar a cuestionarlos. Estamos dispuestos a cuestionar los principios y los valores de los demás. Pero yo me he encontrado muy poca gente dispuesta a cuestionar sus propios principios.

Normalmente se achaca a la derecha, radical o no, su falta de disposición a cuestionarse las cosas. Yo creo que la gente que no son de derechas sino de izquierdas, participamos de esa falta de interés por cuestionarnos nuestros propios principios. ¿Esto quiere decir que vamos a renunciar a ellos? No. Quiere decir que sabemos donde estamos, que vamos a plantearnos hasta que punto cuestiones que estamos afirmando que son universales, lo son o no lo son, y en función de eso nos vamos a situar de la forma que nos parezca más conveniente, pero conscientemente en el mundo en que estamos y en el terreno profesional en que nos movemos.

En definitiva si ésto fuera una clase de método en antropología en vez de lo que es, lo que estaría intentando decir a la gente es que las relaciones entre ideologías y construcción científica son constantes y son inevitables. Por lo menos debemos ser conscientes de ello para controlarlas lo más posible. Conceptos como mendicidad, marginación, exclusión racial, pluriculturalidad.

Una de las cosas para mí más claras es que muchos de los problemas que los educadores están planteando como problemas de interculturalidad, no son problemas de interculturalidad sino de estatus y sobre todo son problemas de marginación social. Eso no significa que no existan los problemas de interculturalidad, en absoluto, existen. Pero resulta que estos problemas de interculturalidad son distintos según se trate de gente que es marginal o gente que es agregado de embajada. Por lo tanto, el primer paso sería tener en consideración ésto. Estamos tratando muchas veces como problemas de interculturalidad problemas que son de marginación social o problemas que son de estatus.

Entendemos por marginación social cosas muy ambiguas, muy vagas, entendemos generalmente a todos aquellos que socialmente lo tienen muy mal, y aquí incluimos a todo el mundo: incluimos a los obreros no cualificados, a los pobres de cualquier tipo, a los que venden drogas, a los presos, a las mujeres...

Pienso que es una de las cosas que se debería matizar con más claridad. Una cosa es tenerlo mal en la sociedad en relación a otros grupos, y otra cosa es estar marginado de la sociedad. Deberíamos llamar marginal a aquella persona o grupo que carece o tiene poca interdependencia política, social y económica dentro de un sistema social determinado. Es decir, es gente que depende de, pero que nadie depende de ellos, carecen de interdependencia, y el problema es que, si desaparecen, al sistema le da igual, desde el punto de vista político y económico da igual. Por ejemplo los gitanos chabolistas, que si dejaran de existir el sistema

social en que vivimos sería el mismo; la mayor parte de los viejos que están en residencias, si desaparecen, como mucho, algunos profesionales perderían el puesto de trabajo pero poco más.

Es gente que carece de interdependencia y por lo tanto no puede hacer huelga. Si ancianos de ochenta años se declaran en huelga ¿de qué se declaran en huelga? No tienen capacidad de declararse en huelga porque nadie depende de ellos. Esta es una posición muy distinta de la que tenemos las mujeres o los trabajadores no cualificados. ¿Qué pasa si los trabajadores no cualificados dejan de trabajar? Pues muy claro: que el sistema no puede continuar ni un día más, porque dependemos de su trabajo para que el sistema pueda reproducirse. ¿Qué pasa si las mujeres dejamos de existir? El sistema depende social y biológicamente de nosotras.

Nuestro sistema se define por su desigualdad. Todos nos integramos en él y al integrarnos lo tenemos mal o bien, mandamos más o menos, tenemos mayor o menor capacidad de consumo, nos instalamos en la desigualdad del sistema, pero estamos integrados en él. Entonces se

puede decir que las mujeres lo tenemos peor que los hombres. Esto no quiere decir que las mujeres estén marginadas, quiere decir que hay un estatuto de desigualdad entre hombres y mujeres, en el cual se basa nuestro sistema. Podríamos decir que los trabajadores no cualificados lo tienen mal. Esta es una de las bases principales del sistema: si lo tuvieran igual de bien que los capitalistas el sistema tampoco funcionaría. El sistema funciona porque hay unos capitalistas y unos trabajadores, sino no funcionaría. Por lo tanto hay que distinguir entre estas cosas.

La situación social de la marginación social implica una dificultad para un acceso normal a los recursos. Es decir: esta gente tiene que dar mil vueltas y revueltas para hacer algo, que una persona integrada hace con toda facilidad. Por ejemplo, una persona puede ir al juzgado de guardia o a la policía nacional o a la guardia urbana y poner una denuncia, pero si eres un marginal no, porque ese mismo hecho comporta un riesgo para tu propia posición. Todos los que hemos trabajado con gente que son chabolistas, que están en esa situación, sabemos que el primer problema, si tienen hacer una denuncia, es que no se queden con ellos al hacer la





denuncia. Por tanto no hay un acceso normalizado directo a los servicios ni a los recursos que el sistema social brinda.

La situación social de marginación significa también una escasa implicación en las instituciones que nos gobiernan, tanto a nivel de voto, de seguridad social, nivel educativo... Implica una dependencia de ciertos agentes intermedios para poder dar los pasos institucionales y el acceso a ciertos recursos. Siempre se hace a través de personas o entidades interpuestas que facilitan un acceso que el marginal como persona no tiene. En otros tiempos esto se llamaba "enchufe" es decir, accedías a ciertas cosas y tenías "enchufe". Muchos estamos en estos momentos en situación de enchufe en la cual intentamos establecer conexiones de la gente para que pueda conectarse a la red, porque la red no tiene conexión directa. Esto es algo típico de la situación de marginación.

La historia de la marginación es una historia larga, no es cierto que sólo encontremos marginados en las sociedades occidentales, no es cierto que la marginación sea un producto del capitalismo, por desgracia. Si fuera exclusivo del capitalismo tendríamos muchas ventajas, tendríamos un reproche que hacerle al capitalismo y eso es siempre muy agradable. En segundo lugar tendríamos la esperanza en que si el régimen no fuera capitalista, no habría marginación. Por desgracia también hay marginación en los regímenes comunistas y también en las llamadas sociedades tradicionales. Lo que pasa es que el sistema de marginación varía y de lo que no cabe la menor duda es que en un sistema como el nuestro se produce muchísima marginación. También se produce muchísima integración, pero se produce mucha marginación porque aquí se produce mucho de todo.

En las sociedades occidentales el marginado aparece tipificado como lo que la socióloga M<sup>a</sup> Jesús Miranda llama un "falso pobre". Los trabajadores empezarán a organizarse, empiezan a tener instituciones de ayuda mutua que serán los futuros sindicatos y se empieza a contribuir de alguna manera para que la trabajadora que está de parto, el trabajador que está enfermo, que se jubila, que se vuelve loco, o lo que sea, reciba un apoyo. Todo esto se convertirá más tarde en la institucionalización de los sindicatos. Con esto se empieza a diferenciar lo que ella llama el "pobre" y el "falso pobre".

El "pobre honorable" sería el que ha cotizado, es decir, el "pobre integrado", que puede hacer huelga y que empieza a ser "pobre marginal" en el momento que se "desenchufa" del sistema. Es cuando se jubila, cuando se pone enfermo y no puede trabajar. En ese momento es un pobre marginal, pero honorable, es un pobre al

que hay que atender, hay que ayudar, es un pobre que no trabaja pero que si pudiera, trabajaría.

Luego hay otros pobres que son sinvergüenzas, estos son los pobres que no quieren trabajar, son los que no tienen contrato porque no quieren, son los que les encanta vivir en las chabolas, todos juntos. Lo que más les gusta en esta vida es vivir sin agua, sin luz, sin teléfono y refocilarse en el barro de las calles. Son así, y entonces son falsos pobres, no es que sean pobres, son unos sinvergüenzas.

Esta diferenciación se plantea como problema para los reformadores sociales que le dan un tratamiento diferente al falso pobre y al pobre de verdad. Al pobre de verdad hay que auxiliarle, hay que ayudarlo y los trabajadores se tienen que organizar para ayudarlo. Después se exigirá al Estado, que a través del estado de bienestar, se haga cargo de las ayudas a esos trabajadores. Pero al "pobre falso" no, en momentos difíciles hay que eliminarlo y en otros momentos hay que recluirlo. Se le puede recluir en una prisión o en un barrio de chabolas, hay muchas formas de recluir a la gente, o se le puede echar del país, es decir se le aparta porque es un "falso pobre" que no nos pertenece.

Cuando nos ponemos mucho más "progres", entonces hay que educarlo, hay que convertirlo en trabajador, que se una a la clase trabajadora, porque tal como es ahora es un sinvergüenza. Esta es la ideología de la reforma social, y en cierto modo todos la llevamos dentro. Es aquello de: "si le doy limosna igual se la gasta en vino". Pero a nosotros qué nos importa, si es su problema. Es que a lo mejor usa indebidamente los recursos sociales para hacer algo que no sea alimentarse y reproducirse. Hay algo en nosotros que suena como hace un siglo, y es la idea del falso pobre. Cabría reflexionar sobre como estamos transmitiendo todo esto los educadores, a los niños. A mi me da mucho miedo que quizá estemos transmitiendo cosas como más vale no ayudar por si acaso lo gastan mal, en vez de ayudar y si lo gastan mal, mala suerte. Pero no podemos correr el riesgo de no ayudar. Cosas como ésta nos las tenemos que plantear.

Hay otra idea que me gustaría clarificar. Voy a intentar liar más el concepto de etnicidad. Es un lío la etnicidad, los grupos étnicos, los nacionalismos... Hay una distinción en antropología, entre identidad étnica y contenido cultural. Cabría distinguir estas cosas cuando se habla de etnicidad. El contenido cultural es la cultura que tiene una gente, la cantidad, la cualidad y las características de la cultura de un pueblo. En esa cultura hay cultura inventada y cultura tomada de otras gentes. La cultura inventada por cualquier pueblo es siempre muy poca; la mayoría de la cultura se genera por difusión. Casi todas las cosas que nos rodean no las hemos inventado nosotros. Por ejemplo nuestros

Teresa San Román (coord.)  
Sílvia Carrasco  
Pepi Soto  
Susana Tovías

## Identitat, pertinença i primacia a l'escola

La formació d'ensenyants en el camp  
de les relacions interculturals



Publicacions d'Antropologia Cultural  
Universitat Autònoma de Barcelona

testimonios de Jehova se visten igual que el americano medio de los años treinta, en verano. Nosotros cada vez nos parecemos más a los japoneses cuando van de excursión. Constantemente estamos absorbiendo y transformando todos y en conjunto.

La cultura que tiene un pueblo, la inventada por él, es poca. La inmensa mayoría de las cosas que utiliza en su vida cultural y social son cosas que compartimos mucha otra gente. Para más inri, muchas cosas que creemos haber inventado, también las han inventado otros, porque son cosas que se le ocurren a cualquiera. A lo largo del día hacemos multitud de cosas que han inventado otros. Quiero decir que la identidad que una persona tiene respecto a su etnicidad, como grupo cultural, tiene que ver con la cultura, pero no tanto como pensamos. Tiene que ver, pero poco. Tiene que ver con la necesidad de diferenciarse de otros, históricamente interpretada por nosotros desde el presente. Eso ha ido configurando oposiciones, luchas, guerra, alianzas... que ha hecho que delimitemos lo que somos, con quien estamos, con quien nos aliamos,

quienes son nuestros amigos y enemigos, con quien nos entendemos y con quien no.

Nuestra identidad fundamental viene de la oposición respecto a otros. Para que haya identidad hace falta que haya otros que no somos nosotros. Hacen falta otros de los cuales nos diferenciamos. Esto se va haciendo históricamente a lo largo de los siglos. De todo el repertorio cultural cogemos aquellas cosas que nos parecen más típicamente nuestras. Es decir que sabemos que están más enraizadas con nuestra tradición y que además nos diferencian del vecino. Cuando hablamos de nuestra cultura nos referimos a estas cosas.

Los gallegos cuando hablamos de cultura hablamos de lengua, del sistema de la herencia, de ciertas normas de comportamiento sexual, de la forma de estructurar la familia entorno a la mujer... es decir multitud de cosas que nos diferencian, básicamente de Madrid. Hay cantidad de motivos históricos para que queramos diferenciarnos de Madrid. No nos hace falta diferenciarnos, por ejemplo, de los griegos, porque quiero diferenciarme con quien me relaciono, que es a quien quiero dejar claro quien soy. Es como el joven que quiere diferenciarse de su padre y de su madre. Los procesos de identidad son todos muy similares.

La etnicidad se apoya en la cultura, para crear identificaciones de grupos que tienen un enorme sentido de solidaridad y una enorme tradición de oposición a otros grupos. Oposición el peor y el mejor sentido. Una oposición puede ser belicosa, agresiva pero también de amor. Para amar a alguien hace falta alguien distinto a ti. La oposición no necesariamente implica que nos matemos. Se echa mano de la cultura que un grupo tiene, para identificarse, igual que otras veces se echa mano al sexo o a la edad.

En la identidad étnica lógicamente se echa mano de la tradición y la cultura, y son solo muy poquitos elementos de nuestra cultura los que se relacionan con nuestra identidad y etnicidad. Se selecciona en función de esa diferencia. La fortaleza étnica es independiente del contenido cultural, porque el contenido cultural cambia constantemente y lo que hacemos es ir reformulando constantemente nuestra etnicidad, respecto a la participación diferenciada en la vida social, de una o otra forma. A partir de aquí se pueden dar antagonismos o complementariedades, colaboraciones, etc.

Me interesa distinguir entre integración y asimilación. Estar integrado en un sistema social implica adquirir interdependencia dentro de dicho sistema social, mientras que estar asimilado significa dejar de ser lo

que uno es. Uno se puede sentir gallego y estar perfectamente integrado en un sistema social, es más: te puedes sentir gallego y tus hijos pueden sentirse catalanes, y estar todos integrados en la misma sociedad.

El nivel de integración depende del estatuto cívico que una persona y un grupo tienen, de los derechos y obligaciones que tiene respecto al conjunto de la

sociedad y de su integración respecto al conjunto de la sociedad, y esto no tiene nada que ver ni con la cultura emblemática de la etnicidad ni con el hecho de mantener una identidad propia. Son cosas que habría que distinguir siempre.



# Artículo

El mundo que compartimos,  
nuevas alternativas

# El mundo que compartimos, nuevas alternativas <sup>1</sup>

Teresa San Román

Cuando me propusieron este tema para escribir más páginas, asentí desde el recuerdo de muchos años de trabajo con minorías étnicas mayoritariamente pobres y excluidas. Pero al sentarme ahora delante del papel me doy cuenta de que nunca debí aceptar. El peso de estos dos últimos años de conversaciones con inmigrantes de Senegal y Gambia, de estos cuatros últimos años de trabajo desde la Universidad para aplicar el más fiable del conocimiento escaso y precario de que disponemos sobre pobres y marginados diferentes, ha resultado ser un peso excesivo, también excesivamente negativo. Me siento hoy más capaz de exponer lo que la Universidad jamás debería permitirse hacer que de incitar a ningún tipo de bien hacer. No puedo, en todo caso, hablar más que desde el temor a que todo siga igual, a que todo siga siendo una aproximación distante e interesada a unos seres humanos a quien lo que les faltaba es la acción múltiple, simultánea, competitiva, ajena y utilitaria de los investigadores universitarios.

Siempre he defendido la aplicación de los conocimientos de las ciencias sociales al intento de buscar soluciones deseadas por las poblaciones marginales. Siempre he pensado que el examen crítico de objetivos, planteamientos y medios, al calor de un conocimiento construido con exigencia, lúcidamente inspirada, podría contribuir decisivamente a una planificación más útil y certera, menos engañosa, más transparente. Y siempre he pensado también que el seguimiento de las intervenciones sociales por parte de los investigadores universitarios supone una experimentación *stricto sensu* en la que el científico, si quiere, tiene todas las posibilidades imaginables de contrastación de sus enunciados. No es que ahora haya cambiado de criterio. Ocurre que hay cosas, demasiadas cosas, que pasan por delante de todo esto si intento como hoy escribir.

Lo que ahora he podido ver de cerca es la proliferación de un conocimiento construido a base de papel pinocho, y eso me aterra. Estamos declinando, si no me equivoco, nuestra mayor responsabilidad como ciudadanos y ciudadanas, que es hacer bien aquello para lo que se supone que nos hemos formado. Y esa formación produce conocimientos y propicia una capacidad crítica que incide sobre planes e intervenciones administrativas y civiles sobre inmigrantes y gitanos. Incide apoyada por el aval de la Universidad, asentada en la autoridad, el poder y el prestigio de la Universidad. Un conocimiento que creo ahora, sin embargo, convertido en papel pinocho que se extiende suavemente, que poco a poco te arrastra y te compra y te vende.

Me refiero, evidentemente, a los estudios – decenas de estudios – sobre personas hartas de ser estudiadas para nada que les competa. Estudios que se diseñan sin una convicción interdisciplinaria, aunque muchas veces en ellos se declare lo contrario, y por lo tanto parcial y presuntuosa. Estudios en los que la parafernalia cuantitativa o la sutileza cualitativa se ensañan sobre unos datos pobres, forzados, abandonados a la captación inexperta. Los inmigrantes de carne y hueso casi no existen para la Universidad, como nunca existieron los gitanos, relegados a la excentricidad de cinco o seis investigadores que mantienen la necesidad humana del contacto con su objeto-sujeto de estudio y la necesidad técnica de la experiencia y a preparación para hacer un trabajo de campo.

El resultado no es sólo un pobre conocimiento de los pobres, que sería un mal menor, no es sólo la osadía de hacer recomendaciones a los agentes de cambio, que es una inmensa irresponsabilidad. Lo peor es el hastío, la indignación a veces, que los inmigrantes y los gitanos llegan a sentir ante una pregunta, la primera, de un investigador universitario. Permítanme unos ejemplos de este malestar que siento:

Hace muy pocos meses un gambiano de una población pequeña cercana a Figueres me contaba que se había negado a colaborar en un estudio “porque la segunda

<sup>1</sup> La Revista de Antropología Social y Teresa San Román agradecen al Dr. Jaime Porta, editor del libro “La Universidad en el cambio de siglo”, y a la Editorial Alianza que hayan permitido la reproducción de este texto.



pregunta, sobre la edad, decía: de tantos años a tantos, de tantos años a tantos, y luego, de sesenta a sesenta y cinco, fíjate, y al final, más de setenta. Es el colmo. Si esta gente se hubiera tomado un fin de semana para pasearse entre nosotros sabría que no hay ni un solo viejo. Pero les damos igual, sólo les servimos para rellenar sus malditas hojas y después hacer gráficos. Gráficos sobre nada, eso son sus gráficos”.

Al negarse a un senegalés “mediador” (interpuesto), éste fue a referirlo al jefe, al supuesto trabajador de campo responsable de esta tarea en el supuesto proyecto por encargo del supuesto investigador. Y el feje bajó y pidió a este hombre de Gambia que le mostrara el carnet de identidad. Por fortuna, sólo levantó la indignación y el desprecio porque el inmigrante, trabajador a jornal en el campo de Gerona, tenía a sus espaldas dos migraciones previas, muchos “estudios”, un buen temple y tres años de Derecho en la Universidad de Dakar.

Hace pocos meses, en los resultados estadísticos sobre una muestra de gitanos en otro lugar, desconfié, junto a algunos gitanos presentes, de la posibilidad de existencia en aquella zona de tantos trabajadores asalariados. Parece que les preguntaban “y usted, por favor, ¿en qué trabaja?” a lo que todos los vendedores ambulantes, todos los *mangantes* o *mangurrios* (del caló, mendigar), y todos aquellos que querían quedar bien por escrito y ante un chico tan amable, contestaban en clave a la clase social a la que les habría tocado adscribirse de haber estado en alguna clase social.

Hace pocas semanas, y por enésima vez, un señor inmigrante de Senegal al que yo trataba de hacerle una pregunta me cortó bruscamente: “y si te contesto, ¿para qué te va a servir a ti y para qué me va a servir a mí?”. Creí morir. Pensé a la mayor velocidad que pude que sólo podía contestar con la verdad: a mí para hacer un trabajo que me interesa, porque me gustan muchísimo estos temas y quiero conocerlos, y que me conviene, porque perdería buena parte de mi condición académica si no hiciera estos estudios. A él le interesa tan sólo si yo soy capaz de transmitir a la opinión pública y a la academia que los inmigrantes son tan personas enteras como ellos, tan sólo si soy capaz de incidir en los que realizan las intervenciones sociales de todo tipo para que tengan en cuenta la necesidad de su participación y gestión política en cada intervención, tan sólo si soy capaz de transmitirle a él que merece la pena que nos conozcamos mutuamente, que merece la pena su movilización. Le pareció todo ello dudoso. Quizá con razón. Pero decidió que, al fin y al cabo había contestado yo antes y me contestó él a mí.

Antes del verano, una mujer senegalesa me daba una lección. “Estarás cansada de que vengamos unos y otros por aquí para hablar con vosotros, y que vengan otros más a convencerlos de que mandéis a los niños a la escuela o que vayáis al dispensario...”, le dije. Se rió suavemente: “No creas, así sabemos cómo sois”.

Esto es lo que la Universidad no puede hacer y en buena parte, al menos, está haciendo. La relación entre el investigador y su objeto-sujeto de estudio no es desdeñable. Por el contrario, es la base de la comprensión y el fundamento de la esperanza en una

ciencia aplicada a los intereses de la gente, no sólo a los nuestros. Si los estudios de bajísima calidad que constantemente atosigan y persiguen a inmigrantes y a gitanos están proliferando es en buena medida porque resultan cómodos al investigador, que envía a cualquier grupo de personas no cualificadas<sup>2</sup>, ajenas al propio estudio (sean o no miembros de la minoría en cuestión), a realizar por él una toma de datos seca, descontextualizada, alienada, que le sustituyen como investigador mientras confortablemente se autoadjudica el papel de gran pope sobre el altar del despacho.

Vivimos una época de renunciadas profesionales y humanas. Cada vez hay más trabajos sociales protegidos por la sociedad, entre la que se supone que trabajan con una ventanilla o una mesa interpuesta, más médicos que olvidan que no hay cuerpo y alma sino un alma corpórea que sufre tanto ante el dolor como ante el miedo a volver a padecerlo, cada vez hay más científicos sociales que utilizan a los trabajadores sociales, los maestros, los estudiantes, a enfermeras (con los médicos no se atreven), o los miembros de asociaciones étnicas como instrumentos de toma de datos "porque ellos tienen relación y los conocen", renunciando explícitamente a crear la relación profesional y humana que puede producir las bases de la comprensión y el fundamento de la contrastación, pero sobre todo, el nivel de humanidad necesario e inexcusable para que el conocimiento sea algo más que una lista de números representando futilidades o una lista de respuestas a preguntas triviales, inadecuadas e impertinentes, si se hacen fuera de una relación entre personas.

Lo único que en este momento soy capaz de decir desde la Universidad respecto a los inmigrantes y a los gitanos es esto: su indefensión ante nuestro atropello se asienta en su propia marginación o su propia pobreza. Sólo una relación humana entre seres humanos es capaz de solventar ese abuso, una relación en la que cada uno se sienta más y más libre de decir "no", de decir "sí", porque sabe los límites, el contexto y el uso posible de su información, de sus datos, de su capital social y cultural colectivo. Si exigiéramos a los investigadores universitarios que realizaran ellos mismos ese esfuerzo de encuentro, de transparencia, de comprensión, parte de los problemas, una parte muy considerable de ellos, se desvanecería porque creo intuir que se harían muchos menos estudios – repetición-de-sí-mismos- de los que hoy se hacen y dejarían un resquicio de esperanza a la investigación entre personas.

<sup>2</sup> No estoy negando la conveniencia, necesidad con frecuencia de los ayudantes de campo, sino lo inexcusable de la presencia del investigador tanto o más que ellos en el campo, realizando esa misma tarea de forma que conozca y comparta el descubrimiento de fallos y errores, de problemas que sólo él puede resolver, su presencia para seguir cuidadosamente el trabajo de cada uno de sus ayudantes y velar por la calidad de ese tramo de una forma que necesita de la experiencia y el conocimiento que se le supone.

Quizá ahora ya estaría más en condiciones de decir que el papel de la Universidad en el tema de la inmigración, las minorías étnicas y la diversidad cultural se fundamenta, a mi entender, en el sustrato único humano que compartimos y que es el que nos permite la comprensión, la gestación de ideas sobre diferencias y similitudes, sobre el terrible papel de la desigualdad, la contrastación de las ideas a la luz de otras ideas, y a la luz de datos con sentido, con contexto, datos humanos, de personas que son similares y diversas entre sí y ante nosotros, múltiples y complejas, datos vivos. Y diría también con convencimiento que ese saber es necesario, que tiene una utilidad social incuestionable si se acompaña de otros elementos precisos: los objetivos a los que estos colectivos aspiran, la intervención activa en los proyectos de todas y cada una de las partes que se ven afectadas por ellos, la programación de un sistema de evaluación y modificación continuo, el planteamiento integral de los problemas y los objetivos sociales y culturales, y la actuación responsable de todos.

La Universidad es la encargada de construir ciertos tipos de conocimiento y de someter a la reflexión el mundo que compartimos y diseñar nuevas alternativas a él. Si olvidamos esto, la Universidad no es más que un círculo de lectores o un club de diletantes. La utilidad social de la Universidad, en el caso de las personas y colectivos de inmigrantes y otros grupos culturales minoritarios y en todos los demás casos, será mayor o menor en función de la calidad de una relación humana que permita la comprensión de la variedad cultural, de su potencial crítico y su capacidad de predicción teórica. Es decir, en función de la calidad del trabajo que realice. Por lo demás, los investigadores son también lo que son como ciudadanos y de eso depende su implicación en los problemas y con las personas con las que realizan su tarea.

Revista de Antropología Social  
2000, 9: 193-197

# Artículo

Evolución de los roles de género  
en la comunidad gitana



# Evolución de los roles de género en la comunidad gitana

Teresa San Román

Lo primero que quiero hacer notar es lo inadecuado que sería hablar de una evolución general de los roles de género en el caso del pueblo gitano en España. La diversidad, en este aspecto en concreto, entre distintos sectores, segmentos, lugares e incluso familias, es enorme y quizá sea en uno de los campos en los que las diferencias internas a distintos gitanos sean más notables y más patentes. Por lo tanto la tarea no consiste, fundamentalmente, en trazar un panorama evolutivo lineal sino, más bien, en señalar las características de esos procesos evolutivos, diferentes para distintos gitanos, hasta donde sea posible por el conocimiento existente y por el corto espacio del que ahora dispongo.

El conocimiento no es ninguna maravilla en este terreno. Los trabajos más cuidados y fiables, aquellos que se basan en un trabajo personal, directo y dilatado, técnicamente bien diseñado para la construcción de un conocimiento que, además, se ha ido paulatinamente poniendo a prueba, ya nacieran sus afirmaciones de la intuición pura o de la que se suscita por los cruces entre números, estos estudios son muy pocos, aunque algunos hay. Esto nos obliga, a mí al menos, a hablar con muchísima cautela. Y la cautela es aún más prudente cuando sabes que éste *es un tema irritante en muchos contextos gitanos*, en los que se piensa que las cosas que separan a hombres y mujeres en sus posiciones relativas, en los roles laborales, en la capacidad de decisión, en el valor y la influencia que se otorga a sus palabras, en su presencia pública y en tantas otras cosas, ya estaban bien como estaban. A estos sectores, no solamente masculinos, no nos engañemos, no me parece que este tema les encante como tema de revisión, de reflexión. Esta puede ser una razón más (yo creo que lo es) para que ese conocimiento se oculte, no se prodigue. En general, hay una cuestión que es difícil para quienes trabajamos con los gitanos (seamos payos o gitanos) : lo que no hiere la sensibilidad de algunos gitanos, unas veces, de algunos otros, otras, sienta mal a la Administración. Pues bien, en este tema el

problema no parece que afecte tanto a la Administración, pero en cambio es problemático tratarlo con algunos, si no muchos, gitanos. Y gitanas. Por lo tanto comienzo por decir con claridad y con honestidad dos cosas: una, que, en la medida en que el conocimiento no es amplio ni público es prudente tratarlo con cautela. Otra, que en la medida en que no deseo de ninguna forma herir la sensibilidad de nadie, *propongo mis palabras como temas de reflexión cuya construcción final y cuya transformación compete al pueblo gitano*. Eso sí, no oculto mi opinión de que compete a **todo** el pueblo gitano, no solo a la mitad masculina del mismo, y de que algunos cambios actuales me alegran.

Para entender las diferencias indudables y palpables que existen entre distintos gitanos, yo propondría que consideráramos prioritariamente las variables de estatus social, por una parte, y los roles y características culturales de las mujeres, en contraposición con los de los varones, por otra. El cruce de ambas cosas nos permitiría alcanzar a ver panoramas densos de diferenciación que pienso que no se vislumbran con la misma claridad desde otras perspectivas. A partir de esas diferencias podríamos intentar trazar algunas conclusiones y proponer alguna reflexión.

Empecemos por el estatus social. Lo voy a entender a partir de dos aspectos: el nivel económico y el de integración social. Para no dar lugar a ninguna interpretación errónea que mis palabras pudiera suscitar, debo aclarar aquí que cuando hablo de *integración social* no me refiero ni a asimilación identitaria ni a claudicación política y cultural ni tampoco a integración personal a la manera en la que la entienden los pedagogos. Entiendo integración social como la adquisición o como el mantenimiento de la ciudadanía plena de derecho y de hecho, como el disfrute del estatuto cívico íntegro de una persona, con el pleno mantenimiento de su identidad y de sus diferencias culturales acordes a derecho. Pero también

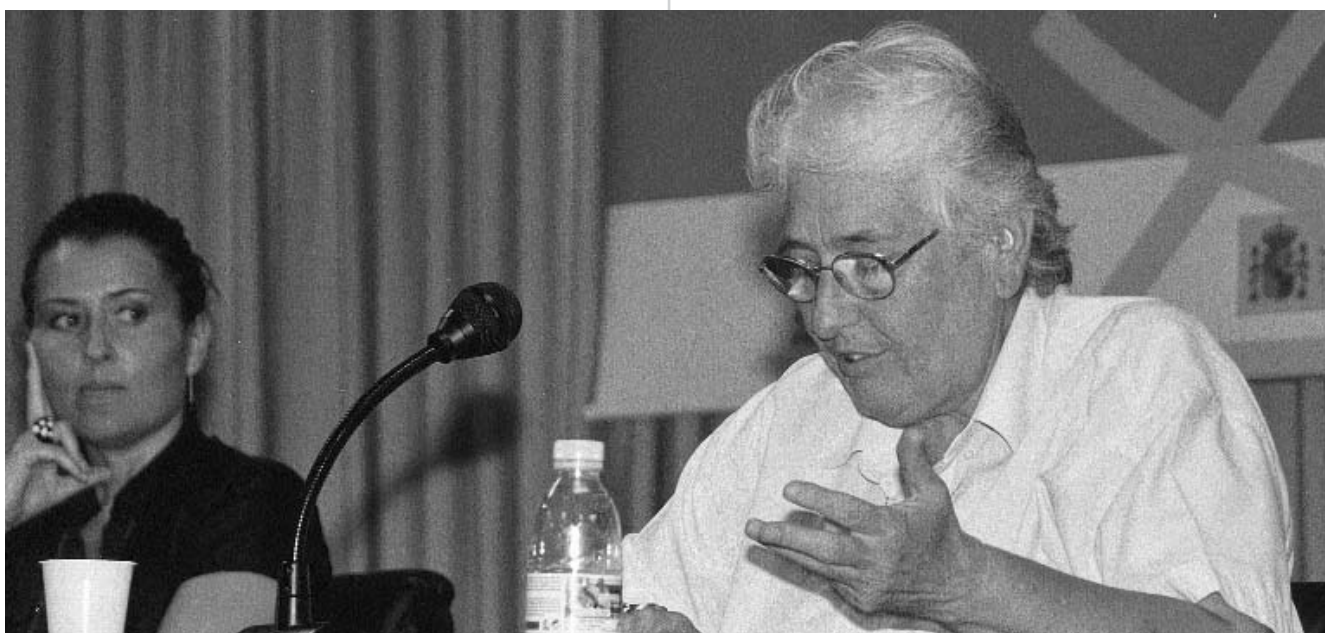
habrá que recordar que en una sociedad de clases, de profundas desigualdades y de grandes carencias para sectores considerables del cuerpo social, la integración social supone para toda la población ciudadana una integración desigual.

Desde esta perspectiva, la formación escolar y post escolar es en buena medida un resultado del nivel económico e integrativo más veces que su causa, pero no cabe duda que en igualdad de condiciones no necesariamente el valor que se da a la educación reglada es el mismo. Dos familias pueden vivir en el mismo barrio, acudir al mismo centro sanitario, votar al mismo partido, pertenecer a la misma asociación gitana, ganarán algo más o algo menos de dinero con independencia de su nivel de integración social, que puede ser pleno en las dos para todos los propósitos. Y, sin embargo, su posición respecto a la educación de sus hijos puede no ser la misma, como pasa también a los payos. Por lo tanto es necesario tener en cuenta el nivel de estudios con peso propio. Juguemos así con tres factores al hablar de estatus socioeconómico: nivel de ingresos, nivel de integración social y nivel de estudios.

La transformación de la sociedad española y del Estado Español desde la implantación de la democracia, la apertura al exterior en economía y en política internacional, la adhesión a la CEE y la UE, la elevación del nivel de vida medio de la población, la contracción de las tasas de reproducción, la mejora de los valores económicos sostenida a pesar de los vaivenes, todo esto ha dado una oportunidad a los gitanos como no habían tenido en el período anterior, quizá en la Historia. El hecho es que se ha creado una pequeña burguesía gitana (era realmente exigua la que existía), casi siempre integrada en aspectos fundamentales como ingresos, vivienda y ubicación

urbana, uso de los servicios sanitarios, educativos y comunes públicos en general, aunque muchas veces ciertos aspectos no han llegado a integrarse o lo hacen solo parcial o temporalmente, como la condición regulada del trabajo o, aún más, la participación cívica y política. Paralelamente, existe también una proporción de gitanos integrados en las clases trabajadoras.

Pero con frecuencia encontramos gitanos integrados en casi todo menos en, precisamente, los aspectos laborales. A mí no me extraña esta resistencia compartida. Por una parte, se mantiene un factor que ya existía en el período anterior: para qué trabajar para un payo con un calendario y un horario fijo y de forma individual, si hay posibilidad de trabajar en familia, tomando nuestras propias decisiones y ganando lo mismo. Por otra parte, me atrevería a decir que el fracaso integrativo laboral que muchos gitanos tuvieron que soportar en los años finales de los 70, expulsados de sus puestos de trabajo en cuanto empezó a "sobrar" gente en las empresas, no es algo fácil de olvidar y ha dejado en muchos una marca de prudencia histórica a la hora de decantarse por un empleo en lugar de por un mercadillo. El número de barracas o chabolas y de infravivienda en general se ha reducido impresionantemente para los gitanos españoles. Sabemos que existen todavía muchos gitanos en chabolas, pero también que, por desgracia, el lugar que dejaron tantos gitanos y payos, primero, gitanos solos, después, ha sido ocupado por rrom rumanos, especialmente. Lo he dicho en muchas ocasiones: la marginación varía de ocupante con más frecuencia que desaparece. Pero a pesar de que muchos, muchísimos gitanos se hayan librado de las chabolas muchas veces han sido substituidas por las barriadas de construcción infame, urbanísticamente vergonzosas, sin dotaciones



suficientes, refugio de todos cuantos, payos o gitanos, han recibido lo peor de nuestra común Historia reciente; conjuntos urbanos físicamente deplorables y socialmente imposibles de vivir. Aún queda mucho de eso, aunque no les guste hablar de ello ni a los líderes gitanos ni a las Administraciones ni a los cantores inquebrantables de nuestra parcial democracia.

A grandes rasgos, y en un texto de estas características, creo que podríamos entonces pensar en tres niveles, uno de gitanos integrados en las clases medias, que comprendería a los trabajadores gitanos acomodados y los gitanos con un nivel de integración menor en el terreno laboral pero con ingresos similares a los anteriores, como los autónomos relativamente fuertes que se han establecido con éxito en la venta, la intermediación y otras ocupaciones no siempre reguladas pero legales. Otro grupo estaría formado por gitanos integrados en las clases trabajadoras no-acomodadas y por gitanos con un nivel de integración menor (que puede ir más allá de lo laboral), como pequeños vendedores ambulantes, no siempre plenamente regulados y con frecuencia no permanentes, pero con ingresos similares a esos trabajadores, con los que comparten por lo general barrios y servicios. Por último, otro grupo lo constituirían los gitanos con vinculación laboral integrada, muy precaria y coyuntural y además poco rentable, temporeros del campo y aún otros gitanos más, marginados, más presentes en las ciudades. A quienes evidentemente no cuento es a los pocos que se dedican a actividades delictivas, muchas de ellas perfectamente integradas en la economía del país, y de los que no voy a hablar en absoluto, a pesar de que alguno lleve a su hijo a una universidad. Considero para el propósito actual, por consiguiente, a clases medias y trabajadoras acomodadas o equivalentes autónomos, a clases trabajadoras o equivalentes y a los pobres y marginados. La equivalencia la mido en ingresos y uso de recursos comunes y la separo por su situación laboral que, por lo menos con mucha frecuencia, carece de una plena integración o no tiene ninguna.

En este panorama, la educación, hablando ahora de la escuela e incluso de la universidad, no sigue paso a paso los distintos niveles socioeconómicos, de forma que podríamos decir que, primero, la continuidad en los estudios y el acceso a estudios progresivamente superiores guarda *cierta* relación con la posición progresivamente mejor en esa escala social. Por eso encontramos a la mayor parte de los universitarios gitanos entre los más acomodados y el mayor índice de absentismo, si no de desescolarización, entre los más pobres y marginados. Pero, una vez dicho esto, hay que decir lo segundo: que la correspondencia no es estrecha, de manera que podemos encontrar universitarios o jóvenes con los estudios medios concluidos también en

el grupo intermedio, más difícilmente en el más desfavorecido, y los más desvinculados del sistema educativo pueden, a veces, estar entre los de más alto estatus. Pero esa no es la línea normal, por mucho que se den casos. Creo que *la enseñanza es fundamentalmente un instrumento aculturativo, con valor para la promoción social en especial si se está ya en ciertas posiciones de integración mínimamente rentables y si los procesos educativos y sus resultados están mediatizados por la calidad de las relaciones interétnicas del contexto, tanto del contexto general, como del local y del escolar.* Por muy heterodoxo que sea, si se piensa así es del todo lógico que se piense igualmente que la formación académica de los hijos se expande y se desea no sólo cuando los gitanos pueden permitírselo, sino especialmente cuando las condiciones de su vida respecto a su aceptación por parte de la sociedad es más favorable. Nada que nos pueda sorprender: el rechazo es mayor donde su posición social es más precaria; o dicho de otra forma, una buena parte del rechazo a los gitanos pobres y a los marginados es rechazo clasista, rechazo a su pobreza, aunque ya sabemos que existe un rechazo étnico, un racismo estricto, que se puede producir en cualquier posición. Pero es más difícil que se produzca cuando no hay pobreza y cuando hay integración social.

Pues bien, todo esto está conduciendo a las mujeres gitanas por derroteros muy diferentes en el terreno educativo y creando expectativas distintas en ellas. Sin embargo no se puede pensar que esta diferencia entre mujeres gitanas hoy, solamente se vea afectada por lo que, en todo caso, también afectaría a las payas: su posición social. Además de por ésta, las gitanas están afectadas por las relaciones interétnicas, el racismo y los prejuicios, como todos los gitanos, y por las propias características culturales que dan a la mujer un enorme valor para los hombres pero que simultáneamente imponen a las mujeres gitanas un grado notable de supeditación a los hombres, ya sea para cuidarlas, para vigilarlas, para controlarlas, para utilizarlas o para protegerlas. Que sea mayor el cuidado que la utilización depende de muchos factores, desde personales a los de la trayectoria histórica de cada grupo de gitanos. Pero yo diría que, en su mayoría, casi siempre hay una mezcla de todas estas cosas, aunque una de ellas prevalezca por encima de las otras en cada uno de los casos.

He hablado de posición social, de su incidencia en producir racismo y de su relación con la enseñanza. De las mujeres gitanas evolucionando progresivamente en su capacitación profesional y en sus conocimientos y formación en general, aún más, pero no sólo, entre sectores gitanos mejor instalados socialmente, más integrados en más aspectos de la vida social y rodeados de una mayor tolerancia étnica por esas mismas

razones. Tenemos que hablar ahora de lo más difícil: las características culturales a las que he aludido y que separan ambos sexos, a veces radicalmente. Y es curioso, porque igual que probablemente ya sabíamos lo que hasta ahora he dicho, sabemos todos también lo que me queda por decir. De alguna forma "cargo con el mochuelo" de decir lo que ya se sabe pero que no es políticamente correcto pronunciar en voz alta. Es decir, mi participación no tiene tanto de sabiduría como de osadía. Vamos allá.

Tomando el punto de partida de las ideas más clásicas, podemos decir que el espacio público y privado y lo que implican en relación al trabajo y las ocupaciones en general, nunca se han dividido entre hombres y mujeres gitanos, que yo sepa, de manera que a los hombres les haya correspondido el espacio público y a las mujeres el privado, a los hombres la calle y a las mujeres la casa. Salvo casos bien raros, todas las mujeres gitanas a las que he conocido a lo largo de los últimos cuarenta años y todas las informaciones que en distintos momentos de ese tiempo recibí respecto a mujeres de los veinte, treinta o setenta años anteriores, coinciden en una misma evidencia: las gitanas han trabajado toda la vida fuera de su casa, han desarrollado trabajos productivos en el espacio público en la misma medida que los hombres gitanos. Aún más, la gitana que "no valía" para ganarse la vida era una desgracia y una deshonra para su familia, que no le había enseñado lo que le tenía que enseñar, en especial una vergüenza para su madre.

No se esperaba de la gitana grandes astucias ni derroche de imaginación ni menos aún gran sabiduría a la hora de ganarse la vida, aunque sí es verdad que si tenía esas cualidades se le reconocían y se le apreciaban. Pero lo culturalmente exigible era más bien que se esforzara en el trabajo, que, tardara lo que tardara, con o sin torpeza, trajera a casa lo que debía traer. No hace falta que diga lo que esto significaba cuando los varones habían emigrado, por ejemplo, a Perú o a Venezuela temporalmente, o cuando estaban enfermos o, a veces, veces de malas ideas y de *mala bají*, presos. En esas circunstancias la familia, en especial la del propio marido, si era el caso, se movilizaba en su ayuda. Pero el peso central del sustento de su casa dependía de ella y a menos necesidad de ayuda, mayor prestigio; lo cual es una estrategia cultural para presionar, a través del otorgamiento de prestigio, a que se mate a trabajar y necesite poca ayuda).

La valoración del trabajo femenino suponía, y a veces sigue suponiendo, todo lo contrario a lo que se exigía de los varones gitanos. Ellos debían exhibir habilidad por encima de todo, capacidad para ganar cuanto más

mejor, en el menor tiempo posible y con el menor esfuerzo posible. Un hombre que se mataba a trabajar por cuatro duros era una desgracia similar a una mujer que aportaba poco a la economía de su casa.

Si en esto el caso de las gitanas contradice las ideas clásicas sobre la adjudicación del espacio público a los varones, en lo que se refiere al trabajo en el espacio privado le da toda la razón. No he visto en mi vida a un gitano con una escoba en la mano. Tampoco he visto a muchos payos, todo hay que decirlo. El hombre es el rey de la casa, sea el padre o el marido o el hermano o el hijo o el tío o el primo y las mujeres les sirven. Lo único que evita la competencia que parecería inevitable entre los reyes, es el estricto orden de estatus familiar y de edad, que los jerarquiza dejando claro quién va antes de quién a la hora de ser atendido. Ciertamente, el criterio de edad, por desgracia, se subvierte hoy en más lugares y situaciones de las que suele admitirse. Por fortuna, todavía se respeta en muchos otros. A veces había llevado a abusos de autoridad, pero también lleva a abusos de poder la inversión de esta jerarquía en muchos lugares actualmente.

Lo que realmente alivia el trabajo doméstico a las mujeres son otras mujeres: a las madres, sus hijas en cuanto pueden tener esa escoba en la mano o a su hermano en los brazos, su nuera, si vive con ella o si vive cerca de ella; a la joven, su hermana pequeña en cuanto no tiene otra tarea que le haya encomendado su madre. Y en eso sí que hay diferencias entre payas ciudadanas y gitanas, aunque no haya tantas frente a las payas rurales de hace no tantos años, que aún perviven en ciertas zonas. Se podrá decir que el gitano trabajaba en la casa cuando, en aquellos tiempos de chabolas o de construcciones de obra autoedificadas, levantaba ladrillos o cortaba un bidón para lograr una chapa consistente y plana. Y es verdad. Pero no es solo que se trata de tareas que se exigen muy coyunturalmente, es que las mujeres las hacían también, supervisadas por los hombres que, solo a veces, pero a veces, empleaban mucho tiempo en la supervisión; y es que ha existido, y existe aún en muchos sectores, una tendencia a pensar que esas son tareas de payos. El bricolaje nunca ha sido el fuerte de los hombres gitanos.

En cuanto a la libertad y a la capacidad de decidir, la mujer gitana ha dependido del gran don y la gran servidumbre de ser mujer, de ser procreadora en un tipo de cultura extremadamente celosa de las garantías de la paternidad. Solo el control sobre la mujer, la reproductora, parecería permitir el control sobre la reproducción, los hijos. Solo retener a la mujer permite al hombre ser padre<sup>1</sup>. Solo la vigilancia de su comportamiento parecería garantizar al padre que es el padre, en una cultura que, de forma muy similar a las que también poblamos las tierras que circundan el Mediterráneo, identifica paternidad y paternidad biológica. Por esa razón la gitana podrá cambiar de

1. Ver para esta discusión en términos teóricos y transculturales (no en relación específica a los gitanos) T. San Román y A. González Echevarría, "Notas entorno a un proyecto de investigación en el ámbito del parentesco", *Quaderns d'Antropologia*, UB, Barcelona 1983

marido, pero no puede ser infiel al que tiene, por eso el miedo de los padres y de las familias a que pasee sola, a que vaya de colonias a un campamento mixto de verano que organiza la escuela, por eso el recelo y el rechazo a que las mocitas hagan gimnasia y tengan que adoptar posturas poco recatadas. Por eso el todavía muy general control férreo de las niñas y las jóvenes, el valor incuestionable de la fidelidad conyugal. Fidelidad que los hombres respetan entre sí, es decir, ante otras gitanas que están, por serlo, bajo el control de otros hombres gitanos. Por eso el poco valor que se da a la infidelidad masculina cuando no se trata de gitanas, sino de payas.

La otra libertad y la otra capacidad de decidir afecta a la vida social en general, pero también a la participación cívica y pública. En ese terreno las mujeres gitanas tenían un papel preponderante cuando ya eran viejas y además de serlo tenían cualidades de inteligencia, valor y prestigio. Solo entonces parecían liberarse del trabajo exterior a su casa y de buena parte del que hacían en ella, porque había otras mujeres jóvenes que lo hacían. De ahí su complicidad con los varones en el interés en tener una nutrida descendencia. Solo cuando ya eran viejas parecían por fin libres del privilegio esclavizante de su capacidad para procrear. Solo entonces, y con un expediente vital

honorable y robusto, parecía estar clara la resonancia de sus palabras, su influencia más allá de las relaciones personales. Pero este aumento de capacidad social, en todo caso de puertas adentro, rara vez transcendía de él en la intervención pública y en el liderazgo comunitario, que casi, casi siempre ha estado reservado a los varones. Se puede argumentar que en lo que concierne a las tareas y actividades domésticas la mujer tenía prácticamente carta blanca, que era ella la que tomaba las decisiones. Yo nunca he visto a una gitana (sí a alguna *romí de otros países*) decidir qué coche se compra o con qué patrón se contratará la vendimia. El que tomara la iniciativa con libertad en las tareas y actividades domésticas comunes no indica nada más allá de que las realizaba ella sola. Es como si decimos que el maquinista de un tren es libre y toma las decisiones que le parecen adecuadas sin interferencias, mientras conduce, y de ahí llegásemos a la conclusión de que en RENFE mandan los maquinistas. Por último, hasta muy recientemente, las mujeres gitanas han estado excluidas de las asociaciones y las pocas que trabajaban en ellas lo hacían en puestos muy secundarios o delegados de sus parientes varones. Aún hoy esto sigue siendo mayoritariamente así y podría ser una razón más para entender el surgimiento de asociaciones exclusivamente formadas por mujeres.



Las cosas han ido cambiando con el tiempo en estos últimos veinte o veinticinco años. Es decir, existe un cambio progresivo y profundo en este tiempo respecto a los veinte o treinta años anteriores, en muchos aspectos de la vida social y económica y en la cultura de los gitanos, que no afectan, sin embargo, a su vigorosa identidad; una de ellas es, sin duda, el conjunto de los roles femeninos. Pero en esto, el cambio va aparejado, sobre todo, aunque no sólo, al progreso de las posiciones económicas y de estatus en general, de manera que es mucho más escaso cuando éstas se mantienen en el nivel de la pobreza y de la exclusión<sup>2</sup>. Pero, además, tiene que soportar el lastre de la *escasa evolución paralela* en el conjunto de los roles masculinos, de manera que, sustancialmente y salvo situaciones especiales, se mantienen las desigualdades en poder de decisión, vigilancia y control masculino y la exclusividad femenina del trabajo doméstico, sea cual sea la evolución y el éxito adaptativo de las mujeres gitanas en el desempeño de puestos de trabajo, inscritos en el mercado laboral y regulados en él o no, sea cual sea su éxito en los estudios o su empuje en la vida cívica y asociativa

En todo caso las mujeres gitanas han cambiado al mismo ritmo que los cambios de nuestra Historia reciente, a mi manera de ver con más rapidez y eficacia que sus compañeros varones, posiblemente porque en comparación con ellos les beneficiaba la propia integración social y la nueva aculturación en mayor medida que a ellos, porque en mayor medida era su



posición anterior más problemática. Entre los universitarios gitanos hay más mujeres de las que cabía esperar de su posición en la comunidad gitana y las hay también en la enseñanza secundaria, a pesar de tener más resistencias familiares que ellos, porque pronto se les requiere para que colaboren en el trabajo doméstico, y existen hoy también muchas mujeres gitanas realizando trabajos especializados. Sin duda es la mujer de la nueva clase media gitana la que más posibilidades tiene de optar por nuevas ofertas sociales, pero ese despegue femenino, aún incipiente, afecta de una u otra forma a *todos* los niveles sociales. El conjunto de los gitanos que están situados en posiciones más bajas económica e integrativamente hablando no han tenido tanta suerte, aunque, así y todo, entre ellos también existen, aún en menor número, mujeres con empleos y quehaceres rentables que, aún manteniendo una posición supeditada, han ganado autonomía. Aunque quede un largo camino por recorrer, han ganado autonomía porque es mucho ya lo que depende de ellas y porque hay demasiados payos, a pesar del racismo, que están dispuestos a casarse con ellas y demasiadas pocas payas que estén dispuestas a ajustarse al rol de esposa de un gitano. El modelo más común entre las mujeres jóvenes sigue siendo el de un matrimonio temprano con un chico gitano digno de aceptación, pero la contradicción real que existe entre este modelo y el aumento incesante de medios económicos y educativos de los que ellas van disponiendo, no puede saldarse en un nuevo tipo de dominación masculina más rentable y más perverso. Decir esto sé que no agrada a muchos gitanos, pero de todas formas, decidan ellos y ellas lo que decidan, me parece un motivo urgente e importante de reflexión, reflexión que algunos empiezan a hacerse ya.

En este contexto de mayor autonomía económica, mayor competencia en las formas de alianza matrimonial, mayor aculturación (también de los propios progenitores más jóvenes de las jóvenes gitanas), no es de extrañar su decisión y su fuerza al crear sus propias asociaciones gitanas de mujeres. Las rendijas que para ellas dejaban las asociaciones gitanas, fundamentalmente de hombres gitanos y empleadas payas, se han demostrado muy insuficientes y esas asociaciones han sido lentas de reflejos para darles la amplia cabida que hubieran necesitado. Ahora, lo curioso es que, a veces, se observa una cierta inquietud en las asociaciones gitanas por la existencia de estas asociaciones independientes de mujeres gitanas, inquietud que se muestra en algunos

2. "Lo que pasa es que esos son gitanos descafeinados" (menos dominadores de sus mujeres, más integrados y cultos), me comentaba hace ya tiempo un gitano de otro segmento social. Yo no lo creo. Son gitanos, pero hay muchas diferencias entre gitanos que se piensan a sí mismos como gitanos y que mantienen fuertemente una cultura emblemática de su identidad, por mucho que den más margen a las mujeres.

movimientos encaminados a tutelarlas, es decir, a dirigirlas. Pero habría que recordar que la "Ley Gitana" no censura que las mujeres se reúnan o se asocien ni que encuentren recursos económicos. No puedo evitar el pensar que este desasosiego de las asociaciones gitanas masculinas ante la actividad de las asociaciones independientes de mujeres gitanas y su interés solapado en controlarlas (o crearlas) a través de sus hijas o esposas, responde a que no solo compiten con ellos, sino que tienen capacidad para competir mucho más enérgicamente. Y a veces pueden ganar; pero si ganan no sólo les ganan una partida en recursos económicos, sino en recursos culturales relativos al poder masculino y la autonomía femenina.

En esto, como en todo lo demás, entiendo que sería necesaria una pronta reacción de los varones gitanos que, evidentemente, no pasa por encerrar al pájaro en la jaula, sino por aceptar la *inevitable y estupenda evidencia de la necesidad de entenderse en el marco de un nuevo tipo de relaciones entre ambos sexos, que posibilite a las mujeres gitanas el desarrollo que están logrando de todas formas por su propio pie*, y que no deje a hombres y mujeres gitanos en la nefasta disyuntiva de combatirse, por muy silenciosa y soterradamente que se haga, o supeditarse. El aumento de matrimonios mixtos (que tiene en nuestro país con más frecuencia a la esposa del lado gitano) y la inconfesada complacencia íntima de los

progenitores en una parte de esos matrimonios mixtos de sus hijas (aunque se tenga que exteriorizar lo contrario), no es la causa de nada, es la consecuencia de una cerrazón por parte de los varones gitanos a la hora de entender lo que realmente pasa. También una pasividad de muchas mujeres ante la disyuntiva de ser ellas mismas o de ser sólo en tanto pertenecen a un hombre. Yo me atrevería a apostar a que, en general, las mujeres gitanas desean casarse y vivir con gitanos y que las objeciones que se van abriendo paso *despacio pero inexorablemente*, no es a esto, sino que es a que se las trate como en el siglo XIX.

En todo caso, mi más profundo deseo es que el pueblo gitano, hombres y mujeres, encuentren por sus propias decisiones un camino ancho y profundo de integración social como tales gitanos y, aún más, *como tal pueblo*, y que encuentren una forma de relación equilibrada, equitativa, respetuosa y satisfactoria para ambos sexos que permita tanto el progreso humano colectivo como la libertad de opción de sus individuos. Yo sigo creyendo en eso. A mí me va quedando ya menos tiempo para poder disfrutar viéndolo. A vosotros, todo el tiempo y la energía del mundo. Muy, muy buena suerte a todas vosotras, a todos vosotros.

Universidad Internacional Menéndez Pelayo.  
Valencia, noviembre 2001.

# Artículo

Las familias en un mundo pluricultural



# Las familias en un mundo pluricultural

Teresa San Román

Quisiera abordar el tema tratando tres puntos: la variabilidad y la evolución de la familia, los valores y las actitudes en la sociedad democrática actual y la familia como transmisora de valores, de discurso en un contexto pluricultural actual.

En cuanto al primer punto, existen instituciones intermedias que velan por la educación de los hijos y por la ayuda y bienestar de los más débiles. Es un error atacar a estas instituciones a veces con el ánimo de defender la familia. Como ejemplo, en las misiones en el Camerún francés (finales del siglo XIX) se intentó evitar la poligamia y el resultado fue una catástrofe porque aumentó la prostitución en un 300 por ciento. No se pueden hacer imposiciones en culturas que desconocemos. En las sociedades occidentales, la familia es una institución durable, resistente, funcional y en pleno vigor. En los años cincuenta y sesenta daba la impresión de que la familia estaba a punto desaparecer. Cuando hubo la explosión de desarrollo en los sesenta, se impulsó el trabajo de las mujeres, los hijos salieron antes de la familia y hubo una contracción de las familias.

Desde los últimos 30 años hay un fuerte reforzamiento de la institución familiar, porque actualmente los hijos tardan mucho en irse de casa y disfrutan de una mayor libertad. Así la familia vuelve a cobrar un peso enorme en la vida de las personas. Además, han aumentado los tipos de familias: poligamia seriada (la gente se divorcia y se vuelve a casar); familias monoparentales (matrifocales, mujer con sus hijos); familias inmigradas (están limitadas y a veces potenciadas por las exigencias de las familias que dejan en el lugar de origen, exigencias afectivas y económicas).

En cuanto a los valores y la capacidad de la familia para transmitirlos, diría que es algo que está en crisis desde el siglo XVIII, porque este siglo deja las puertas abiertas a la crítica y a la polémica sobre los valores. Entonces constantemente hablamos de crisis de valores, pero no creo que haya una crisis de valores

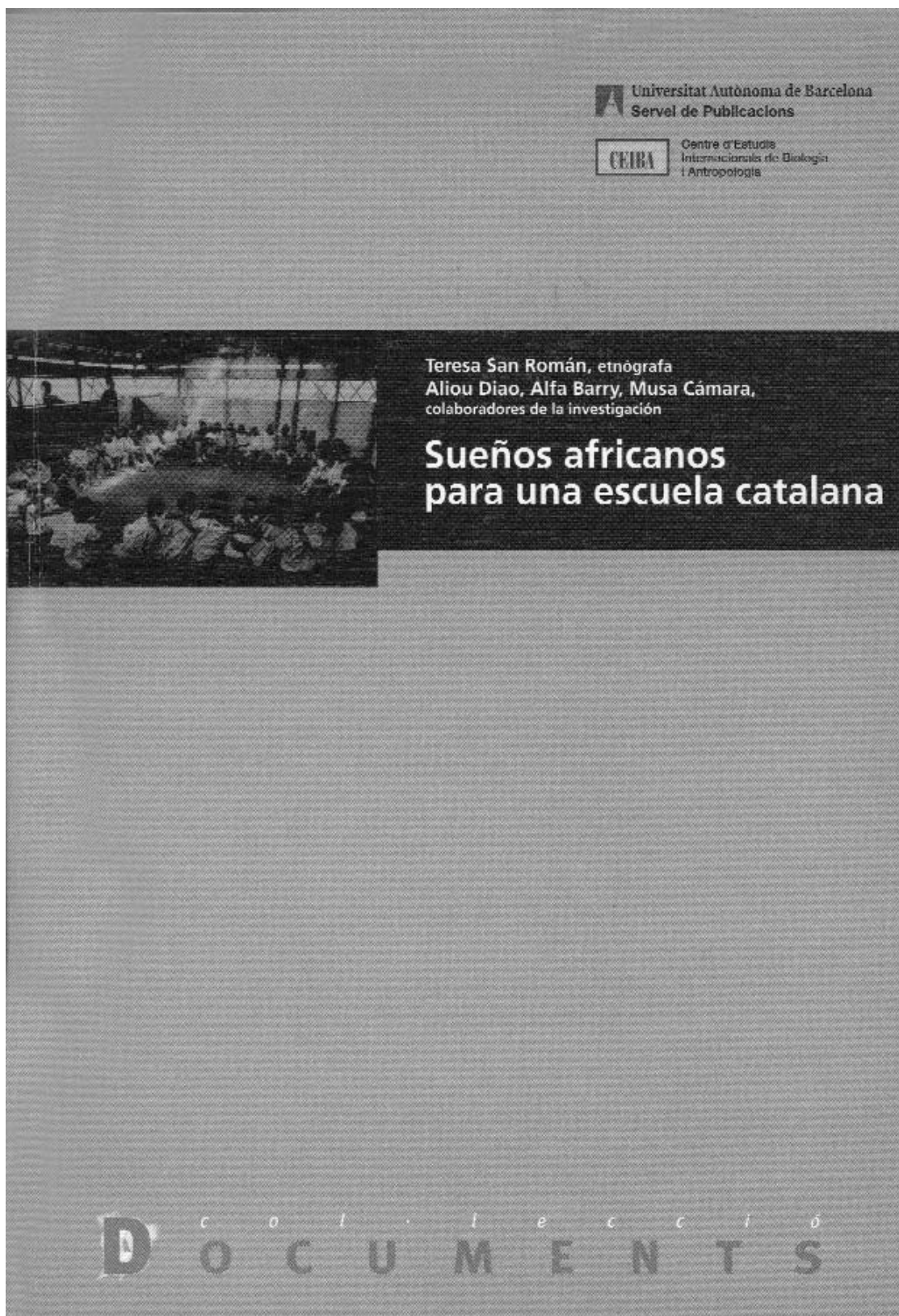
mayor que la del constante cambio histórico. Los valores son bastante mutables. Sin embargo, los medios de comunicación muestran los cambios con dramatismo y los hace públicos –lo que sí es nuevo.

Algunos investigadores ponen de manifiesto realidades como que, por ejemplo, parece que estamos sumidos en un miedo y pensando que la situación actual es peor que la de antes, pero esto no es así. Tenemos la tentación de idealizar como si los valores antes hubieran existido y ahora estuvieran en crisis. La familia ha cambiado pero sigue siendo una unidad solidaria; es transmisora de los valores en el conjunto de la cultura.

En cuanto a los valores democráticos de nuestras sociedades, no creo que hay una crisis sino un problema desde su fundación que sigue sin resolver. De hecho son valores que pueden entrar en conflicto con cierta facilidad. La solidaridad, la libertad, la igualdad, son valores posibles, deseables, pero bastante contradictorios en muchas situaciones reales. Si se antepone el valor de la diferencia para construir una nación, necesariamente contradice otras diferencias.

Nuestros valores son valores que tenemos que defender, pero debemos tener el valor humano de priorizar para que tengamos claro, cuando entran en conflicto, a cuál vamos a dar prioridad. La familia no sólo debe predicar y testimoniar estos valores, sino que debe testimoniar una determinada priorización, porque si no, la priorización se va a dar fuera de la familia. La familia debe tomar conciencia de la necesidad de tomar una posición clara de qué se debe priorizar cuando los valores entran en conflicto.

Una parte del problema está en que muchas personas pueden circunscribir sus valores a contextos diferentes. Otro problema es que en la subversión de los valores, y en su afirmación, en su contradicción, conviven en nosotros mismos y por eso expresamos ambigüedad a la hora de testimoniarlos y de expresarlos.



Si hablamos de interculturalidad, conceptos como racismo y antirracismo, derecho a la igualdad y derecho a la diferencia, son angulares, centrales, para una sociedad intercultural que quiere vivir en armonía y en paz. La cultura, la interculturación es dinámica; la difusión cultural y la comunicación humana transcultural son un hecho. Hay una enorme similitud entre los hombres por encima de las diferencias, y esto es lo que permite la comunicación y los préstamos culturales entre culturas.

La tradición no es la cultura. Es una parte que se selecciona de la cultura para representar una identidad, es decir, es una selección de ciertos aspectos de la cultura. Todos seleccionamos la historia y esto es lo que permite facciones y lo que construye tradiciones contrapuestas. La interpretación es distinta porque los hechos se seleccionan de manera diferente. Así, conviven muchas identidades entre nosotros de género, de oficio, etc., y enfatizamos una u otra constantemente.

Hay identidad étnica, cultural e histórica. La identidad tiene tres componentes: la cultura, el contenido cultural disponible, porque lo ejercita o lo tiene latente. La relación entre identidad y cultura es una relación poco clara. La identidad se fragua históricamente por oposición a otros pueblos –que son diferentes a pesar de ser limítrofes–. Cuando dos pueblos adyacentes o bien se pelean o se especializan en cosas diferentes, o bien se han cooperado, es decir, cuando se forma un tú y un yo, las identidades crecen con mucha fuerza. Así nos encontramos, por ejemplo, dentro del Estado español, siendo más lo que nos une, las diferencias étnicas son fortísimas. En cambio, por ejemplo, algunos pueblos del centro de África hablan 42 lenguas diferentes, pero se consideran como un solo pueblo y no le dan importancia a tener lenguas distintas. Es decir el transcurso de la historia es lo que forma la identidad.

Entonces hay un tercer aspecto que es la cultura emblemática, en la que se seleccionan ciertos elementos de la cultura para representar la propia identidad, para mostrar la diferencia respecto a aquellos pueblos ante los que nos queremos diferenciar, porque frente a los cuales hemos desarrollado nuestra propia identidad.

Es posible mantener diversas identidades étnicas convivientes y esto es muy importante en una sociedad pluricultural. También según el contexto uno se siente reforzado en una identidad o en otra. Por ejemplo, en los Estados Unidos hoy, tras el atentado del 11 de septiembre, sólo hay una identidad: todos son americanos, porque se han sentido atacados como colectividad.

Otro elemento relacionado con la interculturalidad es el del racismo y el antirracismo; soy crítica con las dos

posiciones. Sobre el racismo no ahondaré mucho porque seguro que aquí no hay ningún racista.

La teoría de las razas sirvió de justificación al colonialismo, a la esclavitud y a la aniquilación de los pueblos. Luego hubo una versión genética de la teoría, que fue la que le permitió a Hitler eliminar a 6 millones de judíos, según la cual no era importante la raza en sí sino lo que se transmite genéticamente.

Desde los años veinte cuaja un antirracismo científico, que se consolida en los cuarenta y se convierte en el arma ideológica central de los aliados contra Alemania. El antirracismo actual tiene un lastre y es haber sido la ideología de los ganadores, de los vencedores, porque se ocultó, se solapó, se negó, pero siguió actuando. El segundo lastre es que todos los partidos políticos, todo el mundo, son antirracistas, tiene que serlo. La tercera consecuencia ha sido la debilidad del discurso, la falta de capacidad polémica del antirracismo. Por ejemplo Le Pen, en su discurso, plantea algo así como la negación del racismo: las razas no existen, todos los pueblos son iguales, todos tienen derecho a expandir su cultura... Y, por lo tanto, nosotros tenemos derecho a la nuestra y entonces cada uno en su casa y que los extranjeros se marchen a sus pueblos y aquí nos quedamos los franceses. Mientras el neorracismo dice esto, el antirracismo sigue diciendo lo mismo que a principios de siglo: no hay teoría de las razas.

Como conclusión, por una parte aceptar cuestiones que se conocen porque se han trabajado con método científico: la cultura es dinámica y cambiante; ninguna cultura es una unidad exclusiva; los seres humanos tienen muchas más cosas en común que diferencias; la identidad se refiere sobre todo a un proceso histórico; la tradición se construye constantemente; y es posible el mantenimiento gozoso de distintas entidades étnicas.

Otra conclusión es la necesidad de definirnos personal y familiarmente con honestidad, con precisión y rigor respecto a la priorización de los valores cuando hay conflicto entre ellos: ¿Qué priorizamos: la igualdad o la diferencia? Lo que en familia afirmemos y vivamos será lo que transmitamos a nuestros hijos, y también a partir de aquí decidirán cómo actuar en una sociedad pluricultural como la que vivimos, en función de si su apuesta es por la solidaridad y la convivencia cívica, o la defensa de nuestra diferencia por encima de todo. La responsabilidad de mucho de lo que pasa en la sociedad pluricultural es fruto de nuestra propia ambigüedad y de nuestro enorme temor a afrontarla.

**Resumen de la ponencia, realizado por el equipo de redacción del Ámbito María Corral**

# Artículo

La calle del Tío Basilio

# La calle del tío Basilio

Teresa San Román

## 1.

**G**racias por haberos acordado de mí para que pueda estar hoy aquí. Y gracias retrospectivas a vosotros, a todos los que vivimos aquéllos difíciles y maravillosos momentos, meses y años; a Carmen Garriga, compañera del barracón de las payas, cuyo entusiasmo por los gitanos me empujó hacia ellos, compartiendo, cada una a su manera, cada una con sus inquietudes, el interés por conocerlos, el cariño por ellos. A todos y cada uno de quienes trabajaban en La Alegría, en Altamira, en La Celsa, en la antigua Orcasitas, en el entorno del Camino Negro y en el de Entrevías y El Pozo. Gracias a la familia del Tío Basilio, a la Tía Quinina, a sus hijos, sus nueras y sus nietos y a toda la gran familia. Gracias a los habitantes de la Alegría, a los que recuerdo muchas, muchas veces. Porque la gran diferencia entre una antropóloga y la gente con la que trabaja, a la que quiere, es la voluntariedad de la opción para ella, el peso de esas condiciones, tan extremadamente difíciles de superar, para ellos. He procurado serles útiles en la medida de mis capacidades y serles fiel en el deseo de mantener sus secretos y en seguir recordándolos, amigos, recordándome en ellos.

## 2.

Semblanza: El Tío Basilio hacía una distinción que, de una o de otra forma hacen o, al menos, hacían entonces, los gitanos: hay Tíos de respeto y de palabra, Tíos a los que apoyan los payos y Tíos fuertes, amenazantes. Ningún Tío lo es sin fuerza, pero pocos de los que tienen fuerza son hombres de respeto, hombres de palabra. Tío de Respeto porque conoce la ley gitana y es justo, porque sabe conducir una negociación en un conflicto, porque busca la paz. Palabra para cumplir, pero también para hacer cumplir. El Tío Basilio fue, es en el recuerdo de todos, un Hombre de Respeto, un Hombre de Palabra. Y su voz pausada, su mirada atenta, su disposición a asumir el riesgo, su vara, hicieron muchas

veces la paz, evitaron muchas veces el conflicto, la quimera y la dejación de los valores gitanos de convivencia. Protegió y defendió así el nombre de gitano que algunos otros, y no solo algunos payos, despreciaban. Protegió y defendió así la increíble, la incomprensible honestidad y dignidad de los marginados, que brillaron en él por encima de las cosas que no podemos comprender, porque requieren un raro heroísmo social, el heroísmo inadvertido.

## 3.

Profesionalmente, mi relación con el Tío Basilio abrió puertas y dio color y entorno a las que se iban abriendo en mi trabajo. Me ayudó, casi siempre sin saberlo, respecto a muchas cosas:

Desde la etnografía y la teoría que más me ha interesado, me ayudó sin saberlo:

Respecto a mi aprendizaje de la cultura gitana  
Respecto al estímulo a la comprensión de la marginación social  
Respecto al valor incuestionable y sólido de un trabajo de campo que olvida el tiempo y los medios, que permite que ocurra todo lo que no esperábamos, todo lo que no se conoce ni se imagina

Desde mi preocupación por los métodos, me ayudó sin saberlo:

Respecto al valor de la intuición  
Respecto a las desagradables sorpresas de seguir solo la intuición  
Respecto al valor de la puesta a prueba  
Respecto al juicio que concluye cuándo hay ventaja en la puesta a prueba  
Respecto a la fragilidad de las intuiciones, las interpretaciones, las hipótesis, los resultados de las pruebas más duras y, aún así de la aceptación entusiasta de la fragilidad, la incertidumbre como norma de la investigación y de la vida, porque lo era de su vida y de su plenitud en vivirla

Desde mi búsqueda ideológica, su propia situación marginal y sus reacciones ante ella, me sirvieron de ayuda al pensar:

Respecto a la crítica teórica del concepto marxista de sistema, ante el que se actúa mediante la toma de conciencia pero olvida la psique y los sentimientos que la mueven.

Respecto a la crítica política del concepto capitalista de sistema, que cree factible un mundo mejor ciego a la injusticia, desconfiado de la libertad y amparado por la imposición

Respecto a la incoherencia y la oscuridad de la noción de solidaridad social de la izquierda, que reclama para sí, sin apreciar en igual medida lo que les es debido a otros de muchos mundos y, como el Tío Basilio, de éste

Sus fuertes convicciones, su humanidad por encima de todo, su juicio prudente y exento, me dio mucho que pensar :

Respecto a la génesis de la ideología ¿De verdad solo la clase dominante la genera?

Respecto a la universalidad de la creencia y del prejuicio, porque todos, él mismo, también yo, creemos en algo, y más vale, en tanto fuerza de la creencia, creer en dios que en el secretario del partido

Pero valoro sobre todo su enseñanza, a veces sin palabras, otras con ellas, siempre breves, de posturas éticas y de contenidos de esperanza, que no solo me han ayudado a ser antropóloga, sino simplemente a vivir, éstas de una forma particular:





Respecto a la similitud y capacidad de empatía entre los seres humanos, por encima de la cultura, de la identidad, de la clase, del país, del color, en definitiva, de las grandes barreras de diferencia y de desigualdad

Respecto a la confianza plena de encontrar siempre, en cualquier lugar, compañeros de viaje en la vida personal y social Respecto a los límites de la tolerancia, los que saben poner a los seres humanos por delante de cualquier otra convicción y esperanza, que hacen definir de esta forma lo intolerable.

Respecto a mi vida académica, que no es lo mismo que mi vida intelectual, lo que he aprendido de los gitanos, primero, y a partir de los gitanos, después, me pone en deuda con ellos. Pero he escuchado sobre todo el consejo del Tío Basilio: "Que no digan que estás viviendo a costa de los gitanos": mi memoria para las oposiciones a Profesora Titular fue sobre Método en Antropología, no sobre etnografía de los gitanos. Mi memoria para la primera cátedra que gané, fue sobre marginación en la ancianidad, no sobre gitanos marginados. Mi memoria para la segunda cátedra que gané fue sobre Antropología Social y Cultural y Técnicas de trabajo de campo, no sobre los gitanos. Fue el homenaje personal y secreto al Tío Basilio

#### 4.

Personalmente, no solo guardo de él su cariño y la sabiduría de su experiencia, su buen humor. Fue realmente nuestro atento apoyo, tanto para Carmen como para mí, como lo fue para tantos otros. Lo que supuso para mí nunca pensé que lo diría en público. Lo sabe mi familia, pero era demasiado personal para hablar más de ello. No elegimos las condiciones de nuestro nacimiento, y yo no tuve padre, pero amo a mi familia. No elegimos la raza, ni el país ni el momento histórico, pero soy lo que soy y sobre todo, aquí, soy orgullosamente paya. Pero si me hubieran dado a elegir entre todos los hombres que conocí un tipo de relación que fuera lo que mi padre no fue, qué persona hubiera querido como padre, no tengo ninguna duda: hubiera elegido al Tío Basilio.

3 Octubre 2005.

Francisco Hernández Jiménez, tío Basilio.

# Artículo

La necesidad y la agonía  
de seguir siendo gitanos



# La necesidad y la agonía de seguir siendo gitanos

Teresa San Román

*A todos los enseñantes que siguen confiando en la capacidad de los seres humanos para transformarse a sí mismos y para transformar la sociedad. Que sigan confiando a pesar de la que está cayendo.*

**E**l objetivo de este texto es reflexionar sobre la marginación social, el cambio en las posiciones de estatus de los gitanos españoles, el actual contexto propiciado por la presencia de inmigrantes excluidos, muchos de ellos gitanos, y la vinculación estereotipada entre el ser gitano y el ser marginado, en ese contexto. Son varias las cosas de las que por tanto tengo que hablar.

Hay que decir, aunque tenga que repetirme respecto a otras publicaciones que he hecho anteriormente, que estoy trabajando con un concepto de marginación que he distinguido del de pobreza (hay marginados que no son pobres, aunque no sea lo normal, y la mayoría de los pobres son trabajadores, para su desgracia perfectamente integrados en las peores posiciones previstas en el sistema laboral, por ejemplo). El concepto de marginación que propongo se asienta en la *ausencia de interdependencia* en las relaciones sistémicas y por lo tanto en la negación de la necesidad de su existencia para que el sistema se mantenga, cosa que no pasa con los trabajadores pobres<sup>1</sup>. De la misma manera, distingo en las economías informales entre trabajo sumergido (en la que el trabajo está reconocido y regulado en el sistema laboral español pero el

trabajador no está vinculado jurídicamente a su trabajo), trabajo ilegal (en la que la propia actividad está explícitamente prohibida, por lo que el trabajador es delincuente, pero para ambos la presencia en el ordenamiento jurídico es clara, precisamente para penar su ejercicio) y trabajo marginal (en la que ni la actividad ni el trabajador "existen", no están reconocidos en el sistema laboral ni se les puede considerar tampoco en calidad de ilegales)<sup>2</sup>. Es decir, no me estoy refiriendo a "exclusión" o "marginación" como sinónimo de pobreza, sino de carencia de estatuto cívico, con todas sus consecuencias jurídicas, sociales, culturales, económicas y políticas, de manera que sería el opuesto a integración social. En mi opinión, el estar integrado en la sociedad en un estrato muy bajo, produce pobreza, pero no marginación social, ya que la propia sociedad se define por su estratificación, de manera que cada estrato de esta sociedad es lo que es porque los demás son lo que son.

## LA MARGINACIÓN SOCIAL Y LOS GITANOS E INMIGRANTES

Los inmigrantes<sup>3</sup> suelen integrarse, por mucho que esta integración se produzca en los niveles más bajos de la escala social, ocupando puestos de trabajo que los nativos (nosotros) tendemos a desechar. Y sabemos que ésta es una de las dos razones principales para la inmigración: hay trabajo disponible. La otra tiene que ver con las condiciones que existen en los países de



<sup>1</sup> Ver T. San Román en "Los muros de la separación", Tecnos, Madrid, 1996 y en "La diferencia inquietante", Siglo XXI, Madrid 1997.

<sup>2</sup> Ver, por ejemplo, la exposición y argumentación sobre esta distinción en T. San Román, "Un camino para ganar conocimiento" en A:González y J.L.Molina (Coord.) "Abriendo surcos en la tierra. Investigación básica y Aplicada", Serie Antropología,Cult. Publ. UAB,2002

<sup>3</sup> Si no advierto de otra cosa, por "inmigrante" me referiré siempre a los que se conocen como pertenecientes a la "inmigración económica procedente de países en vías de desarrollo" y no a otros inmigrantes.

origen y con el inconformismo de los jóvenes que buscan mejores oportunidades, no simplemente de trabajo, sino de calidad de vida a largo plazo, de incentivos para construir su proyecto vital. Esos proyectos suelen partir del deseo de un retorno después de alcanzar el éxito en los objetivos migratorios, aunque a veces hay condiciones que surgen en el transcurso de su permanencia en el país receptor que hace su presencia indefinida o decididamente permanente (el matrimonio del inmigrante o de alguno de sus hijos con una nativa o con un nativo, los fuertes intereses ya creados en el lugar de acogida junto a la falta de inversiones en el de origen, la negativa de los familiares, sobre todo de los hijos, al regreso y otras, de las que seguramente la principal es el fracaso del proyecto migratorio). Hay también situaciones en las que son las circunstancias por las que atraviesa el país de origen las que disuaden al emigrante en el proyecto de retorno, como la guerra o la inseguridad, el estancamiento o el empeoramiento de las condiciones económicas y laborales previsiblemente adecuadas a sus posibilidades, la imposibilidad o la imprevisión práctica a la hora de ir construyendo con el tiempo unas condiciones personales y familiares adecuadas para poder elegir el retorno como mejor opción, el choque de las aspiraciones ya instaladas en los usos con lo que para ellas ofrece el país, sobre todo cuando ninguna otra cosa en él resulta particularmente atractiva. Así, muchos inmigrantes retornan, pero también muchos otros, incluso pensando lo contrario durante años, permanecen para siempre.

Decía que para la mayor parte de los inmigrantes la integración se produce en los niveles más bajos de la escala social<sup>4</sup>. Acostumbrada como estoy a trabajar durante tantos años con gitanos, no podía dejar de preguntarme por qué estos inmigrantes terminaban por integrarse antes o después y por qué los gitanos españoles, residentes movedizos desde comienzos del Siglo XV, españoles de pleno derecho, seguían contando hoy con tantos segmentos marginales y constituyeron una colectividad casi totalmente marginada hace tan solo treinta o cuarenta años.

1. Yo aventuraría una primera idea que deberá ponerse a prueba. Comencemos por los inmigrantes. Salvo algunas excepciones, vienen con el propósito definido de conseguir un trabajo y de irlo consiguiendo cada vez mejor, con el conocimiento de que ese trabajo y esa mejora precisan de una regularización jurídica dictada por las leyes del país receptor, con la voluntad de mantener a los que se han quedado allí (a veces esposa

<sup>4</sup> He realizado un estudio prospectivo (mediados de los 90 a comienzos de los 2000, en diversos momentos y con distintas intensidades) con inmigrantes fula y soniké, principalmente, procedentes de Senegal y de Gambia. En trabajos anteriores del Grup de Recerca en Interculturalitat i Marginació (integrado en el GRAFO de la UAB) hemos contrastado en el contexto de dos proyectos - Generalitat y DGICT- que pocas veces existen marginados entre los inmigrantes estudiados en esas investigaciones: ninguno de los guineanos, muy pocos de los senegambianos (más entre soniké y menos en wolof) y pocos, aunque se conocen más casos, de los marroquíes.

e hijos, a veces padres, hermanos menores), aún más cuanto ya no están ellos presentes para hacer frente a las tareas y las necesidades, con el propósito también de ayudar a otros a los que están obligados tan frecuentemente por las normas de reciprocidad que, incluso si ya no desean cumplirlas, son parte ineludible de las obligaciones de aquéllos a quienes mantiene y ayuda. Las remesas suelen irse enviando con el convencimiento de que en parte se escapan por esa grieta de la reciprocidad que todo lo absorbe y que todo, en un momento u otro, lo ampara. Buscan pues con ahínco trabajo y papeles. Los inmigrantes proceden de países soberanos, son ciudadanos de esos países, como sus padres, hermanos, abuelos, son vecinos de sus barrios y de sus ciudades. Han trabajado en las profesiones y ocupaciones y tareas propias del lugar, como todo el mundo. Han vivido con sus familias (con uno u otro tipo de estructura) en las viviendas comunes al resto de los ciudadanos. Han ido a los servicios de sus sistemas de salud. En muchas ocasiones han sido trabajadores asalariados o comerciantes. Han ido a las escuelas tradicionales y un buen número de ellos a las escuelas de tipo occidental, las que iniciaron los colonizadores y ahora perduran en otra forma como escuelas de distintas iglesias y privadas o las que ahora promueven los sistemas educativos de su país; algunos incluso han ido a la universidad. Son ciudadanos que conocen las formas de hacer, las maneras adecuadas de hablar a unos o a otros. Su lengua es la lengua de su país o una de ellas y lo son también sus creencias. Viven en zonas multiculturales donde las relaciones interculturales, por cierto, son la norma, no la excepción, y se mueven con soltura en ellas. *No son ninguna minoría marginada en su país de origen, sino que son lo normal dentro de él a todos los efectos* y del entorno de países que lo circundan en enormes continentes. Difícilmente los inmigrantes van a situarse aquí, entre nosotros, en una posición de exclusión. Muy al contrario, su vida anterior y la de su gente son un estímulo imparable para la integración cívica como vía más adecuada, no solo más fructífera, para cumplir sus objetivos migratorios. La extensión de los aspectos y la intensidad de la aculturación, son otra cosa.

En este mismo aspecto, el caso de los gitanos españoles es peculiar (aunque ni mucho menos único en el mundo). Son ciudadanos de pleno derecho (no siempre de hecho) de un país en el que viven desde hace quinientos años, en el que sus estrategias de adaptación y la respuesta institucional y social condujeron a conservar y hacer evolucionar sus instituciones y cultura económica, política, social y cultural, estrechamente dependientes pero marginales a una sociedad que, mientras les obligaba a la integración efectiva, les negaba de hecho la oportunidad práctica para hacerlo. Como sabemos, a veces se dieron las condiciones para ello y los gitanos se integraban; muchas de esas veces una orden judicial o administrativa perseguía a los

gitanos y se detenía a los que se tenía a mano, es decir, a los integrados. Y la escuela no era su escuela, sus "papeles", cuando los había, eran un prodigio de datos adaptados a las circunstancias de la necesidad, los jueces no eran sus jueces. El país era su país pero no era suyo en ninguna medida. Hoy es un momento propicio para la integración de este pueblo y son muchos, quizá muchos más, los que han aprovechado la oportunidad. Pero hay otros gitanos que tienen más dificultades o más memoria o ambas cosas. Ni pueden ni confían. La imagen paya de los gitanos los identifica con la marginación, la miseria y la desconfianza y por eso los payos no nos damos cuenta de la cantidad de gitanos integrados, sin dejar de ser gitanos, que nos rodean. Por nos son invisibles, porque solo reconocemos como gitanos a los marginados, a los adaptados dramáticamente y espléndidamente a sobrevivir en la exclusión social.

2. Pero propondría también una segunda idea, quizá trabajada con otra formulación y para otros objetivos con anterioridad, que puede ser esclarecedora en este contexto. Por lo que he podido entrever en el trabajo precedente, los inmigrantes, en su gran mayoría, como decía, se integran con rapidez si tienen las mínimas posibilidades para ello. *Pero quizá no así sus hijos, no así un número no proporcionado de sus hijos.* Entre los estudiados, los hemos encontrado entre algunos, pocos pero algunos, marroquíes. Ni entre senegambianos ni entre guineanos. Podemos trabajar con una hipótesis que, de corroborarse en este contexto, puede ser importante. Una hipótesis para la situación de esos hijos de marroquíes y algunos otros hijos de inmigrantes, y otra para explicar por qué no de los otros dos colectivos.

Es muy frecuente que la relación entre los inmigrantes marroquíes y sus hijos sea problemática en muchos aspectos. Los chicos (no solo, pero en mayor medida que ellas) se consideran identitariamente españoles o catalanes o ambas cosas y muchos también marroquíes, con una múltiple identidad que también es frecuentísima entre españoles descendientes de emigrantes a muchos países. A veces, esas identidades se jerarquizan, lo que parece ocurrir a los que, sin renunciar a la marroquí (y los hay), la sitúan por debajo de la-s otra-s. Todo esto es bien conocido ya en Antropología y no digo nada nuevo.

Pero además, eso va acompañado de *una fuerte aculturación en algunos de los aspectos en los que sus progenitores conservan o transforman el bagaje que portaban de los lugares de origen*, como, por ejemplo, modelos y conductas apropiadas a las relaciones de género, a la sexualidad, a la libertad individual, a la cordedad del círculo de los que pueden reclamar reciprocidad, o hábitos de consumo o modelos admitidos de implicación social a grupos de pares etc. La aculturación es otra cosa, decía antes. Los chicos han

ido a la escuela y se ha hecho, suponemos, lo imposible por su integración, han jugado en nuestras calles y se han transmitido deseos, esperanzas, gustos, hábitos. Los padres han esperado de ellos que sean buenos beréberes, por ejemplo, buenos musulmanes, que se integren bien en la escuela, que aprendan mucho para que lleguen a conseguir un buen empleo. Que colaboren en la tarea que les trajo aquí: los objetivos migratorios y, en gran cantidad de casos, la preparación del retorno.

Pero ellos tienen ya otras expectativas, otros planes, como los tiene cualquier adolescente o joven en Barcelona o Bilbao. No comparten ningún proyecto de ida y vuelta, no les gusta ir de vacaciones a Marruecos ya a esta edad, no se entienden con sus familiares de allí, donde ni tiene amigos. Son catalanes. Son ciudadanos españoles (no entenderé nunca por qué se les llama "segunda generación de inmigrantes", porque no han inmigrado de ninguna parte). Me decía R. Valcárcel, etnógrafa de este colectivo, que muchos jóvenes, cuando se casan, si pueden, se van a vivir tan lejos de la calle de sus padres y de otros inmigrantes marroquíes como les sea posible. Desean más que nada pasar desapercibidos, desarrollar otros proyectos vitales.

Pero esto ocurre sólo a veces, sólo cuando las condiciones les son algo favorables. Muchos otros jóvenes pierden la batalla de la adolescencia frente a sus padres que, incluso, pueden enviarles con la familia que queda en el lugar de origen o bien terminan por plegarse al gran proyecto familiar inicial. Pero otros más, y no son pocos, tienen que vivir entre aquellas expectativas y proyectos que compartían con sus colegas nativos de la escuela y el vecindario y, como ellos, rechazan ciertos trabajos y ciertos barrios y ciertos locales y ciertas relaciones y ciertas situaciones que se supone que son los inmigrantes, precisamente, quien las cubren, no nosotros los nativos. Pero para un encargado de la limpieza de un bosque donde va a construirse una urbanización no existe diferencia entre el padre y el hijo: son inmigrantes, "moros" ¿tendrá papeles?... se le puede pagar hasta tanto..., mejor por días... Y sin embargo el hijo ya no es inmigrante. Empieza ahí, sobre todo pero no solo, el andar por la calle, el dejar de buscar el tipo de trabajo que él cree que le corresponde pero que precisamente él nunca consigue. Comienza a conocer formas de ganarse la vida ilegales o a-legales, marginales, que a veces combina con alguna integrada temporal. Y conoce a otros marroquíes jóvenes como él, y encuentra entre ellos pareja por sí mismo para la final desesperación de su familia. A veces se diluyen, antes o después en la muy diversa ciudad. Otras veces es ahí donde empieza a haber, muy pausadamente, muy someramente, el embrión de lo que quizá pueda llegar a ser un núcleo étnico "marroquí" marginal, como lo hubo, hay todavía, uno magrebí, argelino sobre todo, en Francia. Tenemos que saber cómo se está produciendo exactamente esto,

detectar los factores que lo propician, situarlos en el contexto, en el general del país (oferta de trabajo, posibilidad de trabajo autónomo, mercado de vivienda a este nivel, relación social y espacial con otros grupos, nativos o no, etc), formular con claridad y precisión las propuestas teóricas e interpretativas y hacer una primera y fuerte puesta a prueba de lo que decimos en ellas, incluyendo también las ya formuladas y contrastadas para la marginación de los grupos étnicos, en general (y son bastantes las que serían pertinentes y esclarecedoras, algunas de las cuales están sustentando este mismo discurso). Tenemos que comprender este proceso si queremos evitar que siga desarrollándose lo que parece que podría estar empezando a pasar, y para eso hay que saber dónde se están situando las claves, no solo económicas, que doy por supuesto que son centrales, sino las sociales y las culturales (las claves que me competen, que no son todas) en los distintos contextos que son pertinentes para esta población y para este estudio<sup>5</sup>.

Hay otros casos conocidos que podrían representar situaciones similares. Incluso a través de la prensa se nos dice que algunos jóvenes inmigrantes de algunos países de Hispanoamérica están formando bandas juveniles sin control alguno, muy desvinculadas de sus familias y, en este caso, siguiendo el modelo de formaciones espontáneas marginales de jóvenes en sus países de origen<sup>6</sup>. Parece que esto encajaría, en



principio y con la debida cautela, con situaciones que he descrito brevemente para los descendientes de los inmigrantes marroquíes, pero ya vemos, aunque solo sea por el modelo de bandas que incorporan, que será distinto en muchos aspectos. Sería muy conveniente hacer una indagación comparativa en este sentido.

¿Por qué no ocurre con los colectivos procedentes de Senegal y de Gambia? Hay un primer elemento que repele, pero que es real: es más fácil pasar inadvertido como marroquí que como senegambiano, más fácil el *passing*, que dirían los colegas norteamericanos. Esto sin duda debería afectar a las expectativas. Pero yo creo que tiene más fuerza el que ésta inmigración sea mucho más reciente. El problema puede estar empezando, pero en todo caso todavía no es tan visible. Y ¿por qué no ecuatoguineanos? La pregunta y la respuesta puede ser igual en algunos otros ámbitos de la vida social, porque casi todo en este colectivo es diferente. V. Fons, etnógrafa de este colectivo<sup>7</sup>, advierte de las características absolutamente excepcionales de estos inmigrantes, muy bien integrados, no asimilados, y que cuentan ya con varias generaciones de descendientes en España. Es una inmigración histórica de gentes que hablan español, que se educan en escuelas españolas en la propia Guinea, con textos españoles, que llegaron a ser una provincia más del Estado, que vinieron por razones sanitarias o para poder estudiar en la universidad o, después y mientras tanto, para huir de la situación política, llegando a crear el gobierno en el exilio en nuestro país y apoyado por nuestras instituciones. Se consideraron ciudadanos, no ya con el paso del tiempo, sino desde que llegaron. No hay marginados. Al menos ni uno solo que conozcamos. Pero las cosas empiezan a cambiar y en estos pocos últimos años comienzan a llegar inmigrantes "económicos" guineanos. Es demasiado pronto, pero habrá que seguir la pista a sus procesos de adaptación e integración.

3. Hay un tercer tema, al que le doy mucha importancia para continuar el desarrollo teórico en el que estoy trabajando. Tenemos en estos días entre nosotros a un grupo nutrido de inmigrantes rumanos y de la antigua Yugoslavia (yugoslavos a secas, dicen ellos) de los que parece que algunos de ellos son indudablemente

<sup>5</sup> Estoy realizando esta investigación en este momento y para su etapa de contrastación y de expansión de la indagación he solicitado financiación a la DGICYT como proyecto del Grup de Recerca en Antropologia Fonamental i Orientada, GRAFO de la UAB.

<sup>6</sup> El Dr. Carles Feixa y otros están trabajando en este tema, con una gran experiencia y conocimiento de la juventud y las bandas juveniles en los lugares de origen. En este momento co-dirigimos un incipiente trabajo entre jóvenes inmigrantes ecuatorianos, sobre el tema del que hablamos en este texto.

<sup>7</sup> Virginia Fons es etnógrafa en especial del grupo ndowe pero también, aunque con menor profundidad, de los grupos bubu y fon. En ella me apoyo para los comentarios sobre estos inmigrantes.

marginados si nos atenemos a los términos que he expuesto aquí solo resumidamente (son muchos en el caso de los rumanos y menos en el de los yugoslavos pero, en ambos casos, y desde luego en el de los inmigrantes rumanos, los marginados suponen una minoría respecto a los inmigrantes en Cataluña que proceden de esos países). Entre ellos sí sabemos todos que hay muchos gitanos. De hecho éstos parecen ser los únicos o al menos los más numerosos inmigrantes del Este europeo que son marginales y contrastan no solo con, por ejemplo, polacos, sino con otros inmigrantes rumanos o de otras latitudes. He conocido a alguno de ellos coyuntural y brevemente, pero un investigador de mi equipo, Koen Peeters, ha trabajado con estos colectivos en concreto. Por él he podido hacerme una idea algo más cabal de lo que hacen y cómo viven. He pensado mucho en los rumanos marginados. Y de entrada avanzaría una hipótesis que podría ser rechazada en un tiempo relativamente breve de investigación etnográfica, pero que si se corroborara, podría resultar muy fructífera en el contexto teórico general en el que me muevo: *posiblemente estos inmigrantes en posiciones de exclusión social estaban ya adaptados a las estrategias marginales de supervivencia y de modo de vida en general con anterioridad a su llegada a España. No se ha tratado de una adaptación forzosamente innovadora por su parte, sino de una adaptación de su bagaje cultural de exclusión a nuevas circunstancias. Eso podría explicar la excepcionalidad de su caso.* Pero sería necesario hacer también una indagación en sus lugares de origen, tanto desarrollando un trabajo de campo eligiendo los lugares más idóneos, como histórico-bibliográfica, para conocer la existencia y devenir tanto de los gitanos como de los grupos marginados en estos países<sup>8</sup>.

## EL SER GITANO Y EL SER INMIGRANTE

La situación de los gitanos en España ha cambiado radicalmente durante los últimos 40 años y los gitanos de hoy son muy diferentes a los de entonces. Esto es lo que se oye constantemente y lo que ellos mismos parecen pensar en su mayoría. Y estoy de acuerdo que así es, pero no enteramente de acuerdo.

<sup>8</sup> Miriam Torrens y Claudia Aguilar son investigadoras en formación del GRAFO y ambas han hecho (están haciendo en este momento) un largo trabajo de campo en Rumanía, la primera, y en los países de la antigua Yugoslavia, la segunda. Paralelamente a sus respectivos proyectos y en diferente medida, ambas colaboran en mi proyecto en la localización y acopio bibliográfico y documental sobre marginación social y sobre gitanos en esos países. Maritxell Saez es una joven investigadora con experiencia sólida en marginación social en Cataluña que ha iniciado su trabajo con gitanos inmigrantes de esos países en Barcelona y que está haciendo una estancia en Rumanía en este momento para familiarizarse con las condiciones de origen. A las tres, muchas gracias.

<sup>9</sup> Comentario de un hombre en *La Plata y Castañar*, Madrid, invierno de 2001

Habría que hablar, en primer lugar, de un hecho incuestionable: una proporción muy importante de gitanos ha dado un paso, aparentemente definitivo, hacia una plena integración social. Pero eso no quiere decir que la huella de la Historia, que identifica gitanos y gitano marginado, no aparezca, ni en ellos ni en ellos respecto a la sociedad en la que viven ni en la sociedad respecto a ellos. La huella histórica, la vigencia de aspectos culturales fundamentales, entre ellos la pervivencia de estrategias culturales adaptadas a la nueva situación y la existencia simultánea de un profundo proceso de aculturación, a veces propicia y otras frena o directamente perjudica sus aspiraciones actuales. Y la tensión por ser gitanos y no ser considerados marginados pasa muchas veces por la negación de esos otros gitanos.

También tendríamos que considerar el dilatado número de gitanos para los que la situación de marginación ha cambiado poco o nada, cambiando, más bien, lo que en este momento histórico supone ser un marginado frente a lo que suponía a mediados del siglo pasado. Sin embargo, hay una parte de los integrados con los que estos años he ido hablando o a los que he estado leyendo, que afirma que son ya casi inexistentes los marginados o los ignora, incluso que la mayoría de ellos no son tales, sino gitanos o payos inmigrantes de otros países. Por su parte, la mayor parte de los actuales gitanos marginados duda de la gitaneidad de los integrados, de los que suelen decir que, salvo excepciones, son "entreveraos", hijos de payo-gitana (casi siempre) o de paya-gitano (casi nunca), por lo que su buena situación, comparada con la suya propia, tiene más que ver con ser payos que con ser gitanos. "Para esos la parte de gitano es una flor que llevan. Se les ve que no son gitanos más que porque eso lo dicen ellos"<sup>9</sup>.

Estamos por lo tanto ante una población atrapada en su imagen histórica, tanto la imagen que hay en su interior como la que de ellos se tiene por parte de otros. Cuando algunos de los más integrados niegan a los gitanos marginados, están intentando borrar esa imagen, que sienten que no les representa; por eso minimizarían hasta lo excepcional la existencia de los otros, los gitanos marginados. Se trata de salvarse del estereotipo que les persigue, negando todo fundamento subyacente en él. Pero su gran contradicción la encontramos precisamente en las asociaciones gitanas. Por una parte, en general y salvo honrosas excepciones, también sus dirigentes rechazan la preocupante presencia de los marginados: solo pueden alcanzar solvencia si la imagen de gitano cambia, por lo que el gitano marginado es para ellos una excentricidad, una supervivencia lamentable. Y sin embargo, generalmente viven de las subvenciones que reciben de la Administración porque hay muchos (visto así, muchísimos) gitanos *mangurrinos* a quienes educar,

vigilar, corregir, ayudar, salvar e integrar<sup>10</sup> y entienden que sólo desde las asociaciones gitanas existe capacidad para hacerlo, porque sus miembros son ciudadanos integrados y son gitanos. Y de la misma forma, cuando los gitanos marginados niegan toda gitaneidad a los más integrados al tiempo que se lamentan de las condiciones deplorables a las que esta sociedad les ha condenado, están negando la gitaneidad de quien ha salido de esa misma ratonera, están reforzando la identificación entre gitano y marginado, bien en contra de sus propios intereses. Y está expulsando de su seno a aquellos gitanos que podrían aportar una imagen diferente a la que ofrece el estereotipo, a aquéllos que tienen más fuerza para denunciar el escándalo de su pobreza y de su exclusión. Se niegan mutuamente, confundiendo así, ellos mismos, *etnicidad* y *estatus* mientras, de formas opuestas, reivindican ambos la gitaneidad y rechazan la imagen prejuiciosa que la asocia a la marginación.

No se trata de un mero error. Ojalá. Se trata de una percepción histórica, interiorizada y reinterpretada mil veces, creo yo. Si repasamos mentalmente la historia de los gitanos en España, encontramos una y otra vez las consabidas órdenes de su expulsión o su desaparición física o, más comúnmente, sociocultural, esto es, su asimilación incondicional a los sectores más desfavorecidos pero lamentable y perfectamente integrados de la sociedad, como los campesinos pobres durante los primeros siglos después de su llegada o los jornaleros del campo, más tarde. Pienso que tenemos suficientes indicios como para saber que eran tantas las trabas y eran tan retóricas las facilidades para llevar a cabo las disposiciones, que muchísimos gitanos eligieron el amor a lo propio ante ofertas difíciles de aceptar que jamás se materializaban como tales ofertas. Pero sabemos también que algunos, en ciertos momentos y circunstancias, muchos en otros, conseguían una buena integración social sin llegar a renunciar a su legado cultural. ¿Qué fue de ellos? Pocos sobrevivieron como gitanos a un nivel de integración social muchas veces precario. Otros, nos consta que, precisamente por asentados y localizables era sobre ellos sobre quienes recaían los castigos y, de nuevo, el desarraigo. Pero también hay indicios de que muchos gitanos se ocultaron y, a la postre, fueron quedando en una situación de desaparición sociocultural, asimilación y olvido de las raíces de su etnicidad. Y ¿por qué no? o más bien ¿cómo no?

<sup>10</sup> A pesar de que en el lenguaje coloquial "integrar" se utiliza como sinónimo de "asimilar", debe recordarse que "a-similar" significa "hacer similar", convertirse en algún otro, mientras que "integrar" es formar parte de algo, ser una parte que integra algo en su conjunto. Por eso utilizo "integración social" como término que representa la idea de pasar a ser parte integrada en una sociedad desde su plena consideración cívica, sin que ello suponga que no exista diversidad cultural y de otros tipos entre los diferentes integrantes de esa sociedad. Un uso, por lo demás, antiguo en Ciencias Sociales, aunque algunos autores se hayan inclinado por el uso coloquial, lo que, a mi manera de ver, nos priva de una distinción importante y crea confusión.

Una imagen prejuiciosa que se desarrolla potentemente durante más de quinientos años precisa una cierta base para su mantenimiento. Yo no estoy de acuerdo en que los prejuicios sean meros inventos. Más bien pienso que son generalizaciones injustas e indebidas de características, reales algunas y atribuidas otras, que se valoran negativamente por quien mantiene el prejuicio. Por poner un ejemplo que a todos nos incumbe, el que los jubilados se vinculen a una imagen de decrepitud, ineptitud, dependencia, deculturación y desocialización es un prejuicio brutal que, precisamente por compartirlo, hace muy difícil que las personas que se jubilan mantengan una vida de hábitos saludables, actividades eficaces y respetadas, independencia en su modo de vida y en la toma de decisiones sobre ella, que mantengan y construyan redes de relación acordes con intereses nuevos o anteriores e interioricen la dinámica cultural de ese momento. La imagen pide de ellos que se adapten a la desaparición que, siendo en general más próxima, se instituye próxima lo sea o no. Y esa imagen rodea al jubilado en todos los ámbitos de la vida social y está, de hecho, instalada dentro de sí mismo. Solamente una longevidad mayor, saludable, capaz y generalizada cambiaría el estereotipo y, de momento, solo la longevidad en sí misma parece haber cambiado. Y la imagen subsiste en todos nosotros.

Si pensamos ahora en los gitanos, me inclino a considerar que mientras el estereotipo mantenga sus bases activas se mantendrá como tal estereotipo. La imagen identifica gitano con marginado socioculturalmente diferente, y marginado diferente con una serie de atributos construidos históricamente de forma injusta, manipuladora e interesada. De esta manera todos<sup>11</sup>, incluidos los gitanos mismos, como he defendido, la han interiorizado. Y pienso que es difícil que esta imagen cambie, pese a todos los esfuerzos, mientras existan bolsas enormes de gitanos marginados como existen ahora, y lo digo pese a quien pese. Más bien creo que éste ha sido un factor fundamental en los procesos de asimilación completa de gitanos integrados a lo largo de la historia (de ninguna manera el único y de otras razones he hablado otras veces). Ante el freno que la imagen de gitano imponía al desarrollo de una comunidad gitana y al acceso a oportunidades de los gitanos integrados ¿cuántos gitanos a lo largo de generaciones dejaron de serlo? ¿cuántas generaciones e incluso cuánto tiempo se puede ser gitano ocultándolo públicamente, negándolo?

Propondría una primera hipótesis: el mantenimiento del estereotipo que identifica gitano con marginado culturalmente diferente, una vez firmemente establecido desde el Siglo XVI, ha dependido

<sup>11</sup> Cuando digo "todos" y otras afirmaciones rotundas en ningún caso niego que haya personas o pequeños grupos que no encajen en lo que afirmo y esto quiero que quede muy claro. Estoy hablando en términos generales y, precisamente, confío en los que quedarían

*especialmente de la existencia de gitanos marginados que mantuvieran las bases empíricas relacionadas con la imagen, tendiendo a recluir a los gitanos marginados en esa condición y tendiendo a asimilar a los gitanos integrados, de manera que los marginados serían una y otra vez a lo largo de los siglos el modelo único visible de gitano mientras que los integrados habrían sido drenados en un proceso de asimilación, de desaparición étnica.*

Si esto fuera así, estaríamos en un momento especialmente interesante, con características especiales, pero muy delicado de la historia de los gitanos en España. Existe una pugna que muchos gitanos conocen bien y que otros ejercitan de forma más inconsciente. Se trata de una pugna entre, por una parte, la pretensión de lograr una integración cada vez más satisfactoria y, por otra, lograr mantener la gitaneidad. Pero la cuerda se tensa aún más porque el estereotipo está firmemente interiorizado, de manera que la única forma de evitarlo es que unos nieguen la existencia de otros, mientras los otros niegan que aquéllos sean gitanos, con lo que el estereotipo, lejos de debilitarse, se afianza. La cuestión es saber si la tensión se resolverá hoy como creo que en muchas circunstancias se ha resuelto siempre, es decir, con la asimilación de los integrados y la existencia, acorde con la imagen estereotipada, de los marginados. En

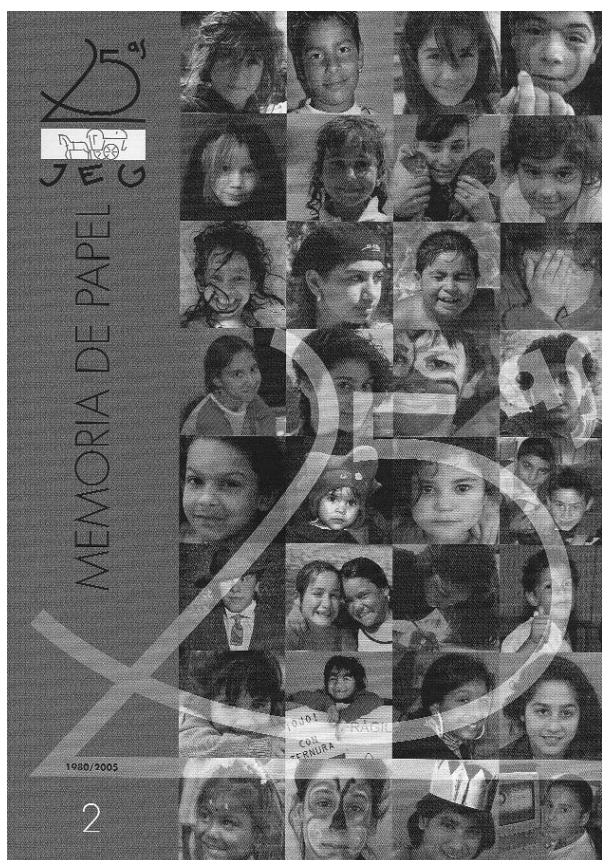
ese caso, la historia se mostraría reacia a admitir que es posible la integración étnica de los gitanos, que bajo cualesquiera situaciones los gitanos no dejan de ser marginados.

Sin embargo, las condiciones actuales parecen ser por primera vez favorables a una integración étnica satisfactoria. Nunca como ahora el ser ciudadano permite la aceptación de una etnicidad (cultura e identidad) diversa, incluso nacional, frente a la exclusividad del Estado, que se ha legitimado delimitando la nación, la cultura y la identidad en el perímetro de sí mismo, que han sido su fundamento desde hace bastante más de dos siglos. Y esa es una puerta nueva y abierta a los gitanos, no ya para su integración social sino, con el tiempo, incluso para su integración política. El ser diferente y ciudadano, el ser un pueblo y pertenecer a un Estado, es ahora posible, al menos, potencialmente posible.

Pero una buena parte de esto dependerá de los procesos sociales, culturales y políticos que los propios gitanos sean capaces de desarrollar y por el camino de su mutua negación no creo que puedan llegar muy lejos, aunque evidentemente me puedo equivocar.

Creo que habría que hacer frente al estereotipo de dos maneras diferentes. Por una parte, es imprescindible que algunos de los integrados que forman parte de las asociaciones, dejen de ejercer una tutela paternalista soterrada sobre los marginados mientras ocultan la existencia de éstos para salvarse a sí mismos. Solo el abrir la participación de los marginados a la gestión de su desarrollo puede desarrollar su ciudadanía. Sé muy bien los inconvenientes y dificultades que tiene la realización de lo que estoy proponiendo, porque son las mismas que existían cuando proponía, con otras muchas personas, el abrir la participación de muchos de los actuales integrados en la gestión de su propio desarrollo. Y ellos lo hicieron y lo que en aquel momento parecía una fantasía, se hizo. Evidentemente no es el único factor de integración social y cívica: la disponibilidad de empleo asequible y más rentable que el trabajo marginal que realizan, la disponibilidad de vivienda adecuada que permita acabar con la concentración forzosa que padecen, el dar un nuevo empuje a la valoración y al esfuerzo por la educación de los niños, pero también de los jóvenes y adultos, siguen siendo factores que posibilitan o, de lo contrario, hacen inaccesible la liberación de los marginados.

La oferta de trabajo integrado a este nivel es mejor que hace veinte o veinticinco años y la educación, al menos de los niños, más extendida sin duda de lo que era en esos momentos. Eso, sin negar las dificultades ni los desengaños. La des-concentración urbana depende, más que de ninguna otra cosa, de la voluntad política y la eficacia administrativa para llevarla a cabo. El estímulo



de esa voluntad política a veces proviene de sus propios planes urbanísticos pero sabemos muy bien que pueden volver a concentrar todavía, en algunos casos, en otros lugares. Depende por lo tanto también de la presión que los gitanos puedan y quieran hacer; los integrados sobre todo, porque tienen más fuerza y, por lo tanto, más responsabilidad, aunque saben que corren riesgos personales y colectivos para sus intereses si ejercen esa presión. También depende de la presión que hagan los propios marginados, pero eso requiere un proceso de organización cívica y confianza en ellos mismos que aún es muy difícil de lograr. Todavía resulta más difícil cuando las mejores ofertas de actividad económica que les llegan son las ilegales y cuando no solo no se trabaja por su consciencia y organización cívica sino que siguen siendo objeto de dádiva y adjudicación de recursos desde fuera de sí mismos, *exclusivamente* desde fuera. Que quienes lo impulsen sean también gitanos, aunque de otros segmentos sociales, da exactamente igual si se ve desde este punto de vista, por mucho que sea en ciertos aspectos esperanzador si se contempla desde otras perspectivas. A ello me he referido en textos anteriores y no corresponde hacerlo en el contexto de éste.

## EN CONCLUSIÓN

¿Cuál sería la imagen de los gitanos españoles, sus posiciones en la escala social y la correspondencia entre ambas? ¿Qué futuro cabe esperar a la gitaneidad y a los estereotipos atribuidos a los gitanos del Estado Español, si estas hipótesis que avanzo tentativamente se corroboraran? Las implicaciones de cuanto acabo de decir respecto a la marginación de una proporción de gitanos e inmigrantes y respecto a la imagen de los gitanos españoles, si es que las hipótesis implicadas resisten las contrastaciones fuertes a las que las vamos sometiendo, tienen interés teórico y práctico.

En primer lugar, y desde el punto de vista teórico, podría proponerse una estructura que agrupa, por una parte, las ocupaciones propias de las capas sociales trabajadoras de empleo peor remunerado, menos cualificado, más inestable y culturalmente más desprestigiado y, por otra, las ocupaciones propias del trabajo informal (sumergido y marginal) y el ilegal y cómo fluctúan, entre unas y otras, diferentes tipos de población que parecen relevase unas a otras, subir a las posiciones integradas pero precarias, optar por las sumergidas o las ilegales y acudir a las actividades marginales en distintos momentos y coyunturas. Y reflexionar el papel que en este flujo y reflujo constante juegan las ayudas sociales de todo tipo. Quiero decir con esto que los inmigrantes vienen porque hay una oferta fuerte de empleo integrado desechado, sino sería mucho más difícil que vinieran, pero sus hijos no

necesariamente ocupan los puestos que sus padres dejan con el tiempo vacantes, sino que son ocupados por nuevos inmigrantes. Los hijos se integran a otro nivel o se marginan o viven, como muchos de los nuestros, de la familia, del trabajo inestable y de las subvenciones. Y además, esta oferta de trabajo que los inmigrantes recogieron es ahora todavía más desprestigiada, porque se han convertido con el uso en trabajos propios de inmigrantes y el ocuparlos se vive por sus hijos aculturados, como la rendición al fracaso en todos los sentidos. Mientras tanto, con una enorme proporción de gitanos ya integrados en las últimas dos décadas (y no en estos empleos), existe una cierta oferta de trabajo marginal. Creo que es ahí donde tiene sentido ubicar a los rumanos y yugoslavos (como ellos mismos dicen) gitanos marginados.

En el substrato de cuanto he dicho existe la concepción de un contexto de nichos variables y mutables de marginación, integración precaria e ilegalidad rentable asequible, ocupados por unas minorías en unos momentos, quedando total o parcialmente desocupados de ellas en otros para ser reclamo de nuevas minorías que están ya adaptadas a la marginación y sus vaivenes hacia un riesgo de marginación de una integración precaria o atrayendo nuevos segmentos excluidos.

En segundo lugar y desde la forma en la que se practica la relación entre gitanos integrados y marginales y las implicaciones que esto tiene en la imagen pública de los gitanos podría decir que, en resumen, no se trata de negar que existen gitanos marginados y que todavía son muchos ni de tratar de negar que los integrados sean gitanos por el mero hecho de no ser marginales. No se trata de negar el estereotipo ocultando la realidad para lo que a cada uno le conviene o desde lo que cada uno puede justificar. Se trata de hacerle frente en todos los terrenos abiertamente. Y para ello es necesario integrar a los marginados de forma que puedan verse y sentirse en el timón de su desarrollo o, al menos, de momento, compartirlo. Se trata así de que los marginados jamás puedan tener la imagen de que estos gitanos de las asociaciones (para los que ellos, los marginados, solo existirían como objeto de sus programas) realmente les dan una mano franca para culminar un proceso que es *común*, un proceso étnico de integración social, económica y cívica que debería llevarles a un lugar político real en la España actual. A todos. Uno por uno, a todos en su conjunto, de manera que el ser gitano no sea otra cosa que el compartir una identidad y un legado cultural solo limitado por las exigencias de la convivencia social y la conciencia cívica.

La presencia de gitanos inmigrados de otros países puede absorber de nuevo la imagen que identifica



gitano y marginación. Puede ser que la asociación continúe, incluso se refuerce, tanto más si los gitanos marginados españoles siguen contando con un contingente de gitanos marginados, como ocurre. Pero, más posiblemente, si los gitanos españoles integrados luchan por su identidad y sus derechos como pueblo, sin negar a ninguno ocupe el lugar que ocupe, puede que se desarrolle una nueva imagen de gitano que discurra paralelamente al estereotipo. Y desde esa nueva imagen, y desde esas nuevas posiciones, será más posible facilitar el camino de la integración plenamente étnica a cuantos gitanos, nativos o inmigrantes, cuenten con las condiciones y la decisión para tomarlo.

Me vais a decir que todo esto último es una utopía. Claro que lo es. Como el trazo grueso de cualquier camino de liberación personal y colectiva, que requiere

generosidad e ideales bien definidos. Es también una necesidad. De otra forma el panorama sería desolador, asimilando con el tiempo a los que no desean que les identifiquen con los marginados y circunscribiendo, una vez más en la Historia, el ser gitano a los que quedaron marginados en el camino. Cumpliéndose de nuevo el estereotipo. Aún más, creo que es una necesidad urgente e imperiosa, porque las condiciones en el propio contexto de la marginación están cambiando una vez más, porque el tiempo para lograr una comunidad de gitanos españoles y una imagen de los gitanos de nuestro país exenta, liberada de la posición social, pasa.

Riudarenes, mayo del 2005

# Fotografías



*Viaje a Filipinas*



*Principio de la década de los 60*



*Crediton (Inglaterra)*

*Con su perro Newton, 1964*



Madrid, 1968



La Cabrera, 1975



Con Mary Douglas, 1986



Escocia, 1983



Con su madre y su hija Nirmala. La Cabrera, 1987



Con su hija Suwapna, 1988



Cambridge, 1992



Una sonrisa marina, 1990



En el Lido de Venecia con sus hijas Nirmala y Suwapna, 1997



14ª Jornadas Enseñantes con Gitanos, Barcelona 1994



Seminario de la A.E.C.G. en la UAB, marzo 1995



Universidad Intern. Menéndez Pelayo. Curso mujeres gitanas, Valencia 2001



Reconocimiento por la FAGIC, octubre 2001



25ª Jornadas de Enseñantes con Gitanos, Valencia 2005



25ª Jornadas de Enseñantes con Gitanos, Valencia 2005



Premiadas y premiados por el Instituto de Cultura Gitana, octubre 2009

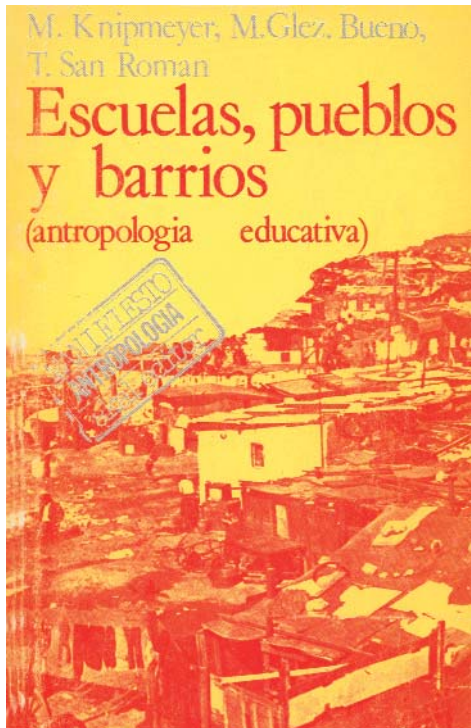


Homenaje Universidad Autónoma de Barcelona. Mayo 2010

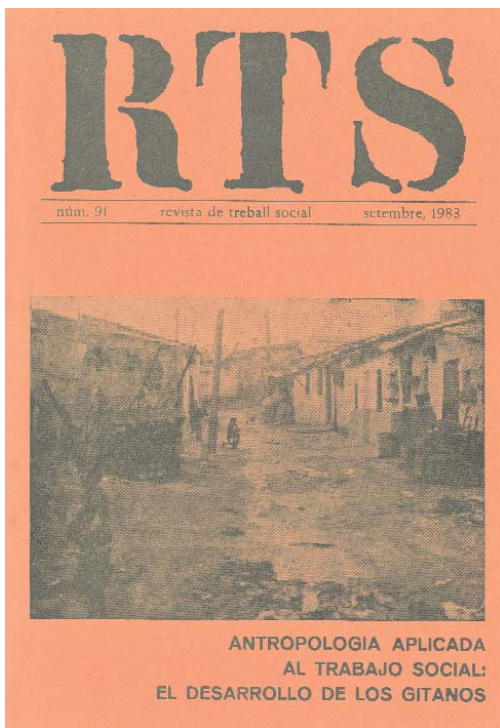
1976



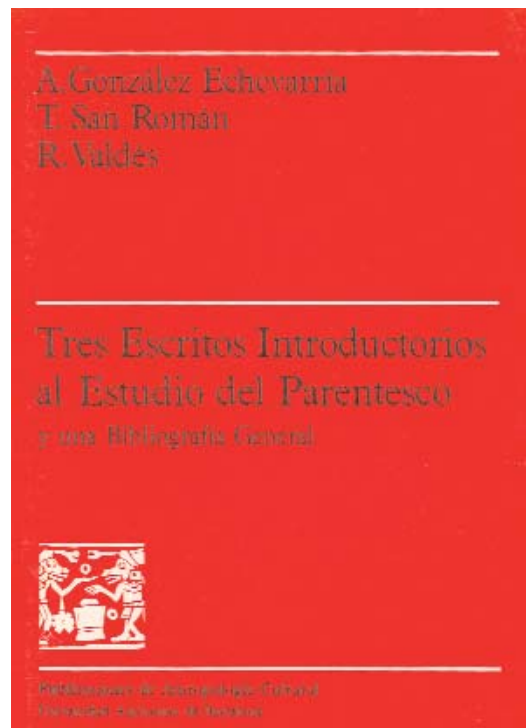
1980



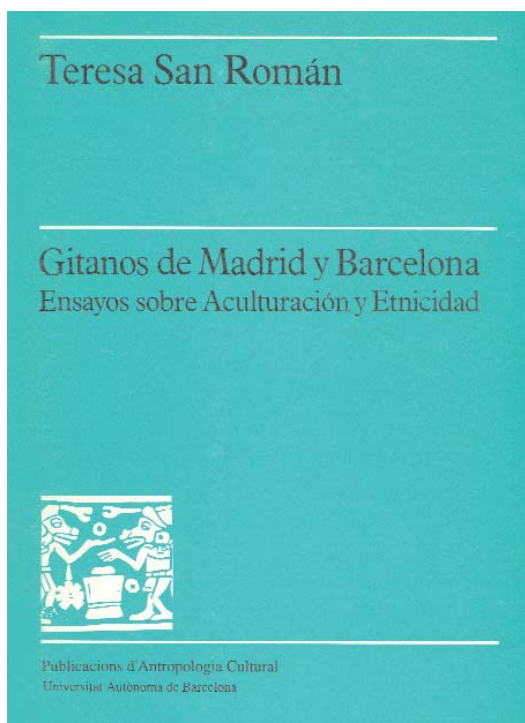
1983



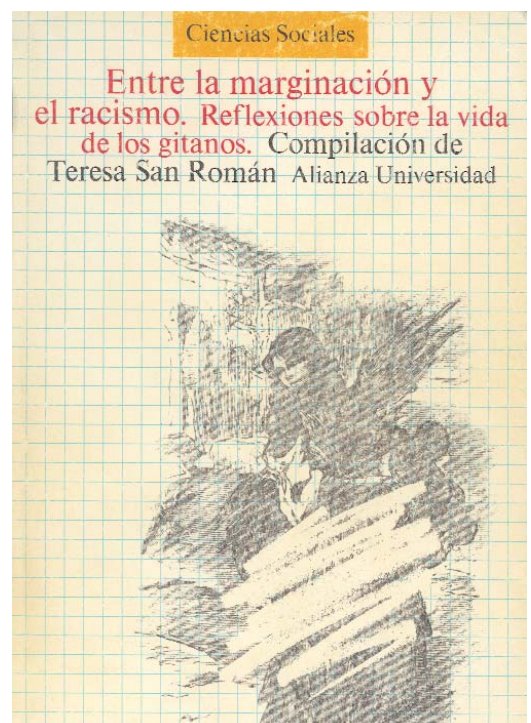
1983



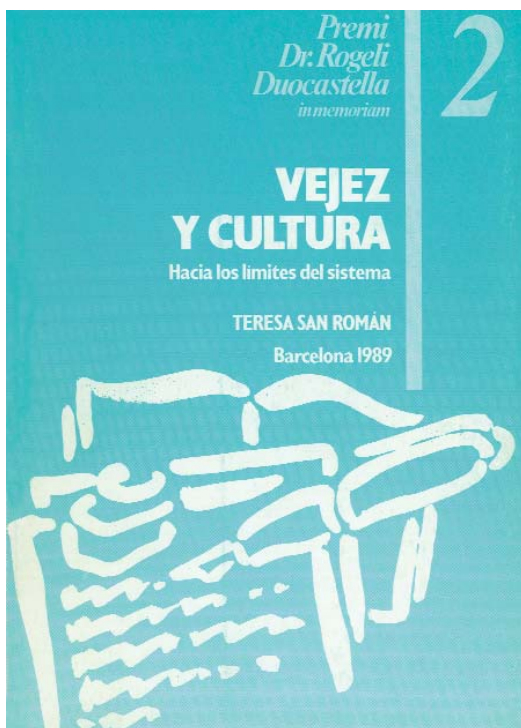
1984



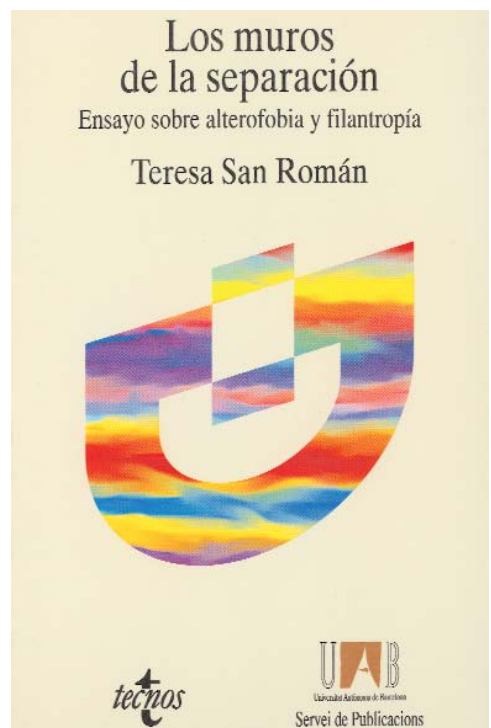
1987



1990



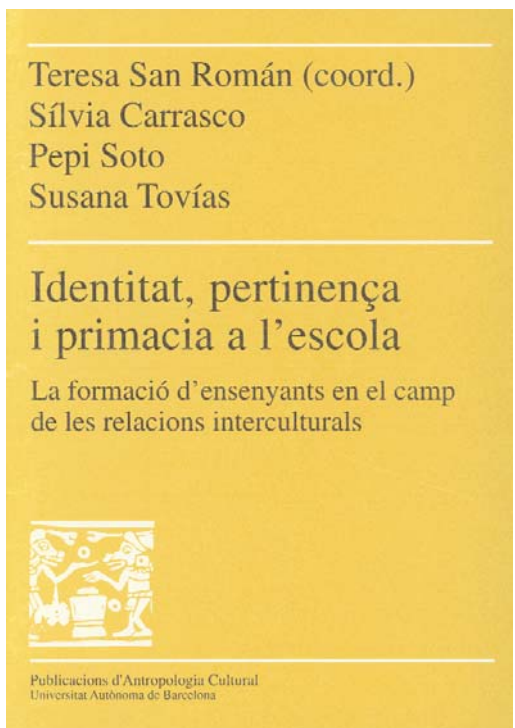
1996



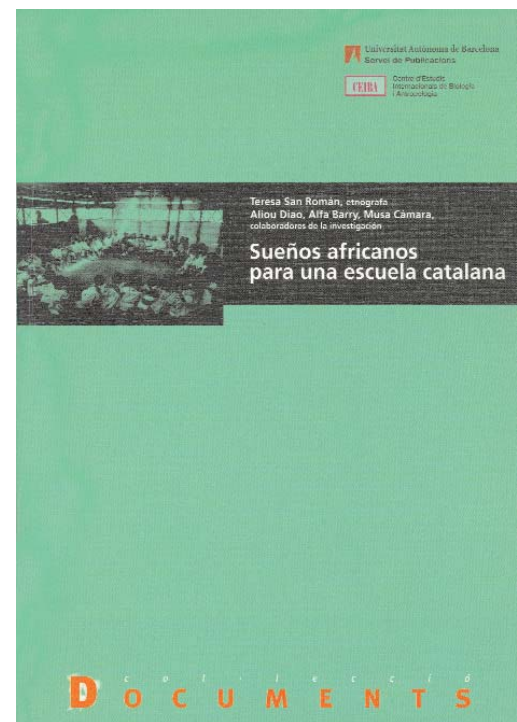
1997



2000



2004



2010





*Portugal, verano 2006*



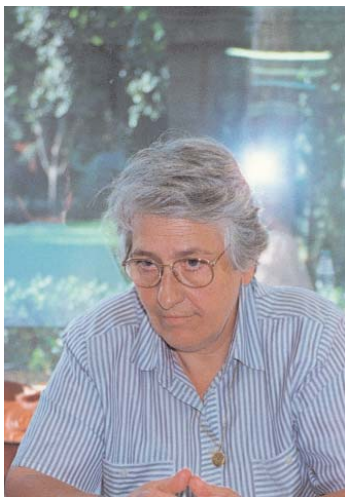
*Premios Inst. Cultura Gitana, 2009*



*Homenaje U.A.B., 2010*



*Portugal con Carmen Méndez, verano 2006*



*19 Jornadas, Barcelona, 1994*



*Con Juan José Cortés en los premios I.C.G. 2009*



*Lisboa, curso Universidad de Coimbra, febrero 2006*



*Premios Instituto Cultura Gitana, Madrid, abril 2009*



*Universidad Autónoma de Barcelona, lectura tesina en 2005*





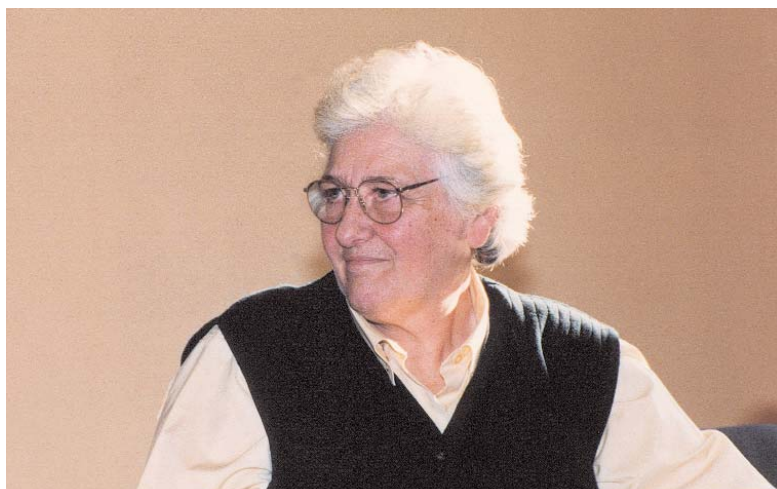
*Portugal, verano 2006*



*2005 - 25ª Jornadas en Valencia*



*Reconocimiento por la Federación Asociación Gitanas de Cataluña. Barcelona, 25 octubre 2001*



*Portugal, con Aurora González. Verano 2006*



*Seminario A. Enseñantes con Gitanos. Barcelona 2009*



*Homenaje Universidad Autónoma de Barcelona, Mayo 2010*



*Homenaje Universidad Autónoma de Barcelona, Mayo 2010*



*Nirmala y Suwapna. Galicia, verano de 1999*



*Suwapna y Nirmala. Galicia, verano de 1999*



*Nirmala. Galicia, verano de 2006*



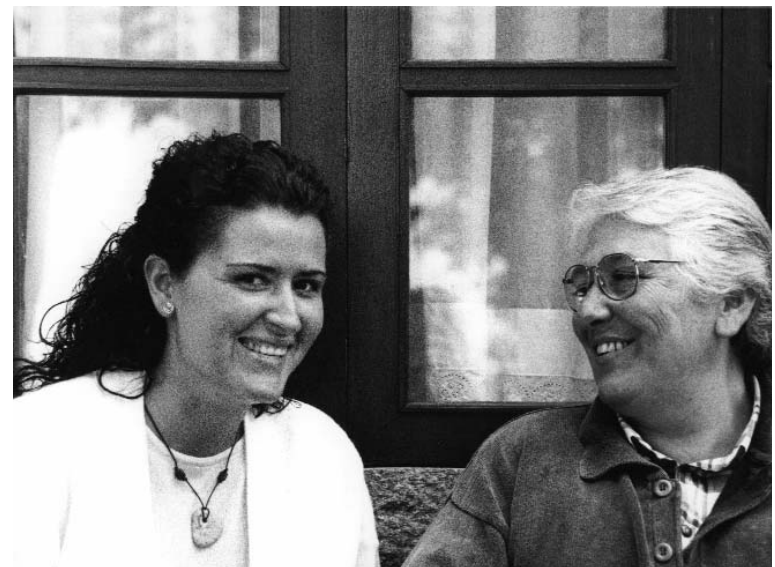
*A Guarda-Galicia, verano de 1999*



*Suwapna. Galicia, verano de 1999*



*Casita en A Guarda, Galicia*



*Carmen Méndez y Teresa. Galicia, verano de 1999*

ería el bagaje cultural  
que se me da sí mis  
al res... pueblo  
étnico... ese бага  
menos rico, exte  
dinám  
étnica es ese pensarse  
tros.  
sólo requiere de una  
iación cultural

# Artículo

El velo, el Rolex  
y la Antropología

# El velo, el Rolex y la Antropología

Teresa San Román

## A modo de introducción

Este pequeño ensayo muestra cómo el uso del velo en las escuelas, más allá de su significado como marcador cultural o religioso (omnipresentes en nuestra sociedad), se ha transformado en un símbolo de identidad islámica a partir de su prohibición. Los estudiantes de antropología tienen que prepararse adecuadamente para entender nuestra cultura y la de los demás a través de la práctica de una buena etnografía.

**M**e preocupa la futura formación de los antropólogos en este país, ahora que nos encaminamos ya hacia la reforma de las enseñanzas universitarias a que obliga el proceso Bolonia. Y tengo que confesar que me preocupaba ya antes por su estrechez, por su brevedad. Me preocupa como animal académico y como ciudadana en un país especialmente necesitado de reflexión antropológica y de etnografía seria, sin malos hábitos ni malas copias, que permita un conocimiento más profundo de la cultura de los otros y de la nuestra. En su momento, seguí con estupor la polémica suscitada por el velo islámico, en especial por lo que tuvo de aceptación, por parte de la parte civilizada de Occidente, de lo que llegó a ser provocación por parte de la parte incivilizada árabe.

La cuestión no es si la escuela pública debe o no ser laica, que yo creo que sí. La cuestión es el uso privado de marcadores culturales, religiosos en este caso. En Francia el problema se suscitó por el enfrentamiento entre alumnos judíos y árabes, pero el freno a esa violencia, declarando no sólo laica la escuela sino agnósticos a sus alumnos, fue en realidad tanto una muestra de impotencia de los medios educativos como la consecuencia de las políticas regionales y del orden político mundial. Pero aquí, donde en general no existía ese problema y donde los que había se han podido más o menos solventar por los educadores sin recurrir a la represión, la polémica del velo islámico, precisamente por su inocuidad, puede observarse en toda su crudeza: algunos cayeron en la cuenta de que los símbolos religiosos de carácter personal atentaban contra la laicidad de la escuela o que eran una imposición de unos sobre otros (no sólo creyentes de otras religiones sino no creyentes) y otros más de que constituían un peligro para la religión hegemónica.

Cayeron en la cuenta justo cuando uno de esos símbolos, el velo islámico, estaba provocando una inquietud fundamentalista bien repartida. Por lo demás, no parece que en nuestro país pasara nada por el hecho de que durante décadas cada uno portara lo que quisiera. Pero éste, concretamente éste, hay quien pensó e incluso piensa en suprimirlo, aun a costa de suprimir el resto.

Hay más que esto. Si nos detenemos un momento en esta absurda y peligrosa carrera de aquél enfrentamiento y pensamos ahora ya con cierta distancia sobre el velo, éste no pasa (pasaba) de ser un marcador religioso, inscrito en una tradición mucho más antigua y extensa que lo reducía a un complemento de vestir femenino.

En muchos lugares de España todos los que, además de tener ya unos añitos, esperábamos el tiempo libre con ansia para ir al campo, hemos visto a las mujeres con la cabeza cubierta por un pañuelo. Los Escoltas y otros grupos de ocio infantiles llevan un pañuelo al cuello con fines más corporativos: el indicar su adscripción a uno de esos centros. Los señores de hace no tantos años, cuando vestían formal o semiformalmente, llevaban con frecuencia un pañuelo en el bolsillo de la pechera con el único propósito de que estuviera ahí, marcando su adscripción de clase. El velo islámico es una adaptación concreta del extendidísimo pañuelo a la voluntad de indicar la adscripción religiosa. Y eso parece suscitar dos problemas: que es una imposición masculina y que esa religión a cuya pertenencia se refiere es el Islam.

Efectivamente, es una imposición masculina si entendemos que cuando yo salía de casa con veinte años no podía llevar pantalón ni mi novio falda. Lo es, porque el peso de las decisiones ha recaído secularmente en los varones, que por alguna razón

(fácil de intuir, por otra parte) se veían en la necesidad de tener el poder. Y las decisiones respecto al velo islámico las tomaron los varones islamistas, como las tomaron nuestros hombres del clero cuando se trataba de que las mujeres no pudieran ir sin el velo a misa hace treintaicinco o cuarenta años o como tomaron las de discriminarlas en el trabajo. La inclinación masculina del poder ha sido un hecho, lo sigue siendo en buena

parte del mundo y lo es mucho más de lo que debería serlo en el nuestro.

Que el velo islámico marque religiosamente a una mujer tiene innegables consecuencias. Unas son comunes a las que pueda tener que uno de nuestros hijos lleve una crucecita al cuello o que lleven pañuelo las propias monjas. Pero las que se arrojan en su



contra desde "nuestras" filas sobre el velo se refieren al carácter de aviso público: esa mujer sólo podrá tener relaciones sentimentales y formar una familia con un musulmán. Esa idea, en primer lugar, olvida que muchas mujeres llevan el pañuelo siendo árabes y sin ser musulmanas y otras no siendo ninguna de las dos cosas. Pero, sobre todo, implica una falta absoluta de autoconocimiento, no digamos de autocrítica, por nuestra parte. Me refiero a que el llevar por Madrid una pulsera con la senyera en esmalte, el llevar por Cataluña el toro ibérico en la puerta del maletero del coche, el llevar un misal o una Biblia en la mano el domingo (aún más el resto de los días) o, simplemente, el hablar correctamente (sea castellano o català o euskera o galego), el adornar la muñeca izquierda con un Rolex y tantas otras cosas de una lista interminable, todas esas cosas son marcadores étnicos o religiosos o de clase que hacen pública una adscripción y una condición para la relación. Las formas de disuadir a otros de que entren en nuestro coto privado de lo que sea, a no ser que dejen de ser lo que son, invaden el mundo.

Hay problemas interculturales, no cabe duda, a los que deben enfrentarse los educadores, pero sabiendo que aquéllos cuyas raíces más profundas están en este mundo tan injusto no se gestan en el interior de la propia escuela. La prohibición del velo islámico ha tenido una consecuencia inmediata: de ser una costumbre y un marcador religioso ha pasado a ser un elemento emblemático de identidad de los pueblos árabes, cosa que no era. Y el ataque al velo es ya un ataque no sólo al Islam, que también, sino a cualquiera que tenga o comparta una identidad árabe, sea o no musulmán.

Muchas de estas cuestiones son discutibles. Como casi todas. Y muchas son propias de especialistas de la Antropología Sociocultural, como la evolución de los marcadores en contextos de represión, el papel de las religiones minoritarias en el imaginario mayoritario en momentos de tensión sociocultural o la relación entre identidad personal, identidad étnica e identidad religiosa y sus desdoblamientos y contracciones en función de ciertas condiciones y factores. Esperemos que las nuevas titulaciones del espacio universitario europeo establecido en Bolonia den paso en nuestro país (que en otros ya lo tienen) a unos estudios de Grado en Antropología Social y Cultural menos raquíticos de lo que lo han sido hasta el momento, de manera que contemos con científicos capaces de desentrañar los problemas de la cultura, de su diversidad y sus similitudes, de las relaciones interculturales a las que dan paso; de manera que puedan seguir nutriendo profusa y efectivamente, como ha ocurrido hasta ahora, a otras disciplinas de las Ciencias Sociales y a las Humanidades con esos saberes; de manera que éstos puedan ser incorporados de forma más consistente y menos equívoca. Y esperemos que unos Postgrados amplíen y profundicen este conocimiento y que otros sirvan a la formación de especialistas que puedan intervenir en la dilucidación de problemas sociales para los que estos conocimientos son tan necesarios en este mundo cada vez más sectariamente globalizado, cada vez más inhumanamente fraccionado con la excusa de culturas, símbolos y relaciones cerradas que impiden vislumbrar al ciudadano en el ser humano.



# Artículo

¿Acaso es evitable? El impacto de la Antropología en las relaciones e imágenes sociales



# ¿Acaso es evitable? El impacto de la Antropología en las relaciones e imágenes sociales <sup>1</sup>

Teresa San Román

*A Aurora González Echevarría, por su pasión por una Antropología capaz de ser útil a la gente, porque tiene confianza en la disciplina y rigor y capacidad autocrítica en su propio trabajo intelectual. En gratitud a todas sus múltiples objeciones a éste y otros textos.*

## 1. INTRODUCCIÓN

Lo primero que debo mencionar es que el texto que aquí se va a desarrollar no agota lo que pudiera decirse de la Antropología Aplicada, que se decía hace años, de Antropología e intervención social o Antropología y desarrollo o Antropología Orientada a la dilucidación de problemas sociales o de cualquiera de las múltiples y extensas formas en las que hoy se nombra para evitar el anacronismo. Si se tratara de un texto programático en el amplio sentido de la palabra, se debería analizar pormenorizadamente la historia de este campo antropológico y precisar, de entre los estudios etnográficos de este tipo, los diferentes modelos que se han desarrollado y sus características, tanto metodológicas como temáticas, y las decisiones éticas e ideológicas explícitas y subyacentes. A partir de ambos trabajos, tendríamos que examinar críticamente los resultados a los que hubiéramos llegado, llevarlos a nuestra experiencia en ese mismo proceso y, finalmente, plantear nuestro programa para los diferentes tipos y situaciones en las que la Antropología orienta o interviene en cuestiones sociales.

Ni estoy en condiciones de desarrollar la totalidad de esa tarea ni me mueve el hacerlo. Lo que pretendo es

exponer una reflexión que se apoya, más que en ninguna otra cosa, en el trabajo que he realizado a lo largo de mi vida profesional<sup>2</sup>, pero también en los debates que suscitó en el *Grup de Recerca en Antropologia Fonamental i Orientada, GRAFO*, de la UAB. No me voy a referir a otros tipos de Antropología Aplicada que ni yo ni ninguno de nosotros ha desarrollado o al menos no suficientemente, pero de los que sí sé que tienen características propias. Me refiero a los que se llevan a cabo en los programas de países en vías de desarrollo<sup>3</sup>. Me atenderé a la que podemos hacer en nuestras propias ciudades y pueblos y, de ésta, a la Antropología que busca resultados de interés social en la clarificación de problemas que atañen a la exclusión social y la pobreza y a los de las minorías étnicas en esas condiciones. No obstante, son muchas las cosas que podrían decirse en común, muchas cosas intercambiables, aunque no lo sean todas.

Pienso que podemos aportar experiencia y que estamos en condiciones de explicitar la fundamentación metodológica y de muchos aspectos de orden técnico, pero también de proponer la otra fundamentación, la ética. Desde ellas dos y desde esa experiencia quisiera abordar algunas cuestiones que nos interesan y que con frecuencia se leen o se escuchan sobre el uso social del conocimiento antropológico; empezaré por este punto. Finalmente, puede ser de interés para algunos antropólogos que dé cuenta del tipo de investigaciones etnográficas implicadas en los programas en los que he y hemos colaborado.

1.-Revista de Antropología Social. Año 2006. Volumen 015

Una primera versión, de lo que llegaría a ser este texto, fue inicialmente propuesta al Grup de Recerca en Antropologia Fonamental i Orientada, GRAFO, por T. San Román. Posteriormente, ampliado, se sometió a crítica en dos reuniones consecutivas en 2002 y abril de 2005. Debo de agradecer las aportaciones a todos y cada uno de los miembros del equipo y, muy especialmente, a Aurelio Díaz, por su experiencia, conocimiento, honestidad y profundidad de pensamiento, que se han recogido en muy diversos aspectos de este texto. Además estoy agradecida a Aurora González, Carmen Parramón, Mila Barruti y María Valdés por sus críticas, en unos casos desde dentro de las propias experiencias y en otros desde fuera.

2. Ver, por ejemplo, T. San Román 1983, 1985a, 1985b, 1992, 1993, 1996a, 1998 y 2002.

3. Mi modelo en esto es el trabajo de Esteban Krotz en las áreas rurales de Méjico. Me encanta. Ver, por ejemplo, Krotz 1980 y 1988.

Es imposible, que yo sepa, que un antropólogo llegue a construir una sociedad. Es imposible, a todas luces, evitar que la acción de todo tipo y en todos los frentes esté de hecho construyendo constantemente nuestra sociedad. Quiero decir que las acciones e ideas de las personas son capaces de provocar transformaciones sociales, desde aquéllas que se ocultan liminalmente, pero actúan inconscientemente con eficacia, hasta las conscientes, intencionadas e implementadas que pueden provocar las hecatombes más dramáticas que destruyen o que crean condiciones sociales nuevas e impensables en poco tiempo. Es nuestra experiencia cotidiana. También lo es que la capacidad de impacto depende del poder que se tenga, sea de uno o de otro tipo. Y asimismo lo es que conseguir que el impacto buscado se produzca como resultado de una acción humana de poder depende del acierto, con el que se haya establecido los tipos de relaciones existentes entre los fenómenos en cuestión, del acierto al establecer dónde y cómo incidir para modificar esas relaciones en la dirección adecuada y de la fidelidad a ambas condiciones con la que se hayan realizado las acciones prácticas concretas, dirigidas a los objetivos transformadores y a impedir la interferencia de otras acciones que puedan estar en contra de ellos; es decir, que no se ajusten a las condiciones para el logro de la transformación. Si la guerra de Irak hubiera pretendido tan sólo el derrocamiento de Sadam, nos parecería que las condiciones de la acción fueron increíblemente absurdas, por destruir lo innecesario, desplegar los medios inadecuados a los fines y traer como resultado no buscado una situación que nada tiene que ver con el objetivo propuesto. Si, por el contrario, la guerra hubiera tenido por objeto el control de esa zona geoestratégica del Planeta, posiblemente las predicciones eran ajustadas, con independencia del enorme coste humano y ético que suponen, y el desastre de la posguerra podría responder a otra predicción para la que la acción se pensó desde el comienzo como el pago mancomunado de los costes de una actuación unilateral; en ese caso, podemos considerar todo ello aberrante, cínico y autoritario pero no estúpido. Todas estas cosas están presentes en la acción humana dirigida a producir cambios en las relaciones entre los seres humanos: un diseño ajustado a una teoría de lo que ocurre, de lo que las cosas significan, de por qué ocurren y de dónde incidir, en consecuencia, para que esas relaciones se muden en otras; unos objetivos guiados muy especialmente por la ética de los intereses, los daños, el sufrimiento, el uso del

poder; unas acciones dirigidas por el diseño, los medios y la ética; y una capacidad para poner en práctica esas acciones.

Cuando se dice que la Antropología es incapaz de aplicación, esto es, que no sirve a la construcción y transformación social, nunca sabemos a cuál de estas cosas se están refiriendo. Puede que el problema lo sitúen en el hecho de que el conocimiento antropológico se esté considerando menos comprensivo y menos profundo que el que pueda tener un político, un administrador, un asistente social, un diseñador, un sindicalista, un periodista, un teniente coronel, un cura o un publicista y, por tanto, *dice menos y lo que dice es estúpido* comparado con lo que puedan decir cada uno de ellos en sus acciones, tantas veces eficacísimas, de cambio social. Puede que el problema sea que carecen de objetivos respecto a la sociedad y a la situación de los seres humanos en ella; o que consideren que tienen menos derecho o menos justificación para perseguir sus objetivos sociales que el resto de los mortales, lo que supone admitir que sus objetivos están necesariamente en clara contraposición con los del resto de la gente y, en ese caso, se agradece su abstención. De no ser así, puede ser que se considere que no es ético tratar de perseguir objetivos sociales propios en lugar ajeno, para lo cual se tiene forzosamente que pensar una de estas dos cosas: primera, si el investigador no actúa ni da pie a actuaciones, las personas estarán libres de todo impacto y serán autónomas, a lo que subyace una visión realmente omnipotente de la Antropología Aplicada -e ingenua respecto a todo lo demás-, que no puedo compartir; segunda, que al investigador no le importuna que otros actúen constantemente sobre ellas, les arrebatan cualquier tipo de autonomía, subviertan sus relaciones y creen sufrimiento, con tal de considerarse a sí mismo al margen de estas cosas, de verse a sí mismo como quien puede denunciar pero está a salvo de hacer nada por evitar lo que critica. Puede, por fin, que el investigador considere que no tiene poder para producir ningún tipo de impacto, y sería importante darle ánimos o, por el contrario, contrastar el uso que sin duda hace del poder en otros ámbitos diferentes a éste porque, si lo usa, la contradicción sería patente.

Ciertamente, lo fundamental para hablar de Antropología y su aplicación social es, antes de nada, tomar en consideración a nuestros críticos, debatir con ellos, porque quizá todo se centre en una visión de la

Antropología Aplicada propia de ciertas situaciones coloniales de finales del XIX y de la primera mitad del XX -y nunca de otras, que dolorosa e injustamente se olvidan-, en las que el problema fundamental no era que el conocimiento antropológico no tuviera utilidad para el cambio social sino que, precisamente porque lo tenía, era inadmisible que se usara para dominar, supeditar y explotar a la gente que esos antropólogos concretos habían estudiado y en buena medida habían llegado a comprender. Quiero decir que, sobre una sólida convicción de la eficacia social del conocimiento antropológico, éste se está criticando airada y justificadamente a causa de los objetivos que se perseguían, al servicio del interés egoísta de una u otra potencia occidental, a causa de la inadmisible depravación ética que las acciones perseguían y del daño que directamente causaban en su consecución. Y estoy plenamente de acuerdo.

Sólo un par de cuestiones me incomodan. La primera es que se pase sin mayor reflexión de esa convicción respecto a la eficacia social del conocimiento antropológico -excesiva, a mi entender-a la negación

total de la misma -irracional, también bajo mi criterio, porque ese paso se considere éticamente inaceptable. La segunda cuestión es el olvido de lo que no interesa para defender los argumentos: olvido de los trabajos de antropólogos que a lo largo de la historia de la disciplina han ayudado a la gente a la que estudiaban y a otra a resolver aspiraciones y conflictos; olvido de toda la inmensa acción autoritaria y destructora realizada en, por ejemplo, África por parte de grupos árabes, que exprimían con enorme crueldad la esclavitud o de reyes y mandatarios mayores y menores que supeditaban y aligeraban las arcas de sus vecinos antes y después del período colonial, con la complicidad de Occidente o sin ella o contra ella. Esta última cuestión que me incomoda supone ocultar la menor posibilidad de considerar que, aun no siendo occidental, se puede ser un verdadero horror, es decir, reconocer que los seres humanos son similares en todas partes, que siempre hay de todo y bien repartido, que la envergadura de los problemas que se crean a otros está sustentada proporcionalmente por el poder, por la mayor o la menor capacidad de hacer daño, de perseguir a costa de lo que sea y de quien sea los



propios intereses, por lo que el mayor poder puede causar mayor sufrimiento y, por consiguiente, tiene mucha mayor responsabilidad, aunque no naturaleza diferente<sup>4</sup>.

Tendremos, por tanto, que pensar, desde la perspectiva del impacto, si se puede o no realmente aplicar el conocimiento antropológico, aún más, si acaso es *evitable* que éste y cualquier otro conocimiento se aplique, si se debe hacer tal cosa, si se desea o no se desea. Y si no se puede o no se debe, cómo evitarlo. Y si en todo o en parte de ello es que sí, cómo hacerlo; y por qué razones y con qué fundamento. Trataré de hacer esto, humildemente porque es complicado, en el texto que sigue.

## 2. ¿SE PUEDE? SOBRE LA APLICABILIDAD DEL CONOCIMIENTO ANTROPOLÓGICO

<sup>5</sup> *Las ciencias humanas [...] comprendiendo por cuartos o por mitades, previendo una vez sobre dos o sobre cuatro, no dejan de ser menos aptas [...] para otorgar a quienes las practican algo que está a mitad de camino entre el conocimiento puro y la eficacia; la sabiduría, o por lo menos cierta forma de sabiduría que permite actuar algo menos mal porque se comprende algo mejor. (Lévi-Strauss, 1973: 346; de una cita mayor en González Echevarría, 1987: 215-216).*

Ciertamente, no todo cuanto conocimiento se produce en el seno de la disciplina es por sí mismo y de manera inmediata susceptible de aplicación y socialmente útil. No tiene por qué. Aún más, la búsqueda del conocimiento no debería estar constreñida por las previsiones de sus capacidades prácticas, porque muchas veces lo que en este sentido resulta inútil es lo que nos ayuda a comprender con mayor profundidad y acierto. Pero la cuestión no es si todo es o debería ser aplicable sino dilucidar si el conocimiento que se produce en Antropología es útil socialmente, por mucho que no lo sea todo él. A esto habría que decir que la

4. Estos temas están tratados con más amplitud en San Román, 1996b.

5. El modelo de las diferentes investigaciones en Antropología -especialmente las etnográficas-, que subyace a cuanto sigue, no me es posible exponerlo aquí. Pero no cabe duda que pensaba en sus términos al escribir. Por si pudiera interesar al lector o, simplemente, si quisiera desvelar los distintos planos de ese modelo implícitos en estas líneas, puede consultarse el texto de T. San Román, A. González Echevarría y A. Díaz que será publicado próximamente. En realidad, estas reflexiones y esta forma de entender el valor social de la Antropología son, en buena parte, deudoras de ese modelo de investigación.

Antropología, en la medida en la que sus análisis versan sobre cuestiones sociales es, en principio, aplicable. Estamos acostumbrados a entender la aplicación como intromisión manipuladora o bien como aquel tipo de investigación que se dirige concretamente a conocer los problemas -para alguien-sociales y a iluminar su resolución. Pero ésta es sólo una óptica estrecha para entenderlo.

La pregunta es si el conocimiento antropológico, o parte de él, puede tener *impacto en el cambio sociocultural y en las relaciones interculturales*. Ése sería el fundamento de su aplicación. Y visto desde esa perspectiva parece imposible negarlo. Esa aplicación va desde la pura investigación básica, cuya divulgación crea opinión, proporciona datos, argumentos y justificaciones una intervención fuerte-, hasta los estudios "por encargo" -de quien sea-para buscar orientación en la solución de los problemas socioculturales. La Antropología produce muchos conocimientos que, en principio, son *aplicables*; una buena parte de la teoría antropológica, la etnografía y la teoría, que de ella se deriva, se relacionan con problemas sociales y culturales que la gente o la sociedad o las instituciones tienen. De aquí, que exista en múltiples ocasiones una vinculación estrecha entre teoría e intervención, sea de forma activa o, más frecuentemente, latente o silenciada. Por tanto, habría que plantearse si el problema de la escasa incidencia de los estudios antropológicos en la práctica social no se deriva, precisamente, de que se realizan sin ninguna exigencia de aplicabilidad. De ser así, sería perjudicial no sólo porque se priva a la sociedad de unos instrumentos útiles para su orientación, sino también porque sería una falta de estímulo para mantener y aumentar el rigor y la seriedad que se precisan en la investigación antropológica: al no poner nada en práctica, ninguna afirmación fracasa, cualquier cosa plausible y brillante que se quiera decir, vale; al no poner nada en práctica, queda al margen la prudencia que nace de la responsabilidad social por nuestro trabajo.

Algo similar ocurre con la ausencia de antropólogos académicos en los debates públicos que crean opinión. Salvo excepciones, pocas veces vemos a un antropólogo en esta tarea y, todavía menos veces, oímos a los antropólogos hablar de lo que realmente saben, del producto de su trabajo. Se escribe y, desde luego, se espera que sea leído por cuanta más gente, mejor. Pero



esta actividad evita presentarse como lo que en realidad es, una intervención en las ideas, como mínimo, y también la entrega de un material aplicable, al menos. Sin embargo, cualquier antropólogo que publica sus resultados es, en el fondo, consciente de que son en gran parte aplicables y de que de una o de otra forma se van a aplicar. Esto explica que no todo se diga, que lo que se dice se diga de cierta forma y no de otra; en definitiva, se protege el conocimiento de un uso inadecuado ante el que quien escribe ya ha perdido, por escribirlo, control sobre él. Y lo sabe. A pesar de su propia experiencia, y contra ella, suele decir, sin embargo, que nosotros no podemos hacer ninguna predicción de ningún tipo -otros sí-, que nuestros conocimientos no son tan fiables como para que pueda pensar en que incidan de ninguna forma en la práctica social -los de otros, sí-, que nuestra forma de proceder no es científica realmente -la de otros, sí-, incluso que es estrictamente artística -como si el arte careciera de incidencia, además-. Yo no puedo estar más de acuerdo en la prudencia, en la ausencia de dogmatismo a la hora de defender nuestras posiciones, incluida ésta, pero otra cosa es no asumir con temor y humildad, confesadamente, nuestra responsabilidad, negar el uso social de nuestros discretos logros, evitar nuestro compromiso ocultándonos detrás de una pretendida incapacidad de la Antropología para generar un conocimiento que puede ser útil, incluso a veces necesario, a las

personas y a la sociedad, detrás de una pretendida neutralidad de las palabras frente a las acciones, de las publicaciones frente a la cooperación social.

Una cosa que se puede agradecer a Radcliffe-Brown es el recordatorio que en su libro sobre método (Radcliffe-Brown, 1975 [1958]) dedica a la distinción entre experimentación y lo que podrían llamarse acciones manipulativas experimentales. Ambas se refieren a "experieri", contrastar por la experiencia. Y a tal fin, no es necesario manipular intencionadamente las condiciones de determinadas variables para lograr ciertos cambios que darían o quitarían razón a una idea sobre ese fenómeno. Éste sería un tipo de contrastación por la experiencia que hoy se ha dado en llamar "experimental", limitando el sentido original de la palabra. Experimentar, en su sentido original más amplio, es poner a prueba controlando las variables en cuestión y otras que tendremos que tener presente que distorsionan la acción de las que hemos seleccionado, de manera, efectivamente, que podamos observar ciertos cambios que darán o que quitarán la razón a una idea sobre un fenómeno. Y esto ciertas disciplinas lo logran mediante manipulación y control directo y programado y otras mediante la observación de ese fenómeno en situaciones diferentes, de manera que las variables que nos interesa observar puedan estar presentes o no estarlo, en una medida o en otra, y que las variables que sometemos a control, porque queremos evitar que

incidan, efectivamente permanezcan constantes *espontáneamente*, porque así se encuentran en la vida social de ese momento.

Tenemos amplia oportunidad de programar este tipo de observaciones. Por una parte, la búsqueda de situaciones adecuadas para este tipo de comparaciones y de observaciones en un segmento social suele ser más productiva de lo que suele pensarse. Un ejemplo puede ayudar: si decimos que la presencia e incidencia de ciertas iglesias protestantes está siendo especialmente fructífera en el control de la expansión del consumo y del tráfico de drogas a pequeña escala entre poblaciones marginadas de nuestra sociedad, evidentemente no se trata de inducir al consumo y al tráfico de drogas por parte de esa población ni de introducir subrepticamente esas iglesias y a esos pastores para ver si lo que sucede es lo que estábamos postulando. Ni es posible, ni es defendible ni es en absoluto necesario. Tampoco quien postula cuestiones sobre Marte juega con Marte y con sus características en un laboratorio sino que *envía allí* sus instrumentos de observación de condiciones espontáneas, consigue *ir allí*; si se quiere, hace un peculiar trabajo de campo. En nuestro ejemplo, tendríamos que buscar comunidades marginadas en las que hubiera tráfico y consumo de drogas, sin que ninguna iglesia protestante se hubiera introducido en ellas, y comparar éstas con otras en las que posteriormente a la existencia del tráfico y consumo se hubiera hecho presente alguna o varias de esas iglesias, tendríamos que observar su trabajo en este problema y tendríamos que comparar sus resultados a este respecto frente a los resultados de las primeras. En ambos casos, previamente habríamos tenido que estudiar qué otros factores potencian o inhiben el tráfico y consumo de drogas entre los marginados. Si hemos concluido que no existen alternativas laborales contextualmente rentables, por ejemplo, esta -y la que fuera-variable tendría que permanecer estable en los dos tipos de casos, es decir, las alternativas laborales deberían ser las mismas y permanecer constantes durante el período estudiado y el período de observación. Lo mismo habría que hacer respecto a otras variables. Claro que podemos desconocer alguna o algunas que intervendrán y distorsionarán los hechos, sin duda; pero ni siempre ni en todo; por cuartos y por mitades”, buscando la contrastación de nuestras ideas. Esta acción investigadora en sin lugar a dudas experimental, en el sentido original del término, aunque no comporte

*manipulación experimental* alguna. Se trata, más bien, de buscar programada y sistemáticamente las condiciones idóneas para la contrastación, que se nos presentan espontáneamente si queremos mirar.

Todavía más. Son muchos los autores que se han interesado por la contrastación de los enunciados que resultan de la investigación antropológica y por la Antropología Aplicada, que han señalado el incalculable valor de los cambios constantemente inducidos y forzados a los que se ven sometidas las poblaciones que estudiamos y también aquélla a la

que pertenecemos. Son cambios que algunas veces carecen de autor directo y visible responsable, como los cambios estructurales que acaban afectando de diversa forma a los distintos grupos y estamentos sociales. Pero también se trata de cambios concretos, programados políticamente, ejecutados por los administradores y técnicos y que tienen efectos transformadores en la vida de la gente si no en la gente misma. Decían los Webb (Webb y Webb, 1968 [1932]) que nos ofrecen un escenario experimental ajeno a nuestra acción y a nuestras intenciones, porque movilizan ciertos aspectos y ciertas variables en función de teorías explícitas o implícitas que dan los instrumentos a los administradores para perseguir finalidades concretas, pero también que, de la misma forma, movilizan variables, supuestos, hipótesis, predicciones hipotéticas en las que el propio investigador se ha basado, que han sido guía de su construcción teórico-etnográfica. El seguir esas acciones a través del tiempo ha sido para mí una de las fuentes más útiles y duras de contrastación de mis propuestas etnográficas. Sirva tan sólo un ejemplo para ilustrar este punto. Propuse una predicción tentativa hacia comienzos de los años 80, en un momento de crisis de la oferta laboral, por la que, si se creaban plantas de aprovechamiento de residuos sin contratar a los gitanos chatarreros y si se estabilizaba y legalizaba la venta ambulante sin conceder patentes a los vendedores gitanos que tenían ya esta actividad, las alternativas marginales más frecuentes se borrarían de un plumazo, de manera que era previsible el incremento de las actividades delictivas, que ya se iniciaban en muchos sectores con fuerza, como la venta de drogas. Las administraciones hicieron las reformas legales, dictaron las ordenanzas pertinentes y realizaron las actuaciones. Los gitanos que pudieron seguir en las nuevas condiciones fueron comparativamente muy pocos. Y poco después estalló el problema de la venta

de drogas en los barrios marginales de gitanos. Fue una corroboración experimental inducida por la Administración, al margen de cualquier actuación por mi parte, de una predicción derivada de una hipótesis que pertenecía al conocimiento que había adquirido previamente. Y otros resultados, a lo largo de los años, borraron de mis notas otras hipótesis para siempre o me obligaron a replantearlas.

Cuando los antropólogos se implican en la programación de los cambios socioculturales que se producen por la acción de la propia gente que estudia lo que es frecuente-o por terceros, la experimentación deja de ser espontánea, en un nivel mayor o menor, porque son sus propias predicciones las que inciden en las decisiones o incluso las que se trasladan a la práctica para lograr determinados fines. Cualquier estudio orientado a dilucidar una cuestión social problemática para alguien, sea la propia gente o la Administración, parte de la base de que debe ocuparse de él, construir un conocimiento que dé cuenta de él, hipotetizar en ese conocimiento cuáles son los significados de las cosas, las causas y demás relaciones entre fenómenos implicados y debe plantear, sobre la base de esas predicciones, recomendaciones, al menos, sobre qué hacer para cambiar qué. Si le hacen caso, cosa muy poco frecuente, por cierto, la acción a la que dé lugar es, sin el menor género de dudas, una acción experimental desde el punto de vista de la investigación, por mucho que los objetivos que se persigan sean otros.

Me he querido detener en este aspecto porque parece importante a la hora de debatir el valor del conocimiento antropológico. "Por cuartos o por mitades", no parece en absoluto que no existan instrumentos científicos a los que recurrir antes -y después- de hablar. La posibilidad de contrastación de nuestros enunciados nunca es infalible y no lo es en ninguna ciencia, que es más reducida que aquélla de la que disponen algunas -muy pocas- ciencias. Pero también posibilidad abierta que debe utilizarse y que, con la prudencia de saber de su provisionalidad, produce resultados más válidos que la pura intuición o que la intuición ilustrada o que la acción de los poderes basada en sus propios enunciados, rara vez realmente contrastados. Es un conocimiento cuidado y riguroso, más capaz que aquéllos de ayudar a la acción y al pensamiento humanos.

La vinculación entre los problemas sociales y la teoría antropológica es clara, como decía, en la medida en que buena parte de ellos se plantean como problemas teóricos y disciplinarios. El conocimiento que la Antropología ofrece sobre ellos es conocimiento que puede iluminar como tal el saber de los que van a actuar sobre problemas sociales y, además, las especializaciones que se fraguan en el seno del conocimiento disponible en Antropología suponen campos del saber, que se relacionan a menudo con otros de otras disciplinas también ocupadas en esos problemas, aunque desde otras perspectivas. Nada es más iluso y prepotente que las disciplinas de las Ciencias Sociales y de las Humanidades pretendan suplantarse unas a las otras en esta interrelación. El resultado de quien pretende saberlo todo desde la Antropología o desde la Sociología o desde la Geografía o la Pedagogía o la disciplina que sea es ridículo y generalmente penoso. Como antropólogos, sí tenemos que decir, y mucho, sobre variabilidad cultural y relaciones interculturales para esclarecer muchos aspectos de la vida social aunque, por supuesto, no sean todos, a partir de nuestro conocimiento antropológico general y del de los distintos campos de especialización de los que dispone.

Sin embargo, estos conocimientos generales y de las áreas temáticas de especialización antropológica, aun siendo útiles, son insuficientes cuando se trata de situaciones sociales concretas, de gente particular. Cada grupo humano, cada situación, cada momento, cada proceso, son diferentes, por mucho que ese grupo tenga una cultura más ampliamente compartida con otros grupos o pertenezca al mismo país o hablen la misma lengua o veneren al mismo dios. El suponer que todos los que hablan árabe o todos los que creen en Alá pueden ser conocidos, porque conocemos el árabe o hemos leído el Corán o hemos convivido con un grupo en Argelia, es tan disparatado como pensar que da igual el Opus Dei que los Rocieros, que es igual que el catalán esté siendo hablado por personas del sindicato del metal que por payeses del Alto Ampurdán, que vivan en Barcelona en el Ensanche o en La Mina. El haber hecho etnografía en diversos puntos y segmentos de Cataluña, da otro tipo de conocimiento necesario, el conocimiento etnográfico general sobre ese área, mientras que ese conocimiento mismo es insuficiente si lo que se pretende es verter luz sobre algún lugar concreto de este mismo país que no hemos etnografiado. Pienso que



existe una gradación, que se corresponde con la exigencia de conocimiento en cada caso de intervención, por la que aportamos saberes distintos y crecientemente pertinentes, desde el conocimiento antropológico general al etnográfico más preciso, pasando por el conocimiento temático especializado y el etnográfico más general y comprensivo de la sociedad y la cultura de un grupo humano. Esos pasos no son indiferentes, porque cada tipo de investigación sirve para lo que sirve y sería un mal trabajo el intentar aplicarlos indistintamente.

Ya se trate de etnografía local o regional como de los saberes generales o los que corresponden a un campo especializado de la Antropología, en todo caso lo que estamos haciendo, cuando intentamos asesorar o participar en una actuación, es *utilizar el conocimiento que establece ciertas relaciones entre fenómenos, para proponer predicciones que orienten las acciones que modificarían esas relaciones persiguiendo objetivos sociales*. Otro ejemplo puede ilustrar lo que digo. Repetidamente hemos contrastado entre cierto tipo de marginados una hipótesis: cambian el trabajo en familia por el asalariado con extraños solamente cuando éste tiene una rentabilidad claramente superior. Por ejemplo, pensemos en un grupo de vendedores de zapatos que tienen puntos de venta que gestionan y atienden en familia y que les proporcionan una rentabilidad media de X euros; se les propone un plan de integración que prevé un curso de formación en tapicería de primer nivel; los oficiales del nivel 3 obtienen una rentabilidad de X+2 euros, los de nivel 2 de X euros y los de nivel 1 de X-1 euros. Una vez que conocemos estos y otros datos precisos porque hemos hecho nuestro trabajo y no teniendo conocimiento de posibles distorsiones de carácter general, podemos hacer dos cosas: la primera es predecir, con la natural prudencia y humildad, que, a no ser que los cursos formen hasta el nivel 3, parece difícil que la actuación tenga sentido. Quizá lo podría tener la formación a nivel 2, si se organizaran en cooperativas familiares y valoraran positivamente otras ventajas como, por ejemplo, no tener que moverse todos los días de un lado para otro montando el puesto de venta. Pero esto requiere a su vez hacer la segunda cosa, esto es, hablar con la gente, tanto para saber si ésa es realmente una ventaja para ellos como para hacerles saber que existen tres niveles, no sólo uno, sus características y rentabilidad, la posibilidad de formar cooperativas

familiares o de otro tipo y apoyar su propia capacidad para que decidan qué hacer, incluso si lo que deciden es presionar por conseguir los cursos del nivel 3 o dejarlo todo. Esto es una hipótesis o un conjunto hipotético contrastado, una o varias predicciones, un estudio de las cuestiones que debemos conocer para que se pueda actuar, unas recomendaciones en línea con las predicciones -"así no harán el curso. Prueben a cambiar tal cosa"-y un trabajo crítico que abra alternativas y que haga a las personas gestoras de sus decisiones e interlocutores para sus propios intereses.

En conclusión, creo que el conocimiento antropológico suele ser *aplicable* en distintas medidas bajo diferentes condiciones; y de ellas creo que, por nuestra parte, sólo depende de la calidad del trabajo y preparación del investigador el que *pueda* o no ser aplicado a los problemas sociales.

### 3. ¿SE DEBE? LA ÉTICA Y EL COMPROMISO

*[Es nuestra] la responsabilidad contraída como investigadores: ante las exigencias de rigor y calidad propias de la investigación; ante los sujetos o grupos objeto de estudio; ante los que la han financiado; ante las consecuencias de la aplicación de los resultados. (Díaz, 1998: 29-30).*

Supongo que todos estaremos de acuerdo en que la primera y mayor exigencia ética en la investigación antropológica aplicada es velar por la calidad de su investigación, exigirse tanto como en la que no tiene otra finalidad que el conocimiento, pero con un plus añadido: si se operacionalizan, instrumentan y se llevan a la práctica nuestros errores o nuestra frivolidad van a recaer sobre otras personas, no necesariamente o no sólo sobre nosotros mismos. La idea de que la investigación aplicada es más

superficial o menos rigurosa que la "académica" es un lugar común que nos indica hasta dónde puede llegar el disparate. Las investigaciones aplicadas reciben una puntuación menor en las evaluaciones a las que se someten los antropólogos, las publicaciones de editoriales no comerciales casi no son tenidas en cuenta. Es cierto que esto ocurre en un contexto



---

A. González Echevarría  
T. San Román  
R. Valdés

---

Tres Escritos Introdutorios  
al Estudio del Parentesco  
y una Bibliografía General



---

Publicaciones de Antropología Cultural  
Universidad Autónoma de Barcelona

académico, el nuestro, en el que lo que digas da igual, siempre que lo digas en inglés y en el que una estancia en la Universidad del País Vasco o Madrid vale “evidentemente” menos que la que puedas hacer en la de Minnesota, incluso si en Minnesota no hubiera estudios de Antropología. La ansiedad por nivelar España con los países grandes puede resultar patética. Pues bien, es en este chiflado contexto en el que se da por supuesto que la investigación aplicada no es realmente investigación. Y lo peor es que el prejuicio estimula a que así sea. Sin embargo, algunos opinamos todo lo contrario: se trata de investigación, sin más o, en todo caso, con el permanente recuerdo de que va a llevarse a la práctica de una u otra forma, es decir, de que su aplicación pondrá a prueba sin miramientos nuestros postulados y que se diseñarán las actuaciones teniéndolos en cuenta.

Por tanto, no voy a hablar aquí de aquellos casos en los que la calidad de la formación y de la investigación no son los que deberían de ser sino, más bien, de los problemas éticos que plantea una investigación de calidad que va a tener un uso social. Es verdad que puede pasar que todo ese esfuerzo acabe en un cajón. La experiencia de los estudios que se encargan para dejar claro que la acción fue precedida de un estudio, que no se usa, es algo bastante frecuente. Pero aquí el problema ético es de quien lo encarga, no de quien lo realiza. Dejémoslo, por tanto, también al margen.

Al publicar unos resultados de investigación estamos ya, queramos o no, devolviendo a las personas que han sido objeto-sujetos de nuestro estudio lo que antes ellos nos dieron de otra forma. Y pensaría que son mayoría los antropólogos que estarían de acuerdo en la necesidad de responsabilizarse del uso que se pueda dar a esos resultados, aunque no siempre es fácil y a veces incluso queda fuera de nuestra capacidad el control de lo que podamos decir en una publicación. Por eso, precisamente, se tiene cuidado de qué y cómo se dice. Pero la imagen extrema es la de un antropólogo que recibe un encargo de investigación y piensa que su tarea puede mejorar la situación de la gente que va a recibir la intervención, de los que van a realizarla y de la relación entre ambos o de otros más. Ésa es la situación que nos coloca en la recta de salida, ahí comienzan con toda su crudeza los problemas, dudas y decisiones éticas. Diría, de acuerdo con Aurelio Díaz, que en este

punto lo primero es, por tanto, considerar el balance entre lo que pensamos que puede resultar del proceso de intervención y lo que pensamos que puede resultar de la ausencia de esa intervención en concreto para los sujetos implicados en ella; considerar el balance entre lo que pensamos que puede resultar del proceso de investigación que nos encomiendan, vinculado a esa intervención, y lo que pensamos que puede resultar de la ausencia de la investigación que podemos hacer, para los resultados de la intervención que va a realizarse. En la inmensa mayoría de los casos -por no decir todos-esto ocurre con o sin nuestra participación.

El segundo problema lo planteaban ya Kaplan y Manners en un texto bien conocido del año 1979 (Kaplan y Manners, 1979 [1972]); separaban en el investigador lo que ellos llamaban “la postura ética” de “la postura del conocimiento”. Cualquier buen investigador puede ser sin duda una mala persona, y hay ejemplos. Con un conocimiento sólidamente construido se puede ser, además, de derechas y de izquierdas, creyente y agnóstico. Y todavía recordamos aún más casos de todo ello. Hace veinte años defendí que, si bien estos autores tenían razón en que se *puede*, olvidaban la indagación de la *coherencia* de ciertas ideas y comportamientos con las propias bases disciplinarias de la Antropología: es una muestra de incoherencia ser dogmático o ser autoritario cuando partes de la base de la igualdad de capacidades de los seres humanos, de la cultura como construcción situacional e histórica sin prescripciones universalistas posibles.

Dicho esto, también habría que admitir que participamos de una cultura y que nos hemos socializado de cierta forma, aunque no sean cosas indelebles, inmutables. Y tenemos valores y prioridades entre ellos y mantenemos posiciones ideológicas, políticas y en muchos otros aspectos, a veces, también religiosas. Igualmente sabemos que, en la medida en que no pueden obviarse, en la medida en que son absolutamente necesarios para la propia orientación de nuestro pensamiento y nuestra acción, el problema nunca puede ser evitarlos; enloqueceríamos. Lo que es necesario es explicitarlos, tanto para que honestamente presentemos nuestro trabajo ante otros como para dejarlos visibles para ser criticados por nosotros y por otros.

El tercer problema se deriva de éste: si somos personas orientadas por valores y pautas expuestas a la crítica, tendríamos que empezar la reflexión que nos ocupa por definirnos respecto a *si es legítimo o no poner nuestro trabajo al servicio de las cosas en las que creemos y que no necesariamente son las que creen ni nuestros colegas ni nuestros informantes*. Sería bueno definirnos respecto a la sumisión o rebeldía del antropólogo, no sólo ante quien le paga una investigación sino ante aquéllos a quienes estudia. Desde la práctica de la investigación básica y la inexperiencia de la investigación aplicada, puede parecer que el antropólogo nunca se encuentra en la tesitura de tener que elegir entre sus propios valores y los de otros en el contexto de su investigación. Pero esto es una verdad a medias, porque en la propia tarea de campo o al impartir clases en el aula o presentando una comunicación, constantemente nos asaltan contradicciones e incompatibilidades que enfrentan nuestras posiciones éticas e ideológicas con las de otros. Evidentemente, esto no puede afrontarse cuando estamos en los primeros momentos de un trabajo de campo, porque nuestra propia ignorancia de lo que ocurre nos impele a no hacer juicios -o al menos intentarlo o procurar apartarlos-, sino a comprender, porque nuestra ignorancia de lo que allí ocurre realmente y nuestra propia relación con las personas carecen de la solidez necesaria para cuestionar críticamente tanto sus posiciones como, incluso, las nuestras. Pero qué duda cabe que, conforme la comprensión se va abriendo paso y las relaciones se van estrechando, hay espacio para el debate y la crítica. Mucho espacio, con el tiempo.



Si pensamos en todo esto desde una posición ideológica dogmática -y me da igual el signo de la misma-, parece incuestionable que el antropólogo debe estar en todo momento tomando partido por aquel sector que dicta su fundamentalismo: por la gente que estudia o por quien le paga, en otro caso, o por la autoridad, en otro más. En este caso no existen contradicciones porque tampoco existe sentido crítico, de manera que el dogmatismo se aplica por igual en el bar de la Facultad que en una colaboración de investigación aplicada. No hace falta pensar nada, sólo aplicar el esquema de prejuicios correspondiente a cada situación.

Sin embargo, cuando se hace Antropología y se dirige a la acción social o al desarrollo, la primacía de los objetivos, los efectos desiguales en unos y otros participantes, las facciones y los intereses discordantes, nos enfrentan dramáticamente a la simple realidad de que trabajamos con y entre seres humanos como nosotros mismos y que necesariamente llegará el momento de disentir. Y pienso que la clave no está en con qué segmento de personas nos alineamos, que es como se suele plantear este tema en la literatura antropológica, sino *qué es lo que nosotros mismos creemos y priorizamos y, eso, al lado de quién nos coloca en cada momento*. Si la preocupación por la igualdad, en primer lugar, y por la diversidad, en segundo, fueran los ejes centrales de nuestro bagaje ético profesional, entonces parece claro que una intervención puede quedar invalidada al chocar con estas prioridades. Esto convierte, de golpe, cualquier prioridad concreta por nuestra parte en una propuesta que tendremos que defender, según mi criterio, sin recurrir a ningún tipo de poder más allá que el de nuestra propia capacidad de argumentar y debatir y negociar, de nuestra propia capacidad como profesionales de la Antropología.

El cuarto problema es de orden epistemológico: -en palabras de María Valdés, aludiendo a posiciones de Geertz (1989 [1988] y 1987 [1973])<sup>6</sup> durante un debate-cómo salvar la distancia entre la percepción de los hechos por parte de todos los agentes y por parte de los antropólogos. Y después, cómo garantizar que el problema resuelto o en vías de solución siga siendo el mismo durante todo el proceso y no una versión meramente acorde a los intereses de los

6. Discutido en una sesión del GRAFO. Agradezco especialmente las aportaciones que realizaron María Valdés y Aurora González Echevarría.

administradores, que la propia percepción de los agentes lo considere como el único y mismo problema desde el principio hasta el fin. Pero, de hecho, si el antropólogo ha hecho bien su trabajo, su percepción del problema debería contar con la que la gente tiene, pero debería ser mejor que la de la gente. Tenemos que comprender pero no somos meros altavoces de los sujetos. En tal caso seríamos absolutamente innecesarios. Si el trabajo es serio, se habrá operado una intelección de la realidad que añade dimensiones que sólo el análisis antropológico puede introducir.

Por otro lado, la función crítica del antropólogo es clave, puesto que la visión de la gente no es ni inmutable ni verdadera. Por el contrario, cambia en múltiples direcciones y se resguarda tras múltiples imágenes y justificaciones, como la de todo el mundo. Y cambia especialmente en estos momentos en los que existe una intervención administrativa -o de una ONG o de ellos mismos- de envergadura en marcha, conforme



se va añadiendo información, conforme van apareciendo dificultades, conforme se encuentran oportunidades, conforme se ensayan experiencias de todo tipo que antes no se conocían y ahora resultan estar abiertas. Calibra y ajusta constantemente sus intereses. Nunca el problema ni su percepción será igual de principio a fin, porque se trata de personas, como nosotros, que también cambiamos en estos mismos procesos. Mi preocupación es cerciorarme de que comprendemos, como antropólogos y antropólogas, de la mejor manera posible lo que la gente piensa y lo que le preocupa en cada momento, que construimos una etnografía potente; pero de ninguna manera podemos entronizar el pensamiento de la gente. La apertura de alternativas y la crítica es la base de muchas tareas de Antropología Aplicada y el problema de un relativismo extremadamente respetuoso es, precisamente, que anula la función crítica.

Estos cambios en la percepción y el posicionamiento de la gente no sólo atañen a los procesos de intervención social. De hecho, la gente suele apreciar sus tradiciones con tanta fuerza como desea cambiarlas. Yo no conozco a nadie, ni entre nosotros ni entre cualquiera de los "otros" que he conocido, que desee mantener su cultura exactamente igual a como se la transmitieron sus padres y sus abuelos. Incluso en las pocas ocasiones en las que esto se proclama, los hechos de esas mismas personas, acciones y palabras, contradicen constantemente lo que afirman. Una cultura inmutable, como una persona guiada exclusivamente por las exigencias culturales, sería insostenible, incluso suicida, porque impediría la adaptación, las estrategias creativas, la innovación. Impediría seguir el curso de la vida social y personal y anularía cualquier atisbo de capacidad de decidir. Por estas razones el respeto a las tradiciones nos debe servir para acercarnos a las personas, pero la tradición por sí misma no es más respetable que la modernidad, excepto como muestra de la maravillosa creatividad y de la variabilidad cultural humanas. El respeto pienso que tendría que reservarse para las personas y sus decisiones culturales, para lo cual se requiere una exigencia de libertad pero también una exigencia de igualdad entre todos, que hagan posible pasar a los museos y a la Historia los elementos culturales que impidan una u otra cosa. Soy consciente de que esto es una opción ética personal; pero si priorizáramos sobre cualquier otra consideración que todas y cada una de las culturas

florezcan, en primer lugar, difícilmente se lograría sin el respeto a las personas y, en segundo, tendríamos el mismo problema, esto es, que unas no deberían impedir el crecimiento y desarrollo de las otras, lo que es simplemente imposible sin algún tipo de limitación: el requisito de igualdad, en mi caso, la fuerza o la creencia en superioridades e inferioridades intrínsecas, en otros.

Todo esto nos puede alejar de las posiciones de nuestros informantes -o no-, pero no tendría por qué impedir nuestra comprensión de las mismas. Es más, en las actuaciones de Antropología Aplicada, sean del tipo y de la intensidad que sean, no se me ocurre mejor instrumento para preservar el punto de vista de los sujetos, cambiante y selectivo respecto a su propia cultura y a la nuestra, que defender el presupuesto de igualdad y proponer alternativas que permitan decisiones lo más libres que sea posible. La defensa a ultranza de "su cultura" no sólo es una condena al inmovilismo forzoso de las personas, es un flaco servicio a la capacidad de innovación y de adaptación ventajosa a los cambios históricos y a las coyunturas; parece que hagamos un gran gesto cuando realmente estamos haciendo una gran faena a quienes decimos apoyar. Son ellos los que deben trazar su camino en el tortuoso escenario de la vida social, incluido cambiar su cultura, no nosotros, aunque estemos presentes y procuremos inducir a la reflexión. Pero tampoco tenemos por qué compartir sus deseos, cuando los hay, de invadir la libertad de otros ni de establecer o utilizar los mecanismos de desigualdad. Enseguida hablo de esto.

La cultura, cambiante, dinámica y frecuentemente contradictoria como es, suele vivirse y practicarse de forma diversa por diferentes segmentos sociales y en distintos contextos y situaciones. La segmentación y la jerarquización interna divide a los pueblos y a los grupos generalmente y de múltiples formas y en función de múltiples criterios. Esa falta de homogeneidad y de igualdad interna hace que las acciones rara vez signifiquen lo mismo para todos y tengan la misma acogida. Existe abundancia de ejemplos etnográficos para ilustrar esto pero tomaré uno de mi propio trabajo. El traslado de los vecinos gitanos de un poblado de chabolas en Madrid, hacia 1972, fue recibido con suspicacia por todos ellos, hartos de expulsiones en beneficio de otros y en perjuicio suyo. Pero, conforme se fue perfilando una alternativa de

adjudicación de pisos nuevos en varios barrios distintos de la ciudad, las cosas cambiaron. Para unos, fundamentalmente los que estaban "solos", que decían ellos -sin una familia extensa en el poblado-, era la primera oportunidad que la Administración les ofrecía en su vida y únicamente esperaban a que el proceso se consumara; para las grandes familias, la amenaza de su desmembración espacial implicaba, entre otras cosas, el final de una posición de poder en el contexto comunitario del poblado y, aunque a la mayoría les gustaba salir de allí, condicionaban su aceptación a que les dejaran a todos juntos en la nueva situación; para quienes tenían la única "tienda" de carbón del poblado, el único punto de venta de alimentos, una de las dos únicas furgonetas que se podían alquilar o que podían ser objeto de reciprocidad en ese mismo contexto, para todos ellos fue una catástrofe, porque les arrancaba su medio más importante de ganarse la vida. Desde otro punto de vista, a los vendedores, en lo que a su trabajo se refería, no les iba mal el cambio, aunque tendrían que solucionar el problema de encontrar espacio para el género que vendían, nada fácil dado el tamaño de los pisos, y la cuestión era encontrar una u otra solución a este problema y convencer de su importancia a la Administración para que aceptara ofrecer algo más<sup>7</sup>. Pero el problema insoluble fue el de los chatarreros, en aquella época con tiro de animal y carro, que presentaron tal resistencia que finalmente fueron trasladados a un poblado de casitas bajas donde podían almacenar y seleccionar la chatarra, tener una cuadra y guardar a buen recaudo el carretón. Difícilmente o, al menos, *no necesariamente el impacto de una actuación es el mismo para todos*, por mucho que, desde fuera, parezca buena -o mala-para todo el mundo.

Finalmente, por cuanto he señalado, podría decir que cuando hablamos de "problema social" la pregunta siempre es ¿problema para quién? -cosa que jamás se plantearía un jurista, por ejemplo-. De una manera ingenua la respuesta sería "para los políticos y la Administración". La cosa tiene fundamento, porque la experiencia nos dice que un barrio desastroso a todos los efectos puede quedar tal como está durante décadas y desaparecer de la noche a la mañana, porque estorba a un proyecto urbanístico o para que vayan a la playa que hay cerca los turistas sin tener que ver el barrio. Sin embargo, el tema es harto más complicado. No sólo

7. Finalmente, algún garaje que se dividió internamente en varios cubículos fue una de las soluciones que recuerdo.



conocemos casos en los que una administración o un asistente social capaz de movilizar a la población o un político, que realmente es tal cosa, se han preocupado de estos asuntos penosos. Es que el problema lo es o no lo es y, si lo es, es de diferente forma si nos atenemos a los segmentos e intereses de los propios vecinos del poblado en cuestión, si nos referimos a los vecinos de los pisos que tiene enfrente o a los turistas, por ejemplo. El calibrar la envergadura del problema para cada uno requiere siempre, primero, conocerlo, después creo que se trataría de valorar el perjuicio que la situación crea a cada uno y poder buscar soluciones proporcionadas. Pero éste es, además de un esfuerzo intelectual y técnico, un esfuerzo ético y también ideológico, que a quien promueve las soluciones le suele espantar intensamente: salvo notables excepciones, tratan siempre de buscar *una* solución y punto. Así suele terminar y así son luego los resultados de las actuaciones para solucionar problemas sociales. Lo más frecuente es que se creen otros que no se preveían. Es ahí donde una Antropología potente puede verter luz, incluso verterla a lo largo de las múltiples vicisitudes de un proceso de este tipo: comprendiendo lo que hay y a quienes hay, acercándose a las diferentes formas de comprensión de los objetivos, facilitando conocimiento a las formas de negociación de los intereses; y aportando una visión crítica bien fundamentada.

#### 4. LOS PROMOTORES Y LA FINANCIACIÓN DE LOS PROYECTOS

Con mucha frecuencia los objetivos que un promotor tiene respecto al trabajo de investigación antropológica que solicita están en franca contradicción con las condiciones que ofrece en tiempo y presupuesto, sobre todo. Los informes se quieren con rapidez y muchas veces los presupuestos son exigüos e inalterables, porque no se suele tener idea clara de lo que un antropólogo puede aportar. En mi experiencia éste puede ser el principio del final del acuerdo, pero también el primer contacto sobre el que comenzar un debate sobre los objetivos. A veces somos nosotros mismos los que hacemos propuestas que los promotores no sospechan y descubren que les interesa conocer. A veces hay que explicar que, dados los condicionamientos temporales y económicos, honestamente no se podrán

alcanzar los objetivos que nos están planteando sino tan sólo una parte de ellos o bien otros más modestos: el saber si los inmigrantes de Senegal utilizan sólo los servicios de urgencias hospitalarias o también otros servicios médicos, si han ido o no al médico en los últimos dos años, si van hombres y mujeres, niños, adultos y ancianos y en qué proporciones, son cosas para las que ni hace falta mucho tiempo ni mucho dinero, especialmente cuando los equipos etnográficos son competentes y fiables. El indagar si compatibilizan el uso de los servicios sanitarios de la Seguridad Social con la medicina privada y ambas con el recurso a especialistas y terapias tradicionales de su lugar de origen, cómo los combinan y cuándo se decantan por uno o por otro, requiere ya mucho más tiempo y más presupuesto, en especial para trabajo de campo y para reuniones de debate. Todavía es más difícil llegar a comprender cómo conceptualizan su cuerpo y su funcionamiento; cómo incide la enfermedad; cómo se puede conservar mejor la salud y cuáles serían las razones de todo ello; qué causa las distintas dolencias; qué suponen; cómo se curan o reparan con qué terapias; cómo encaja esto en la sanidad oficial que se les brinda; y, en consecuencia, qué credibilidad tendría y qué eficacia se le puede prever; cuáles serían las raíces más profundas que fundamentan el que se recurra a uno u otro sistema de salud, a uno o a otro terapeuta; de qué manera hemos llegado a conectar con las personas y su pensamiento; y cómo podemos incidir en mejorar la atención a su salud, por supuesto, sin descartar lo que ellos mismos nos dicen que les cura. Y para esto, o nos dan un mínimo de tres años, contando con personas que ya hayan hecho etnografía general con este colectivo de inmigrantes, o habrá que rebajar los objetivos, porque éstos no se alcanzarán.

En el caso de los proyectos financiados, existe un sesgo que favorece a quien financia. Pero puede ocurrir no sólo con los "encargos", sino a veces también con los proyectos de las instituciones científicas, cuando fijan temas preferentes -que obligan a sesgos para ajustar los objetivos a las prioridades ministeriales, autonómicas o europeas, por ejemplo-. En uno y en otro caso, la actuación del investigador tiene que seguir una línea de honestidad intelectual y social, por una parte, y ofrecer resultados útiles a quien paga, por otra, lo cual a veces es complicado, pero sólo a veces. El primer filtro de honestidad está en el momento en el que se decide si se

acepta participar o no en el proyecto. El segundo radica en la posibilidad de ajustar los objetivos de la entidad financiadora de forma satisfactoria para ambas partes. El último filtro, y sin remedio, sería salir del proyecto a medio trayecto, lo que no es deseable pero no debe ser nunca descartable. Pero entiendo que es más fácil decir esto desde una cátedra en la Universidad que cuando no se tiene un empleo suficiente y se está empezando a trabajar profesionalmente como antropólogo. Lo entiendo de la misma manera en la que entiendo que, cuando no existe otra salida, se robe una cartera. Pero en uno y en otro caso el límite de la comprensión es a quién se le roba y el daño que se infringe.

## 5. LA IMPLICACIÓN DEL INVESTIGADOR EN ALGUNOS TIPOS DE USO SOCIAL DEL CONOCIMIENTO ANTROPOLÓGICO

Decía al principio que sólo hay investigación aplicable y no aplicable, que la propia difusión académica de resultados -no digamos otro tipo de difusión- crea impacto social porque ofrece datos, razones y fundamenta la opinión. La única diferencia que se me ocurre entre investigación antropológica básica y aplicada es que la segunda *incluye entre sus objetivos una meta social, que exige que ciertos temas sean investigados y se inserten en el contexto más amplio de indagación, y que deban considerarse críticamente a la luz del conjunto del conocimiento previo y del adquirido en ese proceso.* Quiero decir que la comprensión, el planteamiento de hipótesis y su contrastación se dilatan al añadir cuestiones específicas que también hay que investigar, pero no pueden prescindir de nada que les dé sentido y que pueda verter luz sobre las explicaciones, de nada de lo que es común a la investigación etnográfica en general. Requiere hacer una etnografía rigurosa y añade, en ese contexto, temas de indagación específicos que responden a la demanda de clarificación de problemas y temas sociales. La investigación aplicada es -debe ser-, por tanto, cualquier cosa menos una selección descontextualizada y fragmentaria. Por eso es exigente, por eso y por aquel plus de responsabilidad que supone su incidencia en la propia vida social. Los trabajos de Antropología en el contexto de intervenciones sociales son, ante todo, trabajos sujetos al mismo rigor que cualesquiera otros,

si cabe, con más posibilidades para expandir los procesos de contrastación, y ésta es su primera responsabilidad social, no meramente intelectual o académica. Por lo demás, su orientación ética y la decisión de compromiso social son una guía que variará de unos a otros investigadores. Nosotros hemos pretendido aquí exponer nuestras opciones. Hay otras.

Una vez dicho esto, conviene recordar de nuevo que la reflexión que trato de verter aquí tiene su base en la investigación que he desarrollado entre poblaciones muy pobres o marginales, en muchos casos pertenecientes a minorías étnicas, con las que se produce una comunicación defectuosa, si es que la hay, y cuya percepción está más ligada a estereotipos sólidos y muy peyorativos que a los datos que ellas mismas ofrecen o a las experiencias de contacto previas. Ante todo, deberíamos insistir en un extremo que, por muy claro que pueda estar para algunos de nosotros, muchas veces crea confusión y desencuentro: el uso social de conocimientos antropológicos y resultados de investigaciones etnográficas específicas de la Antropología tiene sentido en la medida en la que la comunicación entre actores que no comparten una misma cultura -pueblos distintos o segmentos distantes de una misma sociedad- ni una misma posición en la sociedad puede conducir a errores de interpretación y de muchos otros tipos. Estos errores son derivados del desconocimiento o de la plena incompreensión mutua que impide que la propia comunicación se produzca. La presencia de los antropólogos tiene sentido -y a veces es imprescindible- cuando el conocimiento de la cultura de las personas sobre las que se va a actuar es fundamental porque la actuación interfiere en ella. Esa interferencia o esa ingerencia hace esperable, evidentemente, el fracaso de la acción, en tanto genere suspicacia y sufrimiento al destruir o poner en peligro, entre otras muchas cosas, una parte del patrimonio sociocultural sobre el que esa población piensa, actúa, se relaciona y sobre la que hasta cierto punto se puede decir que vive. Hace esperable ese fracaso, porque para evitarlo es necesario poder buscar alternativas sociales y económicas que sean aceptables para la población, incluso imaginarlas y crearlas; alternativas que permitan a la gente elegir sin que sólo las medidas y ofertas pensadas desde fuera o, también, sólo pensadas desde dentro son las que se ponen sobre la mesa. Y para eso es necesario el conocimiento de las diferencias y de



las desigualdades internas, del valor que se da no sólo a las cosas, sino a cada persona que actúa como representante de la gente, a los que participan en la acción y a la propia participación y representación. Es necesario saber, conocer el entramado sociocultural y su contexto. De otra forma las actuaciones seguirán siendo lo que demasiadas veces son: fracasos estrepitosos, dilación o traslado de problemas, o un mero acto de fuerza del que con el tiempo sólo quedan dolor para los que lo padecen y nuevos problemas para todos. Estoy en contra de todas ellas y apoyo el desacuerdo en razones que son, sí, éticas e ideológicas además de prácticas.

Así es que, con frecuencia, los encargos que reciben los antropólogos se producen cuando tales situaciones de disrupción y de dificultad en la comunicación irrumpen -o piensan los promotores que así sucederá- en el contexto de una actuación que pretende dar lugar a un cambio. En su desarrollo, las partes no sólo juegan papeles distintos -los sujetos intervenidos y los sujetos de la entidad que realiza la intervención- sino que existe una gran desigualdad entre ellas en términos de poder, de manera que los objetivos de quienes menos poder tienen corren el riesgo de no cumplirse, ni siquiera buscarse, porque ni pueden imponerlos ni son comprendidos por quien tiene poder para imponer los suyos. Todo esto no significa necesariamente ninguna dosis de mala voluntad ni necesariamente un autoritarismo ciego; la pretensión de quien tendría la capacidad de imponer sus objetivos puede ser realmente importante para los sujetos más débiles realizar una campaña de vacunación o de alfabetización, por ejemplo-. No presuponemos maldad ni bondad a ninguna de las partes, aunque podemos encontrarla, sólo desconocimiento e incompreensión mutua. Trabajamos, por tanto y en principio, para ayudar a establecer una comunicación, para buscar, en la medida de lo posible, la equidad que permita que los objetivos de los sujetos sobre los que se interviene estén presentes, para ayudar a su concreción. *Trabajamos para fundamentar teóricamente y apoyar en la práctica el mutuo entendimiento, la equidad del diálogo, la búsqueda de alternativas adecuadas y el estímulo de la negociación de los objetivos y de los medios adecuados para lograrlos.* Pero decía que este planteamiento que he ido desarrollando hasta ahora, claro está, también es en sí mismo una opción ética, aunque no sólo sea eso, y desde otras opciones tal planteamiento podría cambiar

o suprimirse por completo, especialmente si la perspectiva ética en torno a los presupuestos de igualdad y de diversidad es otra.

Vuelvo ahora a algo que expuse al comienzo: en unos casos, los antropólogos damos datos e instrumentos de reflexión que contribuyen a hacer que los pueblos, segmentos y grupos humanos sean más asequibles a la comprensión de otros y para ello recurrimos al conocimiento antropológico y etnográfico acumulado. La propia formación en Antropología ilumina aspectos de la vida social como lo hace de otra forma la Economía, la Historia, la Sociología y otras disciplinas. Ésa es una razón de peso para tener en nuestras universidades, como tenemos, tantos estudiantes que son profesionales en campos en los que la Antropología es útil para ejercer su propia práctica profesional. En otras ocasiones, sabemos que nuestras publicaciones darán materia de reflexión sobre ciertos aspectos de la vida social y en otras más lo darán igualmente, aunque el autor no lo haya intentado, ni tan siquiera lo haya imaginado. Pero otras veces más, vertemos luz precisa, opinamos, incluso orientamos aspectos específicos de la acción, sobre la base de estudios especializados de la Antropología, como decía antes, y en esto es fundamental el papel que juega la investigación etnográfica y el uso social de sus resultados.

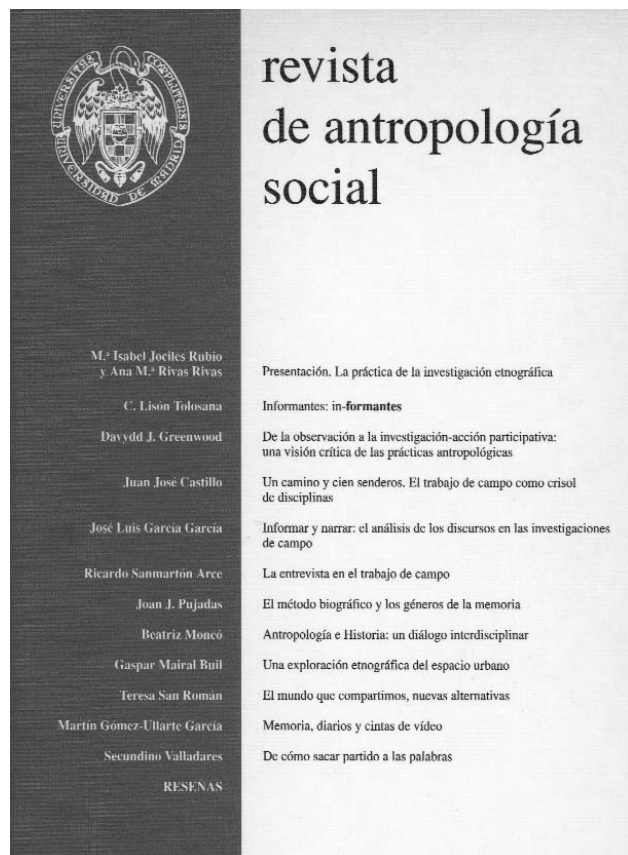
Con múltiples niveles de profundidad y muy diversas formas de proceder a la indagación, diferenciaría tres modelos básicos de aquella etnografía que incluye entre los objetivos de investigación aquellos que se refieren a cuestiones de interés social y *que están expresamente focalizados en el contexto de la investigación etnográfica para su uso social* en esos aspectos. El criterio para diferenciarlos es el *grado de implicación directa del investigador en el proceso de intervención* y, de ahí, sus consecuencias en el proceso de construcción etnográfica, sus implicaciones respecto al nivel de complejidad de los aspectos de la vida social a los que llega su actuación profesional y las exigencias de la reflexión ética requerida al etnógrafo según participe directamente en el proceso de intervención y cómo o no lo haga. Vaya por delante que no se trata de tipos de actuación profesional mejores o peores, más profundos o menos. La elección justa entre poner en práctica uno u otro se basa en una decisión del etnógrafo, qué duda cabe, pero también en lo que se pide de él, dónde puede



llegar y, sobre todo, en cuál es la forma más adecuada de responder a las exigencias de unos objetivos de actuación, dado el conocimiento requerido para abordarlos. La actuación puede presentar múltiples problemas socioculturales o pocos y de tipo diferente, por lo que el etnógrafo puede ser necesario al comienzo o en algún otro punto del proceso solamente o bien es preciso contar continuamente con su conocimiento porque el propio desarrollo así lo requiere.

De hecho, los distintos modelos pueden ser practicados por el mismo investigador y para la misma población en diferentes programas de actuación o puede tratarse de tipos intermedios entre uno y los otros. Y esa es mi propia experiencia. Sin embargo, comentando todo esto con Aurelio Díaz<sup>8</sup>, se hizo evidente su mayor experiencia y conocimiento en lo que se conoce como Antropología Orientada, mientras que por mi parte había dedicado más tiempo a la investigación-acción y a lo que podría llamar Antropología Participativa<sup>9</sup>. Es en este último modelo en el que quiero detenerme un poco más, porque quizá se trate del menos usual y más comprometido, pero expondré brevemente los otros dos.

### 1. La investigación antropológica orientada o Antropología Orientada, en palabras de Aurelio Díaz<sup>10</sup>,



no está dirigida a buscar solución a un problema concreto, sino a orientar a quienes construyan el diseño de intervenciones que se va a realizar posteriormente. Podemos añadir que se trata de aquella que tiene por objetivo profundizar en un tema y/o en una población, de manera que ciertos problemas culturales y sociales especificados se desarrollen como problemas teóricos y teórico-etnográficos, cuya resolución intelectual permita conocer su amplitud, localizar el sentido que esos problemas tienen para los participantes y situar las causas que intervienen en su producción y, en general, su conexión con otros fenómenos, en un contexto sociocultural amplio. Ese conocimiento se orienta, por tanto, hacia el objetivo de iluminar las líneas generales de actuación en esos problemas o de realizar una exploración en esta línea, según sea su profundidad, y se realiza sin que el etnógrafo comprometa su actuación profesional en el desarrollo de la intervención.

La investigación sobre la que se asienta esa orientación puede ser *de larga trayectoria*, a través de estudios etnográficos locales, incluso diversificados y seriados temporalmente, o a través de series de estudios sobre los mismos temas en las mismas o similares poblaciones, también reiterados en el tiempo y diversos. Un buen ejemplo de investigación orientada en Antropología puede ser el trabajo que durante muchos años han desarrollado Aurelio Díaz como investigador responsable de los proyectos y Mila Barruti -como investigadora de campo-con la diversa colaboración de otros investigadores en temas relacionados con el consumo de drogas<sup>11</sup>.

Sus investigaciones y su capacidad de orientar e iluminar las actuaciones y políticas sociosanitarias dieron un salto cualitativo cuando la OMS pidió la

8. Lo comentamos en múltiples conversaciones y en las reuniones del GRAFO a las que ya he aludido anteriormente, y en las que participó también Mila Barruti con aportaciones importantes.

9. "Investigación participativa" es una expresión que se ha utilizado por diversos autores en Ciencias Sociales en un sentido cercano al que aquí voy a exponer (ver, por ejemplo, Greenwood y González, 1990). Toda etnografía es participativa de manera que el término no es muy adecuado. Lo mantengo a falta de un término mejor -¿intervención etnográfica?-y puesto que es un uso ya dado. En realidad se refiere a un tipo de Antropología Aplicada que se caracteriza por la continuidad de la investigación etnográfica a lo largo del proceso transformador y por un elevado grado de compromiso social, tal como se describirá más adelante.

10. Es Aurelio Díaz quien ha completado, y a quien he tomado de ejemplo de, lo que aquí se va a decir a continuación sobre Antropología Orientada.

11. Cabe destacar las publicaciones de Díaz, Barruti y Doncel (1992) y de Bieleman, Díaz, Merlo et al. (1993).

realización de un proyecto en el que habían de participar veinte países de todo el mundo. A. Díaz recibió el encargo de la investigación en España y de formar parte del equipo directivo internacional del proyecto<sup>12</sup>. Sin duda lo hicieron posible múltiples lecturas de varias disciplinas; el largo período de tiempo dedicado; la altura de los equipos involucrados; el diseño común, adaptado después a cada país y a cada contexto pero con un núcleo compartido; el cuidado y rigor al seleccionar, combinar y aplicar diversas técnicas; la altura también de la formación de los investigadores de campo; la constante comunicación y discusión entre todos los equipos de los países implicados de las incidencias y los resultados parciales que se iban obteniendo; la flexibilidad y rigor en la contrastación a los diferentes niveles de generalización. Fue la combinación de todo ello lo que hizo posible, por ejemplo, en el marco del proyecto, una obra como *La historia natural del abuso de cocaína* (Díaz, 1995), que hubiese servido de base orientativa, esclarecedora, a las actuaciones de la OMS, de no haber chocado sus conclusiones con las posiciones políticas que defendían, y defienden, otros organismos internacionales que se ocupan del control de la oferta y no de la salud pública. Es algo que puede suceder y sucede. Posteriormente, la puesta en marcha del *Observatorio de nuevos consumos de drogas en el ámbito juvenil*, por parte del Ayuntamiento de Barcelona, les dio la oportunidad de seguir realizando estudios durante años<sup>13</sup>. Decía de ello el autor:

*Al plantearme [ante un nuevo proyecto de aquella cadena], su reelaboración me ha obligado a analizar lo que se había hecho y a buscar respuestas a los porqués; a rastrear los referentes que se utilizaron, trayendo a la luz algunos de ellos de ese fondo difuso [de conocimiento ya adquirido]; diferenciándolos y dimensionándolos. El límite de la reelaboración ha consistido, por tanto, en explicitar el marco inicial y no se ha intentado imponer artificiosamente un marco distinto a los datos obtenidos; algo que, por otra parte, siempre plantea serias dificultades, quizá insalvables. Esta reelaboración tampoco ha tratado de convertir estas investigaciones en algo distinto de lo que son: investigaciones empíricas [...], aunque no exclusivamente. En ellas se ponen a prueba hipótesis generales de partida, pero éste no es su único objetivo.*

12 . WHO/UNICRI Cocaine Project (1993-1995), dirigido por F. Bruno, A. Díaz, B. Flaherty y R. Finerman.

*También se parte de supuestos generales, como guías de la investigación, cuyo objetivo es la generación de nuevas hipótesis que se van modificando al hilo de su propio desarrollo, de los procesos de recogida y análisis de los datos, de forma dinámica y flexible; y también el desarrollo de conceptos teóricos [...]. Como resultado, sus aportaciones son diversas: corroboraciones - siempre provisionales-, modificaciones o refutaciones de hipótesis sometidas a prueba; generalizaciones empíricas; conclusiones provisionales e hipótesis para ser sometidas a prueba con otros datos; muchos interrogantes abiertos. En definitiva, su objetivo último es la elaboración de un modelo consistente y plausible. (Díaz, 1998: 33-34).*

Pudieron así comprobar en cada momento la justeza de las apreciaciones que habían hecho en los momentos anteriores, dando, además, una perspectiva temporal que profundizaba su conocimiento y era cada vez más útil para los programas de prevención y para las formas de abordar el consumo; para identificar reiteradamente causas, funciones, razones y otras manera de relacionarse este fenómeno con otros de la vida social. Fue útil al conocimiento y útil por lo que éste esclarece y por las orientaciones fundamentadas que de él pueden emanar.

Finalmente, cuando los objetivos de las investigaciones orientadas son limitados, poco complejos y solamente exploratorios, éstas pueden ser más puntuales y menos duraderas, pero requieren siempre las condiciones mínimas de tiempo, rigor y dedicación que permitan un conocimiento amplio, derivado de la contextualización necesaria para justificar la investigación etnográfica.

2. A veces el estudio etnográfico orientado prevé un período final de *investigación-acción*. Supone el asesoramiento constante del investigador, no ya a quienes vayan a diseñar las actuaciones sino también a quienes las ejecutan, con el objetivo añadido de aumentar su formación. Y lo hace en seminarios, generalmente, en los que participan los equipos de profesionales que están actuando y a veces también técnicos y representantes de la propia población. Los objetivos son triples, al menos: por una parte, se trata de utilizar el conocimiento etnográfico acumulado para

13. Así fue entre 1999 y 2004, aunque aún hoy mantienen relación investigadora con el Observatorio. Ver: Díaz, Pallarés y Barruti, (2000, 2001, 2002, 2003); así como Díaz, Pallarés, Barruti et al. (2004) con relación a los informes elaborados para el Observatorio. Los tres últimos están localizables on-line en [http://www.aspb.es/ipad/ipad\\_obs.asp](http://www.aspb.es/ipad/ipad_obs.asp).

diseñar cada una de las acciones, asesorando, orientando, ejerciendo una tarea crítica, en el amplio sentido de la palabra, en la toma de decisiones.

Por otra parte, existe un objetivo investigador que resulta de cada una de esas acciones concretas, ya que realmente cada paso del equipo profesional se fundamenta en predicciones derivadas de hipótesis etnográficas de diferente tipo y los resultados de cada paso se analizan no sólo en términos de objetivos sociales sino también en términos de puesta a prueba de esas hipótesis. Cualquiera de las formas serias de Antropología Aplicada supone una contrastación de los resultados de investigación etnográfica, en la medida en que cualquier recomendación se basa en hipótesis que serán ratificadas o no o en parte en el momento en el que se llevan a la práctica. Lo que diferencia en este aspecto la investigación-acción -la Antropología Participativa, como veremos- de la Antropología Orientada es que la participación del investigador en el propio proceso de intervención permite poner a prueba constantemente las hipótesis etnográficas que había construido y contrastado previamente, modificarlas, abandonarlas o volverlas a contrastar y proponer otras nuevas; lo hace al hilo de los cambios que se introducen y sus efectos y fundamenta tanto las nuevas acciones que se van sucediendo como la prudencia en pensarlas y en ejecutarlas.

Por último, existe también un objetivo formativo muy importante. A las sesiones de reflexión y trabajo conjuntas y la ampliación de los conocimientos, sigue un trabajo de acción social directa en campos diferentes que hace tomar consciencia a los participantes del proceso de contrastación, de la necesidad de estar atentos, observar y buscar condiciones falsadoras, de la falibilidad de nuestras expectativas e intuiciones, de nuestros enunciados y predicciones, pero también del valor del conocimiento crítico. Todo esto ayuda a adquirir o a ensanchar una actitud profesional alejada del dogmatismo y consciente del propio bagaje de prejuicios, pero también de irrenunciables. Es formativo porque aporta conocimiento, sentido crítico, capacidad autocrítica y desenmascara en ellos, como en nosotros, el

fundamento de la intransigencia y del autoritarismo; y porque todo ello no se queda al nivel del discurso sino que se vive y se experimenta durante un tiempo largo. El objetivo es que tengan más recursos para poder pensar y actuar mejor en el contexto de su profesión. He tenido esta experiencia en varias ocasiones, pero en ninguna tan densa, comprometida y apasionante como en los seminarios de maestros, sobre todo, pero también de algún pedagogo y varios trabajadores sociales que actuaban en diferentes barrios gitanos de la zona Sur de Madrid, de Orcasitas a Entrevías, entre 1975 y 1979, después del período de trabajo de campo en la zona en 1966-67 y durante 1971 y 1972<sup>14</sup>. Nos reuníamos puntualmente todos los miércoles, todo lo que la mañana daba de sí y a veces más. Discutimos la construcción de los materiales escolares de niños y de adultos de diferentes edades y ellos ensayaron prudentemente su adecuación y acierto bajo la estupenda batuta de una también estupenda psicopedagoga. Reflexionamos, por ejemplo, sobre las diferencias entre niños y niñas en la escuela y las correspondientes en sus casas; sobre el impacto de la remodelación que ya estaba en marcha en la escolarización; sobre -por ejemplo- las formas de representación de la población de cada barrio en ese proceso; cómo esa representación iba siendo copada en unos casos por los más poderosos, en otros por los que más recursos personales tenían para moverse entre impresos de las administraciones, por los chivatos de las fuerzas del orden de aquel momento o, simplemente, por los que algunos de los propios profesionales llamaban "líderes del barrio", esto es, aquéllos que mejor entendían el proceso que se desarrollaba y mejor se entendían con ellos. Proponíamos nuevas formas de representación, más acordes, previsiblemente, con la autoridad culturalmente adjudicada y moralmente respetada y en cómo articularla con otras formas. Todo ello tenía a veces enormes dificultades, siempre, riesgo de error y, por tanto, acciones de tanteo en las actuaciones de los profesionales, cuyo desarrollo y cuyos resultados, a sus ojos y a los de la gente a la que podían acceder, eran evaluados en la siguiente sesión. Por la calidad de los profesionales y su dedicación y entusiasmo y por la seriedad, continuidad y trabajo vertido en cada seminario y en su preparación, ésta ha sido la experiencia de investigación-acción que más poso ha dejado en mí. El conocimiento previo de muchos barrios, de muchos sitios, de muchos gitanos y, especialmente, del que tenía de esa zona fue, por mi

14. Algunas cuestiones relativas a los resultados de la investigación-acción de este período sirvieron de base a varios trabajos, como el del GEIMS -Grupo de Estudios de Marginación Social-, 1976, o M. J. Garrido, 1977 (colaboración de T. San Román en la realización del estudio y de la edición).





parte, lo que posibilitaba que pudiera aportar sugerencias, conocimientos, opiniones y propuesta de alternativas, que pudiera en definitiva hacer mi trabajo. El suyo era lo que en realidad más valía, más ayudaba a la gente; y a mí, porque su crítica empírica contrastadora y sus discusiones a cuanto había propuesto me enseñaron, me formaron a mí también.

3. En el caso de la Antropología Participativa el planteamiento es parcialmente distinto. En primer lugar, la fundamentación de los problemas sociales especificados se realiza teórico-etnográficamente de forma similar al caso anterior. Como en él, resulta extremadamente importante la propuesta de hipótesis contrastadas respecto al significado, causas y otras relaciones involucradas en los problemas, *de manera que permitan* proponer también predicciones sobre las que se pueden *diseñar las actuaciones concretas* en orden a lograr los objetivos a los que refieren hipótesis y predicciones. Como en la investigación-acción, más si cabe que en ella, *requiere inexcusablemente la presencia activa del investigador*, que ahora llega a todos los ámbitos y a todas las instancias implicadas en

la intervención de una o de otra forma. A ellos debe ofrecer, al hilo del proceso y de manera constante, alternativas disponibles, social y culturalmente compatibles y útiles. Su papel crítico, a lo largo de toda la actuación, se desarrolla ahora ante las otras categorías de personas, afectados directos e indirectos, promotores y profesionales, y ante sí mismo, estando presente y preocupándose por la comprensión mutua entre las partes y la equidad del diálogo, con independencia de los acuerdos o desacuerdos que arrojen los resultados de las negociaciones entre ellos, en los que su esfuerzo tendría que dirigirse a estimular y velar por el desarrollo de las condiciones que incrementan la participación y la autonomía de la gente a lo largo de toda la actuación.

La diferencia que existe entre este modelo de Antropología Aplicada y el que exponía, al hablar hace un momento de investigación-acción etnográfica, puede ilustrarse simplemente volviendo al ejemplo anterior. Si en la investigación-acción construíamos los profesionales y yo misma "las formas de ejercer la representación de la población de cada barrio", ahora

tenía que construirlas simultáneamente y con las mismas exigencias, abriendo la reflexión crítica y el debate de cada propuesta con los profesionales, con los que se autoproponeían o eran propuestos por algún segmento. Pero tenía también que intentar movilizar a otros sectores que habían quedado al margen, como a los viejos de autoridad y respeto, sin los que difícilmente los gitanos de ese momento iban a implicarse, cabezas de las familias que componían el barrio, y tenía que idear formas de participación que, en los años en los que hablo, fueran aceptables, como la representación separada de viejos y jóvenes, de chicos y ancianos, tenía que buscar formas aceptables para lograr la participación de minorías, como las familias más reducidas y menos prominentes, o de un segmento con escasa voz, como las chicas. Y había que ver cómo se podía aceptar, de qué manera estructurarlo en grupos diferentes, a veces, para cometidos necesariamente distintos. Y había que conseguir la movilización de todos ellos en defensa de sus propios intereses, para que hicieran presentes sus propios objetivos. Y había que lograr el diálogo entre unos y otros, la negociación entre unos y otros, a veces de la misma población, a veces entre los propios profesionales. Ciertamente era extremadamente fructífera en esta tarea la colaboración de algunos asistentes sociales y también la de algunos maestros y, en ambos casos, las de aquéllos que eran especialmente reacios a estar esperando a que alguien vaya a su despacho, a quienes siempre encontrabas en la calle o en las casa de los vecinos. Pero, efectivamente, también el etnógrafo que trabaja en Antropología Participativa es quien puede aportar a estas acciones el conocimiento etnográfico sobre cómo se articulan los roles de género, sobre qué supone la jerarquización por categorías de edad, cómo se construye el poder, cuáles son los patrones de clientelismo, qué valores engranan aspectos fundamentales para el desarrollo de la vida económica y social y tantas otra cosas. Además aporta el conocimiento de las personas concretas, de su gente, de su vida y de sus aspiraciones.

Los grupos y personas que van a pasar por el proceso de intervención, los promotores de la misma, los técnicos y profesionales de atención directa que se encargan de llevarla a la práctica, el conjunto que forman el resto de personas o de entidades afectadas por los resultados sin que la intervención se dirija a ellos, los investigadores de otras disciplinas y los

antropólogos son, en general, las partes de estas situaciones y desarrollan en ellas papeles distintos. Todas ellas y sus relaciones son de una importancia central desde el mismo momento en el que se inicia la investigación focalizada en los problemas en los que se va a incidir, aunque todas las partes no lo hayan sido tanto con anterioridad a ese momento de la investigación. Merece la pena reiterar que esta intervención etnográfica no se puede producir hasta un momento ya avanzado de construcción etnográfica en un programa de estudios reiterados.

Por tanto, la importancia de los equipos locales puede ser enorme para el trabajo de Antropología Aplicada en general, pero especialmente cuando se trata de este tipo, cuando supone una participación directa del investigador, presente y participando en el desarrollo de las intervenciones. Mucho depende de la sintonía que alcancen los investigadores y los profesionales. Éstos - técnicos, asistentes sociales, personal sanitario local, maestros y profesores y otros profesionales de atención directa, sobre todo-, inciden directamente sobre la gente, se comunican con ellos y, de una u otra forma, negocian acuerdos. Conocen a las personas, con frecuencia una por una, y las relaciones que mantienen entre sí, y son una fuente de información y de crítica inestimable para el antropólogo. La idea de que no tienen nada que aportar es tan ciega como la contraria que sostiene que el etnógrafo no va a decirles nada que ya no sepan. Sus roles son diferentes, sus objetivos de conocimiento también, pero los profesionales pueden ponernos sobre la pista de cuestiones que buscamos o, aún más, que no buscábamos y, sobre todo, pueden hacernos ver errores en nuestra forma de apreciar las actuaciones, porque tienen un conocimiento de los precedentes del que nosotros no disponemos. Por esa razón, cuando se consigue -que no es nada sencillo- que nos sentemos juntos en un solo equipo, en términos de igualdad pero respetando las capacidades diferentes que cada uno podamos tener, es cuando puede trabajarse con más seguridad y acierto. Nunca sobra nadie que acepte estas condiciones, que también se extienden a otros investigadores que pueden aportar al conjunto, también a nosotros, los resultados de su trabajo, que persigue sus propios objetivos con sus propios medios conceptuales y técnicos, pero que se orientaría, como el resto, a verter luz sobre fines sociales comunes.



Si consideramos ahora a las personas, sobre las que se diseña la actuación, pienso que habría que decir algunas cosas que creo fundamentales. A alguna me he referido ya al hablar de su diversidad interna, de las diferencias entre ellos en sus objetivos e intereses y, por tanto, en la distinta naturaleza del impacto de las actuaciones y la consecuente necesidad de diversificarlas, aunque a veces esto no pueda, realmente, anunciarse con detalle de antemano en los proyectos que presentamos. He mencionado también cómo varían sus posiciones y sus puntos de vista conforme van sucediendo los acontecimientos y cómo, por tanto, nuestro trabajo en esos momentos puede o no hacerse, pero de ninguna forma es innecesario. Hay dos cosas a las que quisiera volver: su autonomía y el papel de sus decisiones.

En las situaciones y poblaciones en las que estas actuaciones se suelen realizar, la gente es de todo menos autónoma. La falta de alternativas y de oportunidades asequibles, la merma de valor que la sociedad suele atribuir a su voz, la posición de debilidad respecto a otros segmentos de la sociedad en la que viven, la propia situación de desigualdad que acompaña la actuación con respecto a otros participantes -si no es que está en su origen-, difícilmente permiten más autonomía que la que emana de elegir entre esto o nada, entre una forma de hacerlo y otra similar. Pero la intervención puede ser entendida, por ellos y por nosotros, al menos, como una posibilidad de ganar autonomía. Pienso que así como sus objetivos deben estar presentes y pueden criticarse, afianzarse, transformarse y perseguirse, así deben estar ellos mismos sustentando multitud de decisiones que conllevan estas actuaciones. Planteémonos, simplemente, nuestro ejemplo anterior: cómo podrían estar representadas las diferentes poblaciones afectadas y los diferentes segmentos de la población diana, cómo podría perseguirse el llegar a una situación de equidad, no sólo respecto a los profesionales o a nosotros, sino entre ellos, de qué forma habría que actuar para que tomen parte en las decisiones que les afectan y cómo se podría lograr que tomaran consciencia y asumieran también, unos y otros, las responsabilidades frente al conjunto de sujetos o a la comunidad o al vecindario en el que están enclavados.

15. Sobre ella se basan, especialmente, algunos trabajos como el de la Asociación de Desarrollo Gitano de 1979, con la que colaboré en la investigación y edición, pero de una o de otra forma subyace a casi todas mis etnografías de los gitanos, desde *Vecinos Gitanos* (1976) y "Los gitanos entre la tradición y el futuro" (1978) a *La Diferencia inquietante* (1997), y forma ya parte, su enseñanza, de mi pensamiento sobre estos temas.

Simplemente con esto sabremos hasta qué punto el conocimiento etnográfico puede ayudar a que nadie quede fuera y a que nadie esté sobrerrepresentado. Es inmenso el trabajo que puede hacerse para ganar en autonomía y en equidad. Para ello suele ser una ayuda de valor inestimable la solidez de las relaciones entre los miembros del equipo y la que tenemos con los propios sujetos. Cualquier actuación está condenada al fracaso si se trata de llevarla a cabo sin que decidan ellos mismos al respecto.

En realidad esta última concepción de la Antropología Participativa, como la forma más socialmente comprometida que hemos realizado<sup>15</sup>, se basa, aparte de las exigencias comunes a la investigación etnográfica de cualquier tipo, en dos fuentes de inspiración propias de un momento ideológico que sigo esperando que tenga retorno: la teoría del desarrollo comunitario, pero entendiendo por ésta su planteamiento tal como se expandió en Méjico y otros países de América Latina, que nos llegó hacia 1965-70 de la mano de un Marco Marchioni y un Ezequiel Ander-Egg que no decían exactamente lo que ahora, más complacientes con la democracia formal, dicen. Pero sin duda fueron una guía. La otra fuente de inspiración -y puede resultar escandaloso en boca de una agnóstica, recalcitrante pero no fanática-fue la Teología de la Liberación del Padre Boff, de Ellacuría, sobre todo, y su plasmación en la Pedagogía de la Liberación de Paulo Freire y sus huellas de esos años en otros, como en el Instituto INODEP, cristiano y parisino, repleto de una visión utópica de la libertad humana, incluso ante la religión, y de la igualdad sólo frenada por la necesidad imperiosa de solidaridad. También, es cierto, está en ella mi propia experiencia y reflexión contenidas finalmente en el libro *Los muros de la separación* (San Román, 1996b), un texto que me debía desde muchos años atrás. Ésas son las fuentes fundamentales, aunque no sean las únicas, que me han inclinado por una ética de lo que se ha dejado de llamar Antropología Aplicada y un estilo de participación que soy consciente de que no es el común entre antropólogos e investigadores sociales en general, justificados quizá por el fatídico precedente de ciertos antropólogos al servicio de las potencias coloniales. Es propio de otro tipo de investigadores con menos reparos en adquirir compromiso con la gente con la que trabaja, si es que uno confía, como yo lo hago, en el valor de la Antropología para la vida.

## 6. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASOCIACIÓN DE DESARROLLO GITANO; SAN ROMÁN, T. 1979

*Programa para el realojamiento de la población gitana chabolista madrileña*. Madrid: Equipo de Urbanismo y Arquitectura. Documento de difusión restringida.

BIELEMAN, B.; DÍAZ, A.; MERLO, G. et al. (Dir.) 1993 *Lines across Europe. Nature and extent of cocaine use in Barcelona, Rotterdam and Turin*. Amsterdam: Lise Berwyn, Pa, Swets & Zeitlinger.

DÍAZ, A. 1998 "Unas investigaciones aplicadas", en *Hoja, pasta, polvo y roca. Naturaleza de los derivados de la coca*. Barcelona: Serie de Antropología Cultural. Publicacions de la UAB, 25-34.

DÍAZ, A. (Dir.) 1995 *The Natural History of Cocaine Abuse: A case study endeavour*. Informe interno, no público, de la OMS.

DÍAZ, A.; BARRUTI, M.; DONCEL C. 1992 *Les línies de l'èxit? Naturalesa i extensió del consum de cocaïna a Barcelona*. Barcelona: Ajuntament de Barcelona.

DÍAZ, A.; PALLARÉS, J.; BARRUTI, M. 2000 *Primer informe. Observatori de nous consums en l'àmbit juvenil*. Barcelona: Institut Genus. Documento policopiado de difusión restringida. 2001 *Observatori de nous consums en l'àmbit juvenil*. Barcelona: Institut Genus. Documento policopiado de difusión restringida.

2002 *Primer informe. Observatori de nous consums en l'àmbit juvenil. Informe 2001*. Barcelona: Institut Genus. Documento policopiado de difusión restringida. Localizable en [http://www.aspb.es/ipad/ipad\\_obs.asp](http://www.aspb.es/ipad/ipad_obs.asp)  
2003 *Primer informe. Observatori de nous consums en l'àmbit juvenil. Informe 2002*. Barcelona: Institut Genus. Documento policopiado de difusión restringida. Localizable en [http://www.aspb.es/ipad/ipad\\_obs.asp](http://www.aspb.es/ipad/ipad_obs.asp)

DÍAZ, A.; PALLARÉS, J.; BARRUTI, M. et al.

2004 *Observatori de nous consums en l'àmbit juvenil. Informe 2003*. Barcelona: Institut Genus. Documento policopiado de difusión restringida. Localizable en [http://www.aspb.es/ipad/ipad\\_obs.asp](http://www.aspb.es/ipad/ipad_obs.asp)

GARRIDO, M. J. 1977 *Una experiencia de alfabetización de adultos gitanos*. Madrid: FCP, Marsiega.

GEERTZ, C. 1987 [1973] *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa. 1989 [1988] *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós.

GEIMS 1976 *Gitanos al encuentro de la ciudad: del chalaneo al peonaje*. Madrid: Cuadernos para el Diálogo, S.A. EDICUSA.

GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, A. 1987 *La construcción teórica en antropología*. Barcelona: Anthropos.

GREENWOOD, D.; GONZÁLEZ, J. L.

1990 *Culturas de Fagor. Estudio Antropológico de las cooperativas de Mondragón*. San Sebastián: Txertoa.

KAPLAN, D.; MANNERS, R. A. 1979 [1972] *Introducción crítica a la teoría antropológica*. México: Nueva Imagen.

KROTZ, E. 1980 *Cooperativas agrarias y conflictos políticos en el Sur de Jalisco*. México: UAM. 1988 *Ensayos sobre el cooperativismo rural en México*. México: UAM.

LÉVI-STRAUSS, C. 1973 "Critères scientifiques dans les disciplines sociales et humaines", en *Anthropologie Structurale Deux*. Paris: Plon, 339-376.

RADCLIFFE-BROWN, A.R. 1975 [1958] *El método de la antropología social*. Barcelona: Anagrama.

SAN ROMÁN, T. 1976 *Vecinos Gitanos*. Madrid: Akal. 1978 "Los gitanos entre la tradición y el futuro". *Historia 16*, año III, 20, febrero: 67-97.

1983 "Antropología Aplicada al trabajo social: el desarrollo de los gitanos". *RTS (Revista de Treball, Social) 91*: 146. Número monográfico.

1985 a "Antropología Aplicada y relaciones étnicas" *REIS*, 27: 175-183

1985 b "Reflexions sobre un barri marginat". *Habitatge 3*: 32-35.

1992 "Pluriculturalismo i minories ètniques". *Perspectiva Escolar*, 164: 41-45 y 165: 51-57.

1993 "La universidad y el bienestar social". *Antropología*, 6: 131-141. Sección: apuntes.

1996 a "Interdisciplinariedad, interprofesionalidad e intervención social", en J. Prat y A. Martínez (Eds) *Ensayos de antropología cultural*. Barcelona: Ariel, 407416.

1997 [1994] *La diferencia inquietante. Nuevas y viejas estrategias culturales de los gitanos*. Madrid: Siglo XXI.

1998 "El mundo que compartimos", en J. Porta y P. Llandonosa (coords.), *La Universitat en el canvi de segle*. Madrid: Alianza, 265-271. [Y, 2000, *Revista de Antropología Social*, 9: 193-197].

2002 "Un camino para ganar conocimiento", en A. González Echevarría y J. L. Molina (eds.), *Abriendo surcos en la tierra. Investigación básica y aplicada en la UAB*. Barcelona: Servicio de Publicaciones de la UAB, 223-245.

SAN ROMÁN, T.; CARRASCO, S; SOTO, P. et al. (Coords.)

2001 *dentitat, pertinença i primacia a l'escola: la formació d'ensenyants en el camp de les relacions interculturals*. Bellaterra: Publicacions de la UAB.

# Artículo

Sobre el racismo  
y el antirracismo



# Sobre el racismo y el antirracismo<sup>1</sup>

Teresa San Román

"El etnocentrismo banal es aquel en el que lo verdadero se define por lo nuestro"

S. Todorov (1989:23)

"No hay necesidad de ser el César para comprender al César"

Max Weber

## 1. Ante el racismo y enfrentándome a mi antirracismo

En ciencias sociales, en general, el análisis de los discursos racistas y antirracistas y el análisis de las relaciones sociales vinculadas a la heterofobia, y la heterofilia se han conectado escasamente, tanto en las relaciones sociales directas como en las institucionales. Aunque siempre se plantean juntos, el discurso suele reducirse a una legitimación de las acciones, que en sí mismas sólo aparecen a niveles muy globales y abstractos («la explotación» o «las diferencias de cultura» o «la economía-mundo») mientras que cuando el énfasis está en las relaciones y fenómenos más concretos, con referentes empíricos delimitados y precisos, se da por bueno sin más argumentos uno u otro análisis del discurso. Por otra parte, el análisis más profundo del discurso, el que considera sus incoherencias o critica sus supuestos y postulados, viene acompañado de referencias a la necesidad de fundamentar todo ello y de contrastarlo empíricamente, pero no lo hace. Ése es un reto que tenemos por delante y ante el que yo sólo quiero apuntar aquí algunas orientaciones.

M. Banton, en 1967, hacía una distinción entre lo que podían llamarse *tres dimensiones del racismo*. La

primera sería la *dimensión ideológica*, que incluiría no sólo la doctrina racista propiamente dicha sino su contextualización en una interpretación de la Historia y en una visión del mundo y de las relaciones entre las personas en las que aquella cobra sentido, sin excluir la producción teórica pertinente de distintas disciplinas científicas. Una segunda dimensión sería la del *prejuicio racial*, es decir, las orientaciones previas a la acción, las disposiciones guiadas por los estereotipos étnicos. Por último, habría una dimensión que atendería a las relaciones sociales, económicas, políticas, culturales en todo su sentido, entre grupos y entre individuos que podría calificarse también de racismo y que él llama *discriminación racial* y entiende como comportamientos colectivos observables, incluso mesurables en muchos casos, que constituirían parte de las relaciones sociales y se vincularían al funcionamiento intra e intersocietal<sup>2</sup>. En su versión crítica, Taguieff hace una descripción antirracista del antirracismo como reacción ante las consecuencias de la dominación, apoyada en principios antinómicos de la ideología de Las Luces; esta ideología se reivindica por casi todos los grupos políticos y actualmente se encuentra encerrada en sus propias ambigüedades e incoherencias, que la paralizan, y en la manipulación política de todo signo, que la corrompe. Reclama por tanto una revisión ideológica y política de los antirracismos y advierte de la extraordinaria inoperancia a la que, por estas causas, ha llegado desde el final de la Segunda Guerra Mundial, en la que tuvo un papel preponderante pero que le dejó como secuela el lastre de ser la ideología oficial del ganador. Martin Barker<sup>3</sup> insiste en esto, y atribuye a este hecho y al desprestigio del racismo de Estado practicado por el

1. Este texto recoge parte de algunos de los puntos desarrollados en T. San Román (1996). *Los Muros de la Separación. Ensayo sobre Alterofobia y Filantropía*. Ed. Tecnos/UAB, Madrid, también en parte traducido al inglés en D. Cameron & C. Thisey (2009). Para esta ocasión se ha modificado ligeramente pero no afecta a su contenido original (mayo 2010)

2. M. Banton (1967). *Pace Relations, Tavistock-Basic Books*.

3. M. Barker (1981). *The New Racism: conservatives and the ideology of the tribe*: London; Function Books, y (1984). "Racism: the new inheritors". *Radical Philosophy*. 21

Estado nacional-socialista, el que hoy pocos (por fortuna y de momento, diría yo) quiera autorreconocerse como racista ni tolerar que se le llame racista aunque en sus hechos y en sus ideas y actitudes lo sea

Las respuestas de racismo y de antirracismo son respuestas mutuas. Son discursos que se relacionan dialécticamente. Pero hay un discurso y unos comportamientos que se definen ante la calle. Éste se construye en respuesta a cuestiones económicas y sociales, políticas, de las representaciones y la memoria histórica de la gente, en respuesta a problemas afectivos que se consideran utilizables, respuestas que se dan a alguien y se dirigen contra algo o alguien.

El enorme valor de Taguieff, con independencia de las críticas que puedan hacerse<sup>4</sup>, es el proporcionar una crítica a las ideas, que sitúa racismo definido frente a la falacia de un racismo único, en primer lugar, y muestra cómo el antirracismo va, por decirlo así, a remolque de las innovaciones discursivas de los racismo, de manera que la crítica antirracista a un tipo



de racismo es asumida por los racistas y les permite elaborar un nuevo discurso, mientras que el antirracismo permanece anclado en argumentaciones que tienen poco sentido en la versión racista del momento. Y así, en vez de conocer a los racistas, los recuerdan o los inventan. Él habla de una "retorsión" o estrategia que consiste en tomar el argumento del adversario, dotándolo de un contenido que lo lleva hasta sus últimas consecuencias, y *devolverlo* utilizándolo en beneficio de las aspiraciones

4. Críticas como la cortadía de sus propuestas finales y escasa referencia y contrastación de los trabajos sobre situaciones concretas, especialmente.

propias políticamente orientadas en contra de la argumentación del adversario.

En definitiva, se trata de que, por ejemplo, si el racista proclama la diferencia biogenética y la jerarquía resultante entre las razas, la reacción antirracista proclama la inexistencia empíricamente contrastada de su existencia o de que sea base de la diferenciación de la cultura, sin admitir una jerarquización en la medida en que las culturas se inscriben en visiones del mundo que son no-mesurables, en que, al haber gran diversidad cultural, el intento europeo de imponer su cultura es etnocéntrico e imperialista, en que cada cultura tiene un valor en sí misma, es valiosa en sí misma. El racista entonces asume la crítica, pero por un movimiento de *retorsión*, la devuelve llevada a su extremo lógico: no hay diferenciación biológica ni genética que nos distancie como especie. No hay superioridad. No hay forma posible de comparar y medir el valor de las culturas entre sí: cada cultura es un producto único. Por lo tanto, el respeto implica *separar* y aislar esas culturas y defender la propia. Ante esto, el antirracismo rutinario contesta con una carga de profundidad sobre la inexistencia de las razas o, al menos, de su valor cultural y sobre el derecho a la diferencia. Así, racismo y antirracismo se explican mutuamente, se responden y, sin querer, se mezclan.

El discurso antirracista debe renacer de algo más que contradecir al discurso racista: debe ir a los hechos. Porque, de otra forma, se aleja de las personas y los comportamientos mientras se balancea en un discurso caduco. Quiero decir que, si se piensa, creo que el apoyo alterófono que el racista recibe del tejido social, su respuesta autocomplaciente y autogratificante y la coherencia en la distinción entre a quién se dirige el discurso (por ejemplo los payos o los autóctonos) y contra quién (por ejemplo, los gitanos y los inmigrantes), son todas cosas que le dan una mayor capacidad de convicción, de argumentación de tipo populista. Por otra parte, la generalización antirracista indiscriminada de la "mala conciencia histórica" y el dirigir el discurso contra los mismos a quienes se quiere convencer, debilita y hace dubitativa y conmemorativa (Taguieff) la acción antirracista. Ese problema atraviesa todos los niveles y así, intentando poner un ejemplo, entre muchos posibles: para un caballero conservador, apegado a la tradición selectiva de la derecha, que defiende la familia como institución transmisora de la cultura y la educación adecuadas al propio grupo, el pensar que es un deber

ineludible el mantener «pura» e intocable esa tradición y esa familia es perfectamente *coherente*, con independencia de que estemos o no de acuerdo con sus premisas. Por el contrario, para un antirracista que defiende y elogia lo diferente es incoherente pasar de la familia, que transmite la diferencia, y del conservadurismo tradicionalista, que apoya su continuidad. Por eso en el más frenético de los racismos puede leerse: «cada uno es responsable de su descendencia y de su ascendencia»<sup>5</sup>. Pero el concretar la coherencia y sintonía entre elogio de las diferencias y desinterés por su transmisión resulta paradójico.

Y así, de forma muy preocupante, la gran ventaja del racismo es su capacidad para convencer, para conectar con los intereses egoístas y con aquéllos de los ideales patrióticos que circunscriben y separan y aíslan y con el amor a lo propio y con el deseo de mantener un orden político y económico a no ser que el cambio sea para mejor, para mejor desde la perspectiva de un «nosotros» supuesto. El racismo se sitúa así en el terreno de intereses muy mayoritarios en este país y conecta con ellos. Y en ese sentido no es una ideología de incomunicación sino comunicación exclusivista nacional. Su crimen es que, precisamente por todo esto, favorece al ya favorecido, abandona y/o perjudica al ya desfavorecido, fomenta el etnocentrismo y el egoísmo. Pero apoya otros intereses de la gente, como son una necesidad de seguridad que, algunas veces, nunca parece satisfacerse, una autoestima minada, entre otras cosas, por la imputación de culpabilidad, y una base de solidaridad interior en un contexto de insolidaridad y soledad

Desde el análisis de las ideas, lo que Taguieff, y también Delannoï<sup>6</sup> han puesto de manifiesto ha sido un cierto solapamiento de la ideología heterófila del fundamentalismo cultural y la antirracista, una zona en la que el heterófilo puede reclamarse diferencialista antirracista y en la que en antirracista debería revisar su defensa no-intencionada del fundamentalismo diferencialista cultural<sup>7</sup>. De hecho, hay detrás una penetración multilateral del etnocentrismo, tanto a través del universalismo antirracista como de «la preferencia nacional» (del neonacionalismo francés: si toda cultura vale, definiendo a ultranza la mía contra cualquier otra) fundamentalista heterófila, que

se recubre en ambos casos de la proclamación de un valor, el del relativismo cultural de la diferencia y el sentido integral de la cultura. Y ese solapamiento, tan siniestro visto desde cualquiera de las dos posiciones enfrentadas, está, además, alimentado por la imprecisión de la extracción social de los participantes. De forma simplista pero esperó que expresiva, muchos pobres son a veces racistas, los neonazis callejeros aparecen entre los ricos y entre los que no lo son y los antirracistas y los anti-antirracistas a menudo no son nada pobres.

La heterofobia en sus dos formas hegemónicas, *racismo* y *fundamentalismo cultural*, aparece así no sólo más coherente (por muy tenebrosa que esa coherencia llegue a resultar) sino más pendiente de la realidad social de aquellos a quienes intenta convencer. Y esto se proyecta en una continuidad o discontinuidad entre el discurso y la práctica, de manera que esa continuidad de la coherencia es mayor en la heterofobia que en el antirracismo, lo que permite a aquel conjugar y tramar el principio, la ética, la implementación política y la defensa de sus intereses en la acción política y social, dando cabida a sus postulados iniciales de la separación de la especie humana, sus postulados de «no» en posiciones que se instalan sin problema desde la indiferencia hasta el genocidio.

Frente a esto, el antirracismo se encuentra en una difícilísima situación en la que le florecen contradicciones y paradojas en cada uno de los terrenos, lo que supone una imposibilidad de coherencia entre las ideas, su presentación política y la acción, en la que tiene que defender lo que no le interesa de hecho y tiene que hacer lo que no desea por principio. Además, las actitudes que se defienden desde las ideas son actitudes del «sí» que invitan al respeto, el interés, el conocimiento del otro, la solidaridad, mientras que las que emanan del interés particular coyuntural son muchas veces actitudes del «no» a las que, sin embargo, no les está permitido cristalizar ni de palabra ni en acción como tal «no». La solución solo «conmemorativa» de manifiestos, manifestaciones y festivales, de la que habla Taguieff es una solución que permite evitar una paralización del movimiento antirracista pero que no es eficaz ni realmente incisiva. Por esta razón no se trata sólo de

5. La Pougé, citado por P. A. Taguieff (1987: 322), *op.cit.*

6. Cf. G. Delannoï (1993), en G. Delannoï y P.A.Taguieff, *Teorías del Nacionalismo*.

7. En T. San Roman y C. Garriga (1975), "La imagen paya de los gitanos", Barcelona, RTS, 60: 38-41, se apuntaba a algo similar al hablar de un "estereotipo nuevo" de los gitanos que estaba desarrollándose en el propio seno de los grupos progresistas y que tenía vinculaciones con los otros estereotipos defendidos por racistas.



intentar dar solución a las antinomias, de recuperar la coherencia de las ideas y del discurso. Se trata también de establecer esa otra coherencia que vincule las ideas con las relaciones efectivas, que concilie los principios con la necesidad, que permita una acción responsable, orientada sin ambigüedad por un conocimiento y una ética que inciten a soluciones que puede que (o puede que no) nos gusten aplicar<sup>8</sup>.

Lo que es absurdo es intentar resolver el problema negando los hechos. Miedo a saber. Hay miedo a reconocer que la vida social se problematiza en relación a la presencia de los inmigrantes aunque nunca ponen en ella tantos problemas como esa misma vida social les plantea a ellos. Tenemos que saber qué problemas se suscitan, no negar la posibilidad de que se susciten. Si después no hubiera realmente, mejor. Pero es necesario saber qué pasa en el ámbito social del que nos permitimos hablar y escribir volúmenes enteros.

En todo caso, el conocimiento no puede atentar de ninguna manera, no tiene capacidad de atentar de ninguna manera contra la filantropía. Un antirracismo coherente no es el que intenta conciliar con

8. Para esta relación entre conocimientos e "ideología", por un lado, y práctica social, por otro, Ver T. San Román (1984), "Antropología aplicada y relaciones étnicas", Madrid, REIS, 27 y (1993), "La universidad y el Estado de Bienestar", Madrid, Antropología, 6 o bien en (1993), Barcelona, RTS, 132.

9. T. Wallerstein, op. cit. P. Gilroy (1991), "Le fin de l'antirracisme", Les Temps Modernes, 46

ambigüedades o con ocultaciones o con los ojos cerrados y los oídos tapados o con la mentira (incluso) las actitudes e intereses que puedan perjudicar la implantación de sus ideas, a base de tolerarse a sí mismo ambigüedades, distorsiones, desconocimientos, actitudes de ceguera y de sordera, mentiras y errores, acolchados por el miedo a la autocrítica, el miedo a saber y saberse.

Necesitamos saber. La evaluación sin embargo la tendríamos que hacer en otros términos muy diferentes, en términos de convicciones que se asumen de forma consciente, consciencia que tiene que incluir los propios riesgos de esas convicciones, pero después de enfrentarse con las gafas puestas a la propia ideología. Y ese examen no puede hacerse *únicamente* partiendo de los grandes principios hacia los grandes problemas. Una vez hecho, *también* hay que llevar esos grandes principios a las normas éticas (que incluye estar dispuesto a conocer) y a las realidades mucho más cercanas del país en el que vivimos y el entorno que pisamos. Y esto incluye desear conocer todo ello sin temor a la desagradable sorpresa de que quienes más amamos tienen pocas ganas de coincidir con nosotros en lo que más amamos. Incluye no sólo querer saber sino pisar el suelo concreto en el que pasa eso que queremos saber. Hay que intentar construir un conocimiento que nos permita entender qué ocurre entre la alterofobia y la alterofilia a todos los niveles, no sólo (también) al nivel mundial que reclamaba Wallerstein o al europeo que propone Gilroy<sup>9</sup>, también al de los campos del Maresme y Girona o al del vecindario de Vicálvaro o al de las escuelas en las que trabaja la Asociación de Enseñantes con Gitanos, o al de las plácidas relaciones de muchos guineanos con sus vecinos de las clases medias, o al de las relaciones poderosas de los árabes de Marbella, o al de las relaciones competitivas de los programas concertados de investigación entre estudiosos transeuropeos o entre asociaciones étnicas.

Es necesario intentar construir un conocimiento capaz de dar cuenta de lo que ocurre, en el que los hechos, los datos, estén mínimamente cómodos. Y es entonces cuando habría que ver qué implicaciones tiene aquella clarificación ideológica en este conocimiento, para decidir qué hacer. Sinceramente, estamos a años luz de ese final.

El problema del antirracismo no es su debilidad sino la incoherencia en la que se asienta. El mayor problema de la incoherencia es el miedo a que la coherencia



desmante nuestras convicciones. Y eso, eso sí, es la muestra más patética de la falta de convicción en nuestras convicciones.

Desde esta perspectiva podría hablarse de universalidad del proceso enculturativo, de socialización, de adquisición de referentes étnicos que en absoluto supone ausencia de capacidad autocrítica, de comunicación, de empatía, de construcción de convivencia interétnica; *podría hablarse de un postulado de universalidad que se acompaña y se supedita a la condición de varias premisas*. Por una parte:

- que la enculturación-socialización-adquisición de referentes culturales es variablemente universal y modela a la persona con independencia de la herencia genética,
- que las culturas suponen un complejo proyecto de significado y ordenación del universo social y cósmico.

Pero por otra parte:

- que la enculturación-socialización es un proceso abierto y permanente y puede ser crítico y reflexivo,

10. Ver para este tema C. Meillassoux, (1997), *Mujeres, Graneros y Capitales*, Madrid: Siglo XXI. Para su posición en general ver también (1986), *Anthropologie de l'esclavage*, Paris, PUF.

11. Ver T. San Román (1990), *Vejez y Cultura. Hacia los límites del sistema*, Barcelona: Fundación Caixa de Pensions.

- que las culturas no son ni homogéneas ni carentes de propuestas contradictorias,
- que enculturación y cultura son fenómenos cambiantes en el tiempo, y moldeables.

Si esto fuera así, podríamos encontrar (como sabemos que encontramos) dogmáticos y críticos, o bien igualitaristas y anti-igualitaristas en el seno de culturas diversas. Y unos y otros, xenófilos y xenófobos, podemos encontrarnos con mucha gente de muchas otras culturas. Y de la nuestra.

## 2. El ¿Otro?, la justificación del mal en el pequeño y el gran poder

«El Otro» (con mayúscula) no existe así. El «Otro» son «otros» concretos cuyos derechos se miran cara a cara entre sí y ante los míos. El problema realmente no existiría si el «Otro» fuera un ser abstracto, como el gran hombre bueno de la Humanidad incontaminada de Rousseau.

Pero hay todavía muchos más problemas en esta endiablada polémica que se desarrolla, más que nada, entre antirracistas. Uno de ellos es ese situar la teoría antirracista de la justificación de la explotación y la exclusión en el contexto del capitalismo, lo que niega, como supuesto instalado en sus fundamentos racionales, toda existencia de explotación, dominación o exclusión en el interior del «Otro» (sea «otra» sociedad, clase, nación, pueblo, comunidad, o tribu, según el contexto). Pero sabemos que hay a menudo ancianos que explotan a jóvenes<sup>10</sup>, maridos y padres que explotan y/o dominan a esposas e hijas, parientes políticos que no se miran porque su cultura se lo prohíbe o yernos explotados por sus suegros o viejos por sus hijos, hay infanticidio y senilicidio y, sin llegar a tanto, un «age-ism» bastante extendido y no sólo occidental<sup>11</sup>. Hay, desgraciadamente, muchas fobias en el mundo y muchas injusticias que justificar.

Es decir, se supone por muchos antirracistas que la minoría impondría sin duda ideas universalistas bondadosas, lo cual el Occidente moderno, avanzado e industrial no puede hacer porque por su naturaleza, por su propia esencia, no las produce. Y uno no tiene más remedio que pensar en algunos (y no todos) dirigentes de varias minorías que conoce bien y echarse las manos a la cabeza respecto a su proyecto supuestamente



igualitario, universalista y filantrópico. El ser una minoría no es garantía de filantropía, aunque siempre mantengamos la esperanza. El que la minoría tenga el poder puede ser un remedio al abuso pero tampoco garantiza la filantropía, y en esto sería aún menos optimista.

Hay en esto varios supuestos cuestionables. El *primer* supuesto es el de una capacidad *del poder* para generar ideas, desde el racismo a las religiones monoteístas; se suele explicar como su necesidad de justificar el uso del poder *para* el abuso y la dominación. En este caso, los datos empíricos que señalan nítidamente la existencia de racismo en las capas populares y en los «otros», se explican como «extensión» del modelo racista hegemónico, y ese sería el *segundo* supuesto. Lo que nunca se explica es qué ocurre con la justificación de otras formas de poder. Wallerstein se lo pregunta y contesta como Rex, que son extensiones<sup>12</sup>. De ahí la crítica que hacía en el apartado anterior: ¿sólo el poder imperialista tiene capacidad para idear justificaciones o es que sólo los hechos de la dominación imperialista

12. Ver también, junto a J. Rex, *op. cit.* I. Wallerstein, "Universalismo, racismo y sexismo, funciones ideológicas del capitalismo", en I. Wallerstein y E. Balibar (1998). *op. cit.*, para este tema de la "respuesta" al racismo mantenido por el pider capitalista.

13. Cf. G. Perrault (1991), "Faut-il censurer a Le Penn?", J.P. Taguieff (1991: 105). Ver también T. San Román (1986) *Entre la marginación y el racismo*, Madrid: Alianza Universidad, y (1993), "Retomando marginación y racismo. Hipótesis sobre el discurso y su génesis", *Perspectiva Social*, 33. Recogido en el anexo en este libro.

requieren justificación? Porque si otras formas las requieren también y sólo se «copia», da qué pensar. Otra cuestión es que quien más poder tiene lo dice más fuerte. Giles Perrault, hablando de Le Penn y el antirracismo francés dice algo en lo que estoy muy de acuerdo: «No es Le Penn el que ha suscitado al auditorio, es el auditorio el que ha reinventado a Le Penn... El problema (central) no reside en el discurso sino en el auditorio»<sup>13</sup>. Y que aunque es evidente que la ideología que más capacidad de extensión tiene es la del Imperio, la del Estado, la de las instituciones políticas y administrativas de todo tipo, también lo es que no consigue imponerla por completo.

En la naturaleza de las élites no hay nada que suponga su exclusiva capacidad para generar ideología legitimadora. El argumento a favor, tal como lo hemos recibido desde el marxismo y, después, desde casi todas partes, es que son las élites en el poder las que más tienen que justificar y que son, por otra parte, las que mayor capacidad tienen para imponerlo. Muy globalmente podría estar de acuerdo, pero me serviría de poco. Por varias razones: primera, tienen que justificar *más* pero no *sólo* ellos. Segunda, la ideología es más que una justificación del poder; puede ser, por ejemplo, un proyecto, o un anti-proyecto, puede buscar soluciones; es decir, no sólo se explica funcionalmente, de manera que la puerta está abierta a que varias



formaciones ideológicas lleguen a legitimar (incluso compitan en ello) los mismos fenómenos y al revés, que *la misma* pueda legitimar fenómenos *diferentes*. Tercera, porque hay muchas formas de lograr la extensión de la ideología, además del dinero y las armas. Hay argumentos, hay necesidades de llegar a acuerdos, hay conveniencias de colaboración, hay interés en distintos contextos y niveles; y todo esto está abierto a cualquiera, no sólo a las élites en el poder. Cuarta, porque los niveles de poder varían. El poder no es una cadena a la que no le falten eslabones. Y cuando en el Estado se impone la democracia formal, en muchos barrios de Barcelona en los que hay gitanos se imponen los poderes múltiples y a la vez sinfónicos de la congregación evangélica de los Aleluyas. Y en otros el caciquismo ancestral y nuevo. Y algo muy similar ocurre a muchas otras minorías. Quizá sea el poder, en sus distintas formas y niveles, el que necesita legitimación, justificación. Y, por cierto, no solo su uso perverso. Pero

14. He planteado estas ideas de forma más extensa en un trabajo sobre el poder como substrato de la religión.. T. San Román (1979), *El proyecto político del milenarismo*, Memoria de proyecto de investigación, Universidad Complutense de Madrid. No publicado.

esto cuestiona muchas más cosas y, aparte de cualquier otro error que haya cometido al pensarlo, me temo que es una idea que no va a tener mucho éxito. Precisamente porque existen muchas formas de poder y bien sembradas. Precisamente porque cuestiona la necesidad *exclusiva* de legitimar *tan solo el uso perverso*; cuestiona algo más que las formas capitalistas de dominación<sup>14</sup>.

Visto así tanto pueden generar una justificación racista los trabajadores que ponen en el peor sitio entre ellos a un magrebí, como los vecinos de los chabolistas gitanos que intentan echarles de sus moradas, como puede generar una ideología legitimadora el marido sempiterno, el antiguo, que intenta ejercer su pequeña dictadura doméstica. Y lo hará con más razón, lo hará evidentemente, el capitalismo imperialista y el Estado y las élites. Pero habría entonces una mútua interpenetración. Desde el poder se llevaría su modelo hegemónico a la calle. Pero ni el poder se puede inventar *cualquier* modelo hegemónico ni la calle acepta poner en práctica cualquier modelo. *El modelo*



*hegemónico gestiona* el racismo popular, las justificaciones de la calle y las devuelve con una presencia más estructurada y orientada hacia los intereses del poder. Y en la calle ese modelo *se recibe porque buena parte de él ha nacido ya o también en ella, y se gestiona capilarmente*<sup>15</sup>, de manera que a un tiempo hay sintonía y un cierto solapamiento de interés que permite que todo el edificio del *poder* y del *Poder* y sus Legitimaciones funcionen. Y, evidentemente, también *se contesta desde todos y en todos los niveles*. En ese contexto, el antirracismo de nuestros días, con nuestras incoherencias, debilidades y fobias, no sólo precisa una fundamentación actual sino hacerlo renacer éticamente por encima de su *uso* político. Es decir, políticamente puede resultar tan importante articular un antirracismo coherente, como valorar éticamente las implicaciones de un antirracismo partidistamente o grupalmente o individualmente disputado y gestionado.

Esta falta de contestación ha facilitado el intento de formación, diríase que bastante frustrado, de una mala

conciencia «occidental» colectiva, general, sin fisuras, que es justa histórica y macropolítica y macroeconómicamente pero sin embargo es injusta para buena parte de esa colectividad, y que se dirige en todo caso a crear una convicción profunda de aquí-todos-malos/allí-todos-buenos. O si no se dirige, quizá toma esa dirección en la práctica. Ese Mal absoluto de Occidente se extiende sin contemplaciones sobre las cabezas de todo el mundo occidental. El discurso antiimperialista y el discurso antirracista debería dirigirse específicamente contra imperialistas y racistas. Debería dejar claro que una cosa es que todos tomemos conciencia de estar viviendo en la parte del mundo donde mayor riqueza y poder se asienta y se distribuye, el lado del mundo en el que con más comodidad se puede vivir, a costa del otro lado, y otra bien distinta es arremeter contra las propias personas y grupos a los que se quiere convencer y/o moralizar con un *mea culpa* por su participación activa en la masacre perpetrada por Hernán Cortés o en la Pragmática de los Reyes Católicos contra los gitanos. Inculpación de todos, uno por uno, excepto del inculpador, no se sabe por qué.

15. Recuerden a Foucault





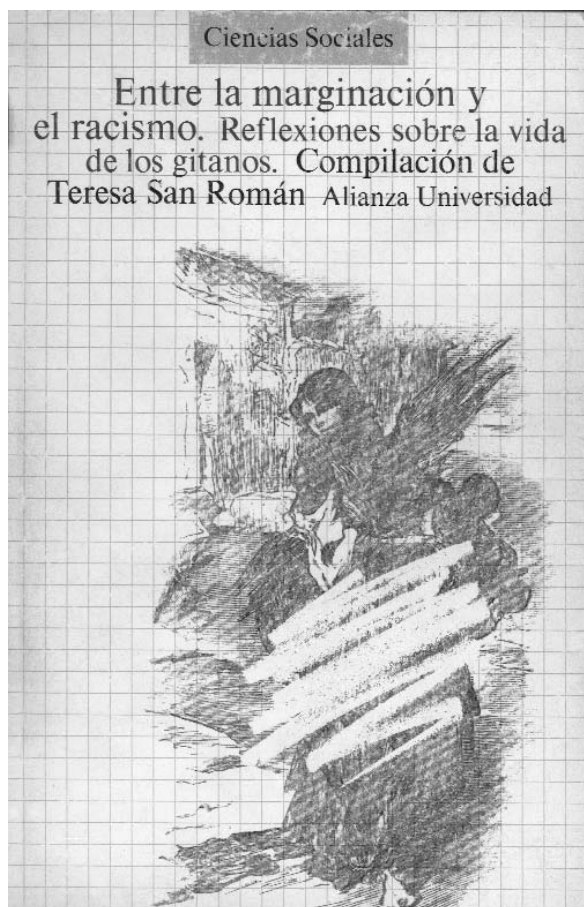
### 3. La igualdad y los derechos

La ofensiva racista y violenta contra los inmigrantes en los años 80 ha propiciado, como respuesta, el regreso del «buen salvaje». Por principio, y también contextualizadamente, cualquier «Otro» es inocente, de manera que una exigencia de prueba de su inocencia es en sí misma un crimen contra el principio, un atentado racista. Lo mismo ocurre en el sector contrario: cualquier tentativa de demostrar la inocencia del «Otro» es un atentado a las buenas costumbres y a la patria. En unos hay un «buen salvaje» renacido bajo la forma, más actual, de «buen otro», que es víctima y por lo tanto inocente por principio. En otros hay un «mal salvaje» o bárbaro, imagen y términos imperecederos, nunca del todo enterrados, del ser extraño que quiere contaminar nuestra cultura, atentar contra los principios de la nación, pervertir a nuestros hijos, violar a nuestras hijas y robarnos la cartera. El bárbaro se inscribe en una larga tradición histórica y mítica y se consolida, estaría de acuerdo, en el proceso colonial en el caso de Europa. El buen salvaje tiene una tradición incluso bíblica que, también en nuestro caso cristaliza en Rousseau y el pensamiento de su tiempo. El racismo

mantiene el complejo ideológico del nosotros/civilización y otro/bárbaro. El antirracismo se define como el otro-inocente frente al nosotros-culpables. Aparte del doblete maniqueísta que suponen ambas posiciones, muchas veces me he preguntado por qué el «otro» tiene que ser inocente. Yo creo que no necesariamente lo es. A veces está muy lejos de serlo. Depende. Lo entendería si todo se redujera a una pura abstracción, a una visión esquematizada de la Historia. Pero no es, ni mucho menos, así.

El «otro» (de Malasia al mendigo de Ramblas) tiene derechos, en una ideología igualitaria. Y yo creo que esa es la razón de su atribución de inocencia. El «otro» es digno de respeto, y esa sería otra razón de su atribución de bondad. El «otro» tiene diferencias que yo debo ensalzar y en todo caso tolerar, y esa es otra razón. El otro tiene necesariamente que ser inocente, que no generar jamás una mala acción ni una *idea perversa* (y vuelvo en esto a un punto anterior) porque si no ¿cómo le respeto, cómo le tolero lo que dice y hace, cómo me solidarizo con él en la obtención de sus derechos, cómo demonios le amo, si no es inocente? Quizá entre nosotros haya una larguísima tradición que apoya la inocencia del «otro», una tradición que premia el bien y que castiga el mal, una tradición justiciera que exige cumplimiento para otorgar derechos. Tenemos que hacer inocente al «otro» en cada caso concreto, en cada situación, en cada individuo, porque nos hemos comprometido con nosotros mismos a respetar, tolerar, elogiar incluso, solidarizarnos en la igualdad de derechos de todos los hombres; en la igualdad de su dignidad, pero también de sus derechos. Y el «otro» no puede salirme con que no es inocente, con que es indigno de sus derechos.

Pero éste es un grave error de planteamiento, más exactamente, es una falta de convicción en nuestros propios postulados. El «otro», cualquier «otro», tiene derecho, si desea realmente hacer uso de él, a un trabajo, a un hogar, a su integridad física, tiene derechos aunque sea un asesino, aunque sea un racista, tiene derechos, aunque sea un genocida, tiene derechos. Y por lo tanto no hay razón para que temblemos ante lo que Taguieff de una forma, Gosselin de otra, llaman «lo intolerable», porque lo intolerable no se puede tolerar ni al «otro», y eso ni quita ni pone un ápice a su estatuto utópico de igualdad, a nuestra solidaridad (que prestaremos con más ganas o haciendo de tripas corazón) en la consecución de sus derechos, si quiere usarlos. Queda por



tanto lo más difícil, lo más doloroso: el por qué de esa utopía, el vacío circundante a una filantropía para la que no parece haber razón. Y tenemos que hacer un esfuerzo por enfrentarnos a la realidad de las cosas, a nuestra más íntima realidad del mundo.

Y así, si el racismo es occidental, propio de una perversión irreductible del Occidente, cualquier forma de elogio de Occidente se convierte en racista, cualquier forma de elogio del «otro» en antirracista, excepto si el primero lo hace un no-occidental. Lo cual es bastante alucinante.

El mundo es ya uno, aunque sea diferenciado enormemente y quizá todavía más enormemente desigual. La relación y la comunicación se efectúan a través de las diferencias y de las desigualdades, se realizan de hecho. Pero una contestación mundial, antes o después, parece inevitable y está ya amenazando desde diversos particularismos. Y una respuesta no-etnocéntrica y no-dogmática es necesaria y no se dan, realmente, atisbos de ella. Ante el neorracismo habría que decir que el aislamiento «protector» de las culturas

(especialmente la propia) es sencillamente imposible. En la práctica se reduce a proponer que los inmigrantes, en vez de relacionarse aquí con los occidentales, vuelvan allí a seguir relacionándose con el poder occidental a través de las condiciones y los efectos de la economía mundo y de las condiciones y los efectos del orden político mundial. El que se queda allí vive como vive porque aquí vivimos como vivimos, en grandísima medida. La ausencia de aislamiento, la existencia de relación, no sólo es posible y deseable o bien no-deseada, es un hecho.

Si el horizonte que nos trazáramos fuera la dominación, todo se reduciría a un problema de medios, pero el planteamiento estaría claro: cuanto más poder tengamos y menos tengan «ellos», mejor. Si el horizonte es la igualdad, no debemos olvidar que se trata de una igualdad de derechos, que jamás implica identidad de todas las formas de pertenencia o similitud de modos de vida, jamás supone la abolición de cualquier diferencia y menos aún la imposición universalista de nuestras particularidades. Sí supone, sin embargo, la negociación, paritaria para ser negociación, respecto a lo universalmente político, respecto a lo que vamos a considerar derechos universales, que tienen que anteponerse a las diferencias y no pueden trazarse, como se dibujan hoy, desde ninguna de ellas, y un acuerdo universal respecto al valor de la diferencia y los límites de la tolerancia mutua de nuestras mutuas diferencias, límite impuesto por esos derechos negociados y como parte de ellos, con esa cláusula restrictiva respecto a la equidad que implica abandono de posiciones de poder para todos por igual. Esta propuesta, a la que le auguro poco éxito pero que puede ser un horizonte antirracista, consiste en una propuesta de negociación. Es una propuesta desde lo particular a lo universal, en la cual el ser negociable es lo único que evita su etnocentrismo y la renuncia al poder es lo único que garantiza su negociabilidad.

#### 4. Etnocentrismo y referentes culturales

Existe un referente étnico o cultural o como quiera que se acabe por llamar, en todos y cada uno de los seres humanos, que adquirimos por medio del proceso de enculturación y socialización y que configura estructuras mentales, potencia unas capacidades sobre otras, crea hábitos duraderos, interioriza modelos de relación entre las personas y valores culturales. Ese referente cultural

es el que dota de sentido a la vida de cada uno, a los hechos vitales, a los datos de la experiencia personal y colectiva. Ese referente cultural es el que nos permite hablar y decir con sentido, relacionarnos, el que nos permite vivir. Pero no es determinado, ni completo ni totalmente coherente ni estático. No es siempre consciente, y esta parte de la historia el psicoanálisis la conoce bien. En páginas anteriores me he referido ya a algo de esto. Este substrato de *referencia cultural* de ninguna manera tiene por qué conducir necesariamente a un etnocentrismo, entendido como juicio de superioridad y/o proyección universalista de la particularidad, ni tiene por qué guiarnos hacia la militancia étnica, nacionalista o de cualquier otra índole, y menos aún determina la violencia contra los que exhiben diferencias. Pero yo creo que está ahí, y por tanto más vale verlo, asumirlo, conocerlo, criticarlo, conducirlo, que no simplemente negar su existencia en un nuevo exorcismo en favor de una manipulación, por muy antirracista que en este caso fuera.

Estoy de acuerdo con C. Geertz<sup>16</sup> en que convendría distinguir entre un etnocentrismo activo, intencionado, agresivo, propio de situaciones de conflicto racista o de fundamentalismos de dominación, y un etnocentrismo común que existe siempre, que sepamos, y que por tanto se da también entre buena gente. El etnocentrismo, en su acepción peyorativa habitual, es autocomplaciente y seguro de sí mismo, es dogmático y tiende a la dominación y a la imposición. Por lo que hemos ido viendo, se podría distinguir en él:

— Un *etnocentrismo autocomplaciente y particularista* que propugna el aislamiento y desarrollo de lo propio, en una versión, o de lo propio y de lo ajeno separadamente, en otra. Y es falaz porque en el mundo en el que vivimos lo propio se posibilita por lo ajeno, e incluso puede ser su resultado. En su versión radical, a la que no llega siempre, de ninguna manera, alimenta dos activismos correspondientes a sus dos versiones: un fundamentalismo cultural o neorracismo particularista (desarrollo de lo propio) y un antirracismo relativista radical (de lo propio y de lo ajeno separadamente). Por lo tanto los límites entre alterofobia y alterofilia son aquí confusos en la práctica.

Un *etnocentrismo universalista, de nuevo autocomplaciente*, que postula lo universal desde su

peculiaridad y que, también en este caso tendría dos versiones, aunque a diferencia del caso anterior claramente delimitadas y separadas entre sí por sus implicaciones prácticas y por sus postulados universalizados. Habría así en primer lugar, el etnocentrismo universalista que pretende la imposición de la cultura occidental, incluida su estructura de estratificación, y que en sus versiones extremas lleva a la alterofobia de la dominación, la explotación y el etnocidio. Habría por otro lado, aunque sea muy otro lado, un etnocentrismo autocomplaciente universalista que postula nuestros valores de igualdad, libertad y solidaridad, dignidad de todos los seres humanos y equidad de las relaciones entre las personas, es decir, valores particulares y no necesariamente exclusivos de un sector de nuestra cultura que se universalizan y que se tratan de imponer, en sus versiones extremas, por la dominación y la violencia. Compartiendo ambos la autocomplacencia (en diferentes valores de nuestra cultura) y la voluntad de imposición, sin embargo el propio contenido de los postulados apuntan hacia efectos prácticos muy diferentes. El primero sería un etnocentrismo universalista de dominación, el segundo salvífico.

Frente a este conjunto de etnocentrismos autocomplacientes podría también hablarse de un *etnocentrismo cándido* y un *etnocentrismo crítico*, ninguno de los cuales pretende la imposición de su proyección universal:

Podríamos considerar un etnocentrismo crítico o, para nuestro consuelo, llamarlo *etnorreferencialismo crítico*. Propugnado de forma poco explícita y minoritariamente por ciertos antirracistas, implica la búsqueda consciente y el conocimiento del referente cultural propio, que necesariamente se vislumbra sólo en tanto se contrasta con otros referentes culturales ajenos y a la propia historia de cambios y mutaciones. Supone saberse orientado culturalmente en el doble sentido de conocer la autorreferencia étnica y en el de valorar opciones ofrecidas desde el interior de la cultura propia (como libertad, igualdad, solidaridad, filantropía) y por tanto implica fundamentarse en una paridad con cualquier «otro»; la consecuencia práctica de esos valores es que cualquier «otro» nos los puede exigir, no por lo que ese «otro» haga, piense, diga, sea, sino por el compromiso que con él aceptamos al asumir tales valores etnocéntricamente: los situamos en nuestro campo, son nuestros valores y nuestras convicciones y si las proclamamos se nos pueden exigir. Y supone, igualmente la consciencia de maleabilidad, el saberse

16. C. Geertz (1985), *The uses of diversity*”, *Michigan Quarterly Review*, winter 1986.

cambiante, pensarse a uno mismo como capaz de ser convencido por los argumentos del otro.

Por último volvería a Geertz. Nos dice que el etnocentrismo de cada uno provoca habitualmente una asimetría moral en nuestras relaciones, juicios y diálogos que se extendería a cualquier forma de etnocentrismo. Habla, por tanto, de un etnocentrismo que yo he llamado también etnorreferencial para distinguirlo del impositivo. Parte de ese substrato básico de referencias culturales que bajo formas distintas todos, creo, tenemos. Y postula entonces la existencia de un *etnocentrismo* común, que he llamado *cándido*, que no es el fagocita del que normalmente se habla sino el que se da inocentemente, acriticamente también (y en esto se distinguiría del anterior), entre la gente. Entre la buena gente, también.

Así pues, tampoco en el contexto de esta opción todos actúan «por malos» ni todos lo hacen «de puro buenos». Y también aquí se producen necesariamente opciones morales internas que contradicen unos principios frente a otros, igualmente asumidos: si se actúa por piedad ante el pañuelo de las musulmanas, se olvida la piedad ante las posibles condiciones en las que tenemos en Cataluña a esta población, se favorece la ley para castigar a los padres pero no a las autoridades que tienen obligaciones para con ellos que no cumplen. Si se actúa por la responsabilidad de saberse ignorante de las implicaciones, el significado y las consecuencias sociales de esta práctica y de los resultados de perseguirla, se contradice la piedad ante esas mujeres. Sólo quien (sea quien sea) está perfectamente auto-complacido no ya con su propia opción moral, que siempre es contradictoria, sino consigo mismo, con su infalibilidad al priorizar uno u otro principio en el seno de su opción global, sólo quien acompaña esa autocomplacencia con la priorización lineal de su derecho a usar la fuerza ante quien sea, como sea, con total ignorancia, con, más bien, convencimiento de lo irrelevante del conocimiento, a usar la fuerza para imponer su priorización concreta, cada priorización concreta de sus opciones valorativas y morales. Sólo éste está carente de ambigüedad, es decir, de humanidad, de duda, de autocrítica, de prudencia, sólo éste es el bárbaro.

Evidentemente las culturas son inconmensurables. Es imposible valorar racionalmente si *una* cultura es mejor

o peor que *otra*, porque los criterios que gobiernan la comparación y el valor que se utiliza para emitir el juicio se formulan desde el interior de una sola de las culturas.

El contacto y convivencia entre dos culturas ha producido a veces sincretismo. Otras veces han coexistido, incluso absorbiéndose ambas por parte de los actores, de manera que ponen en juego una u otra en una decisión estratégica que suele ser función del contexto. Recuérdese la oposición kachin y lakher de Birmania expuesta por Leach<sup>17</sup>. O bien piénsese en la doble moral evangélica y financiera de muchos occidentales, que guían actitudes, comportamientos y discursos culturales antagónicos y contradictorios, incompatibles, en principio, según estén sentados detrás de la mesa del despacho o detrás de la camilla.

Yo creo que libertad, igualdad, solidaridad y cosmopolitismo son todos ellos valores propios de nuestra cultura occidental, de la ideología evangélica-económica, de la de los intentos de reforma de sus desviaciones desde San Francisco de Asís hasta Leonardo Boff (cada uno entendido en su tiempo histórico y concreto), de la valoración revolucionaria del individuo, efectivamente, desde el siglo XVIII, de las revoluciones comunistas inspiradas en el marxismo, de los actuales defensores de los inmigrantes extranjeros y de los gitanos marginados. Son nuestras propias ideas, no necesariamente exclusivas, nuestro proyecto universal. Pero no debe confundirse esta *universalidad del proyecto* con una inherente panhumanidad de estos valores. El que la igualdad, la libertad y la fraternidad y el cosmopolitismo no son valores universales, no tenemos que movernos de casa para contrastarlo y saber que no lo son. También estos valores son culturales, también se eligen entre los presentes y contradictorios de nuestra cultura, y también aquí es en contraste con ellos como se valoran las diferencias: también es sobre el referente de estos valores que nos *convencen*, como valoramos las características de otras culturas. Y de la nuestra. Si rechazamos la costumbre de Occidente y otros mundos de otorgar supremacía al hombre sobre la mujer o el empeño africano de la clitoridectomía, o el vendar y deformar los pies de las chicas en China o la brutalidad de la explotación colonial y neocolonial practicada por las potencias occidentales, o el fuego inquisitorial, o la práctica azteca del comerse al enemigo vencido, si discriminamos, clasificamos y adjudicamos un valor a todo esto, es porque estamos tomando referentes culturales que aceptamos, que no son universales ni

17. Cf. E. Leach (1954), *Political Systems of Highland Burma*, London: LSE, Bell & Sons.

tampoco exclusivos, ni de Occidente ni tampoco de cuatro xenófilos.

### 5. Culturas, vecinos y negociación cívica

El anteponer el respeto cultural a cualquier otro tipo de consideraciones, simplemente confieso que no es mi opción. Si de verdad estuviéramos dispuestos a abrirnos por entero pluriculturalmente, multiculturalmente, transculturalmente, o como quiera que se acabe por decir, implicaría enfrentarnos a nosotros mismos y a la aceptación de todas las propuestas contradictorias de forma acrítica, precisamente. La tolerancia absoluta, el asumir cualquier elemento cultural de cualquier cultura, incluida la propia, requiere la aceptación de la explotación, la desigualdad, la injusticia, la insolidaridad, la supeditación, de aquí y de otras latitudes, de este tiempo y de otros. Y en la misma medida supone la aceptación simultánea de sus contrarios, también valores presentes en muchas culturas.

Los conjuntos culturales que forman parte de las culturas no sólo pueden ser contradictorios y

cambiantes, pueden estar diversificados, porque las culturas interiormente no son homogéneas. Eso es lo que nos permite una fobia mutua a racistas y antirracistas en el interior del propio barrio, por ejemplo. Si entendemos esto, entendemos también que así como las culturas son inconmensurables la incompatibilidad y compatibilidad se muestra más bien, en la práctica, al nivel de los hechos culturales, de forma que el que los gitanos pobres canten flamenco gitano (que no es el payo) o que sean «aleluyas»<sup>18</sup> o que tengan grandes aptitudes, culturalmente estimuladas y pautadas, para la venta o para ciertas artesanías, no es nada que sea incompatible, aunque el significado de cada una de esas cosas en el contexto de su visión del mundo pueda resultar efectivamente inconmensurable. Que prefieran vivir en familias extendidas, una buena parte de ellos, ubicadas en hogares nucleares próximos y vinculados por parentesco, no es incompatible más que desde el criterio autoritario e impositivo de quien se empeña en que vivan en familias nucleares aisladas unas de otras (¿Es esto sólo etnocentrismo? Lo dudo).

Puede, por tanto, que ciertos modos, conjuntos de elementos, hechos culturales sean incompatibles con otros de «otros»; puede que algunos más no lo sean e incluso que sean complementarios o coincidentes. Puede que sólo a veces, y a veces sí, se trate de

18. Pentecostales de la Iglesia Evangélica Gitana de Filadelfia.



incompatibilidades reales y no de otros tipos de problemas. Y cuando la incompatibilidad en algo es genuina, habría que negociarla, porque no tiene por qué serlo la cultura en general y sus gentes. El proyecto cultural, globalmente considerado, no es valorable de ninguna manera, pero una cosa es que demos igual valor a todas las culturas, por no poderles adjudicar ninguno sin valores culturales previos, y otra muy distinta es que valoremos igual todos los hechos culturales propios y ajenos. *Y siendo ésta una valoración particularista, no puede imponerse universalmente pero sí proponerse universalmente sin que implique ni una sublimación global de la cultura de la que parte la propuesta ni su descalificación total.* Tendríamos que encontrar ese lugar acogedor que Todorov<sup>19</sup> buscaba frente al dogmatismo que pretende tener la verdad y contra el escepticismo que la niega. Tendríamos que dejar de hablar de diferencias de las culturas en términos holistas y hablar de hechos culturales, compatibles o incompatibles. Una cultura, menos aún una identidad étnica, no desaparece porque se modifique o desaparezca un hecho cultural. Tampoco «la nuestra». La negociación no implica dejar de ser, implica cambios específicos en hechos culturales concretos o en su relación. La negociación de compatibilidad del catolicismo, por ejemplo, no supone en absoluto su abandono sino la modificación de su versión integrista de intransigencia, exclusión e imposición inquisitorial. Fue esa la negociación incipiente y en buena parte abortada del ecumenismo católico a lo Juan XXIII, que sí se orientaba hacia hacerse compatible, vista desde el exterior del propio catolicismo.

Esa *identidad étnica*, identidad como pueblo, permite la

19. Todorov (1989: 70-71), *op. cit.*

variación de la cultura en su seno (lo que es evidente en cualquier pueblo) y culturalmente adopta y selecciona rasgos que sean capaces de simbolizar la diferencia con el o los opuestos. La selección de los símbolos identitarios es siempre diferencialista respecto a los opuestos ante quienes esa identidad se construye históricamente. Por lo tanto lo que la *militancia étnica* defiende son los intereses de un pueblo (o de los intereses particulares de quien habla en su nombre, que no necesariamente es lo mismo) a través del vehículo simbólico de los marcadores étnicos, en el lenguaje de la etnicidad, y es la protección y el aprecio de esos símbolos étnicos, seleccionados del conjunto del contenido cultural, lo que se entiende que es la protección y el aprecio de la propia identidad, aunque la referencia cultural respecto al conjunto del *contenido cultural* sea incluso mínima en muchos casos. El romaní, la lengua más extensa de los gitanos europeos, suele identificarse como símbolo de gitaneidad por los propios gitanos. Lo que el romaní signifique para cada grupo, varía, lo que cada grupo piense que son las características comunes de los gitanos, varía (y suele ajustarse poco a la realidad de lo que piensan y hacen todos ellos, suele ser sub-etnocéntrico), el uso estrictamente cultural, no sólo cultural-identitario, que hagan de su lengua va de la comunicación cotidiana al más perfecto desconocimiento. En este caso el símbolo étnico puede seguir incluso sin su total existencia.

Critica Todorov la afirmación de una progresión necesaria desde la comunicación intercultural a la homogeneización y de ésta a la desaparición cultural e identitaria. Hay demasiados datos empíricos en contra. Aceptando sin dudarlo que hay mayor homogeneidad en la sociedad industrial que se expande, que el ideal democrático y la ciencia se están llevando a los confines



del mundo, Todorov cuestiona seriamente que se produzca indiferenciación y señala el papel relevante que la diferenciación juega hoy, precisamente. Suponer que esas expansiones implican indiferenciación equivale a suponer que la única causa de la diferencia radica en la incomunicación y el mutuo desconocimiento y expone cómo «las diferencias [en este proceso] se desplazan y se transforman pero jamás desaparecen»; de la forma más chocante, el desarraigo y la desestructuración parecen mayores cuando se pasa del campo a la gran ciudad en el interior de una misma sociedad moderna de la que se da, por ejemplo, entre exiliados políticos que conviven entre sí y con gentes de otras culturas en la sociedad de acogida<sup>20</sup>. Por mi parte, esto es lo que tengo en contra de aquellas propuestas antirracistas actuales que se reducen al diálogo entre culturas. Parecen suponer que si se dialoga y se llega a la mutua comprensión y al mismo conocimiento, la convivencia (y en algunas propuestas más ingenuas incluso la equidad) está garantizada. Muy al contrario, cualquier propuesta de convivencia y de un estatuto cívico universal igualitario en derechos comunes, pasa por la comunicación y el conocimiento; pero en la medida en que tal convivencia y tal estatuto dependen de la superación de intereses dispares, desigualdades y diferencias con contenido y con relaciones asimétricas, *el diálogo es tan necesario como insuficiente*. Se precisa una *negociación* y para ella, tanto como para que antes pueda darse el diálogo, una paridad. El problema entonces es que la inclusión de una paridad en semejante contexto relacional, no hay dónde asentarla si no es en una filantropía que, por serlo, no justifica racionalmente la renuncia a la ventaja que otorga el poder. Hablaré de esto más adelante.

Y en todo caso, respecto a inconmensurabilidad e incompatibilidad de las culturas respecto a su irreductibilidad, la esperanza es encontrar ese lugar ni dogmático ni escéptico, un relativismo relativista, una esperanza fundada: parece bastante más difícil que un francés que sea miembro de SOS Racismo se entienda, comunique y negocie con Le Penn que con un argelino que participa en una manifestación de SOS Racismo. E incluso si no participa. Y por esta razón, el problema de la *capacidad en principio* de la comprensión entre las gentes parece sucumbir como problema del lado más inesperado y salvarse como esperanza de la manera más cotidiana.

20. Todorov (1989: 93), *op. cit.*

La *integración o inserción social* hace pues referencia a la inclusión de quienes se expulsa o margina de *lo político*, es decir, de los derechos cívicos, de manera que puedan dar respuestas a sus necesidades y acceso a sus derechos tal como se conciben y adjudican en nuestra sociedad. Que desde ahí puede intentar cambiar esas concepciones y esas estructuras es, asimismo, consecuencia de su integración, es desde ahí desde donde puede conocer y elegir a sus compañeros de viaje de entre los miembros de su grupo étnico, del nuestro y/o de otros. Frente a esto, *asimilación* implica la sustitución de la identidad étnica y la total aculturación, la aceptación de la cosmovisión y de los cauces para su plasmación social que se ofrecen en la sociedad receptora. Sin embargo, y es algo que no conviene olvidar, existe siempre aculturación de uno u otro tipo, en mayor o menor grado, y la aculturación suele ser selectiva, referenciada por la cultura inicial y orientada por la dinámica de la integración económica y política. De esta forma, sobre todo, nada se opone a que un inmigrante africano o un gitano ahora marginado puedan obtener un DNI, tener un empleo, una cartilla del Seguro, una vivienda normalizada, una escuela para sus hijos y coger un carrito en los grandes almacenes con sus esposas, el africano, o con su última esposa, el gitano, mientras que uno es fiel al Islám y el otro bautiza a sus hijos pero no se casa siempre por la Iglesia, uno prefiere cocinar sémola y el otro odia los purés, uno es machista y el otro también y también lo son los receptores. Y nadie nos quita que tengamos que pelearnos con los tres de vez en cuando. Pero mientras tanto, la escuela y la Iglesia y el Ayuntamiento incorporarían el respeto por el Islam y lo conocerían, de paso, y las guarderías a las que van niños gitanos no impondrían los purés indiscriminadamente, y el Estado podría reconocer las bodas gitanas activando los trámites civiles y, posiblemente, también la poligamia para comunidades étnicas polígamas.

La convivencia es posible. La identidad étnica y la nacional, estatal o no, puede florecer con independencia de transformaciones, renuncias y aceptaciones en la dialéctica de una relación abierta a las culturas, directamente negociadora. No es una utopía mayor que cualquier otra respetable orientación utópica (el cristianismo, por ejemplo, o el paraíso marxista). Es lo que Don Juan, el indio sabio de Castaneda, llama un «camino con corazón», de destino incierto pero que merece la pena simplemente recorrerlo.

## 6. La igualdad abstracta y los contornos de la igualdad

Como era de esperar, llegamos a uno de los puntos más oscuros de nuestro particular intento desesperado de clarificación: igualdad y diferencia. En los trabajos más recientes sobre racismo y antirracismo se plantea el problema de su implicación antinómica. No podemos pedir al mismo tiempo que la gente seamos iguales y seamos diferentes<sup>21</sup>. Y supone, qué duda cabe, el mayor motivo de depresión que nos podía caer. Sin embargo, tengo que confesar que (quizá por la pura resistencia a deprimirme) no acabo de ver clara esa antinomia.

Diferencia versus igualdad, en abstracto ¿no son antinómicas en la medida en que se supone que ambas lo son en lo mismo, en relación a lo mismo? Diferencia e igualdad *en qué*. Una y otra denotan una comparación. Y toda comparación supone la existencia de algo en común que permite aislar las diferencias, un criterio de examen de similitud. Y no me parece que diferencia cultural o étnica e igualdad de derechos específicos apunten al mismo criterio. En este sentido, «igual» no se opone a «diferente» sino a «jerarquizado»; «diferencia» no se opone a «igualdad» sino a «idéntico», a «similitud». No estamos utilizando los mismos criterios cuando afirmamos la igualdad de todos los seres humanos y cuando afirmamos la existencia de diferencias entre ellos. Es el propio criterio de comparación el que varía en uno y otro caso. El postulado de igualdad hace referencia a derechos de los seres humanos. Podría decir a «dignidad de los seres humanos», pero es excesivamente abstracto, inconcreto, excesivamente manipulado, connotado, sometido a la corrupción constante de su afirmación en el vacío de compromiso. Prefiero hablar de igualdad de derechos (y reclamar la negociación de sus enunciados). Por lo tanto son esos derechos especificados que establecen un nivel vinculante y solidario entre todos los seres humanos, los que pueden ser exigidos por igual por cualquiera de ellos, por encima y a través de sus diferencias mutuas. Hoy, son los que se especifican en la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Son los que tenemos y, al menos, los tenemos. Son etnocéntricos en muchos aspectos y están siendo constantemente subvertidos, manipulados y desvirtuados. Pero al menos están ahí. Quizá algún día haya una declaración universal de los derechos

21. Ver por ejemplo los trabajos ya citados de P. A. Tafuieff (1987), G. Gosselin (1992) y el de Gil Delannoï (1993), "La teoría de la nación y sus ambivalencias", *Teorías del Nacionalismo*, Barcelona: París

estipulados por el conjunto de los seres humanos. Los que tenemos hoy eran una impensable utopía en el siglo XVI. «Igual», no es por tanto una abstracción en este contexto. Es el resultado de comparar el derecho que los seres humanos tienen a los derechos estipulados como universales.

Por otra parte, el postulado de la diferencia se refiere a los atributos empíricos de los seres humanos o, con frecuencia, a las adjudicaciones prejuiciosas de atributos a «otros» seres humanos. Es decir, *la igualdad es una convención, es un pacto de derechos universales fundamentado no en una teoría contrastable (no es un enunciado científico), sino en una creencia, en una fortísima convicción*. Lo es en la misma medida en que también es una creencia la necesidad de jerarquización. Brevemente, si las diferencias fueran irreconciliables con la igualdad, gordos y flacos, calvos y peludos, afectuosos y ariscos, católicos y anglicanos, tendrían que ser lógicamente desiguales ante la ley y en el sueldo. Pero así como la similitud no supone necesariamente igualdad (miremos por la ventana a la calle), así las diferencias no son todas generadoras de desigualdades. Pueden serlo (diferencias de propiedad, de equipo bélico, etc.) pero pueden también ser perfectamente neutras o incluso neutralizables. Examinemos de nuevo nuestro propio entorno, para que no nos queden tantas dudas de interpretación etnocéntrica: hay diferencias notables de lengua entre los poderosos (inglés, alemán, francés) que en el contexto mundial se jerarquizan (el inglés antes) pero que no siempre esa jerarquización es automática y puede neutralizarse por otras vías (el uso del alemán en Europa es relativamente reducido en relación al francés y al poder de Alemania). Otras, millones de otras, son perfectamente indiferentes. Lo más curioso es que nos estemos planteando si es posible la igualdad de derechos si hay diferencias de, por ejemplo, color de piel o forma de matrimonio, en un contexto en el que los miembros de partidos políticos contrincantes o incluso de equipos de fútbol contrarios pueden llegar a odiarse a muerte sin que a nadie se le pase por la cabeza (digo yo) reducir a ese «otro» a la esclavitud o echarle al mar en La Línea o Finisterre.

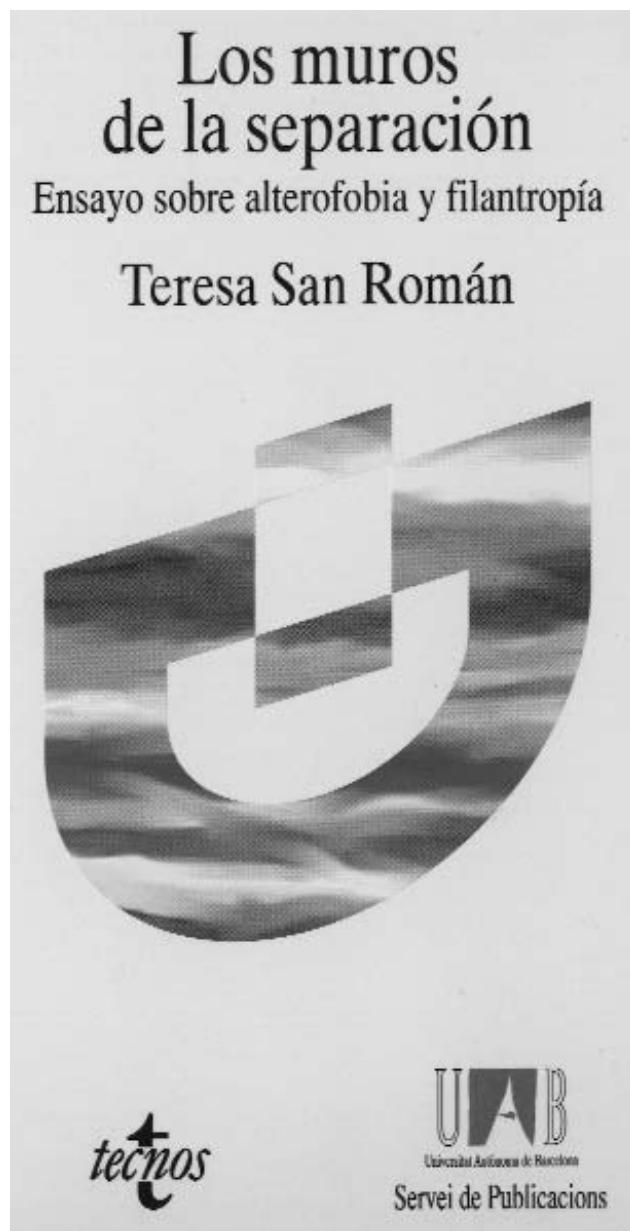
Nuestro sentido de equidad mínima (raqítica) panhumana es infinitamente más tolerante con otras «irreductibles diferencias» que con las étnicas.

Quizá el objetivo común, objeto de diálogo para cualquier declaración negociada de los derechos de los



seres humanos, puede encontrar un referente básico en aquella *pietad* roussoniana que rescata J. Aranzadi<sup>22</sup>, para hacer de ella un substrato orientativo de las acciones y actitudes de *unos* para con *otros*. La apuesta está, por tanto, en una *filantropía*. Pero no hay razón alguna para ser filántropo ni alteróforo. Los especímenes empíricos de los "nuestros" y de los "suyos", si nos abandonamos a las valoraciones racionales, siempre etnocéntricas, ni nos mueven al amor ni irremisiblemente al odio.

Pero detengámonos un momento en pensar de qué igualdad hablamos cuando defendemos la igualdad. En principio, parece que nos referimos a un postulado universalista y *abstracto* de equidad panhumana que fundamentaría diversas ideologías igualitaristas de



nuestra cultura actual. Pero esa abstracción debilita sus versiones prácticas, en las que, al chocar con los hechos, los intereses, las facciones, las diferencias (especialmente de poder), permite diversas interpretaciones en el tiempo, el espacio y los distintos segmentos sociales que dicen compartir el igualitarismo. En él cabe todo o nada y caben por tanto todo tipo de interpretaciones restrictivas guiadas por relaciones generadoras de desigualdad. Cabe en ella un contenido ingravido como «todos los hombres son iguales en dignidad», que es una manera elegante de no decir nada. Pero caben también múltiples fórmulas restrictivas. Dice A. Sayad que «la posibilidad de delimitar el territorio político permite conciliar el derecho (esto es, la "pasión democrática" de la igualdad) y el hecho, es decir, la discriminación, la segregación, que se encuentran de esta manera regulados, legitimados...lo que permite al orden democrático del Estado-Nación el pensarse a sí mismo como "transparente", o sea, arbitrariamente unificado, homogéneo, a través de o gracias a la identificación que así se otorga»<sup>23</sup>. Y me recuerda al PRD que circulaba por Andalucía en los años 70 (Partido Racial Democrático) y que propugnaba la expulsión de todos los no-blancos y no-nacionales más gitanos y judíos (nacionales no-negros) en orden a conseguir el ideal universalista de la igualdad entre los que quedarán. La igualdad democrática parece por tanto circunscribirse afanosamente por unos criterios de inclusión y exclusión de su cuerpo político y sus derechos cívicos y por unos criterios de desigualdad interna a él, asimetría entre los supuestamente iguales en su inclusión política.

El pensar en igualdad, a secas, comprometería a vivir sin fronteras, es decir, perjudicaría a nuestros propios intereses igual que los perjudicaría un reparto igualitario de la riqueza en el mundo. Nuestro injustificado privilegio (el de la inmensa mayoría de «nosotros», si se ve a escala mundial), sólo se pone de manifiesto realmente ante la imagen de la igualdad proyectada sobre nosotros mismos. Es el pánico que puede llegar a producirnos esa imagen, el más dramático esperpento de nuestra calidad de igualitarios restrictivos, de igualitarios en el interior de nuestra frontera.

Así pues profesamos una fe de *igualdad restrictiva*: sólo somos iguales en oportunidades, pero no en resultados, lo que subvierte la equidad de la oportunidad, y encima

22. Aranzadi, J. (1991)

23. A. Sayad (1983: 303), op. cit.

sólo somos iguales los que somos «nosotros» y no los «otros» y los que, todavía más, somos nosotros de entre «nosotros». Es decir, no sólo la igualdad canija nos afecta únicamente si somos ciudadanos, sino si somos de la nación, si blancos, si payos o si gitanos, si obreros o si empresarios, si de la misma secta, partido, facción, división y pandilla. Es la restricción por exclusión, la negación esencialista de la igualdad universal por medio del subterfugio de restringir el universo a nuestro entorno más conveniente.

Y por último, el postulado universal de igualdad del que hablamos, cuando desciende de la entelequia, es un *principio de igualdad condicional* además de ser restringida. Porque de inmediato lo que nos preguntamos no es tanto cómo ensanchar la igualdad sino qué requisitos vamos a pedir para el acceso restrictivo a la igualdad. Así, los derechos se vinculan al cumplimiento del pacto social, en el que, por ejemplo, se piensa que es el gitano el que tiene que empezar él primero a cumplir, o se condiciona a la catadura moral del candidato a igual, con lo que podemos dejar fuera a los racistas, a los de derechas, a los vagabundos que no hacen nada de provecho en la vida, a los presos, que por algo lo están, a los infieles, por coherencia terminológica. Y así, poco a poco, nuestro postulado universal de igualdad, ese que tanto miedo tenemos de imponer por si molestamos a la sensibilidad cultural ajena, es en realidad un pequeño patio de vecindad, en unos casos, un club de yuppies, en otros, un café de diletantes, en otros más. El problema de su innegable etnocentrismo lo será el día que nos tomemos la igualdad universal en serio.

## 7. Negociación y filantropía irracional

Hay por tanto una racionalidad del diálogo y una ética del diálogo que tienen que regir para que se produzca comprensión y comunicación. Ante el fundamentalismo cultural, lo que importa es que no es cierto que haya incomunicabilidad, imposibilidad de comprensión. El diálogo y la traducción son cosas posibles y que ocurren. Pero tanto, si no más, es la difusión intercultural. La negociación es posible porque la comunicación es posible y porque existen fines comunes por encima de las diferencias de cada interlocutor. No es ese, por tanto, el problema, sino el de la imposición, el del

monólogo al que un «otro» desconocido sólo asiste como audiencia que después deberá repetir. Problema de monólogo interminable y de sordera

*Pero no hay razón alguna para ser filántropo ni alterófono. Los especímenes empíricos de los «nuestros» y de los «otros», si nos abandonamos a las valoraciones racionales, siempre etnocéntricas, ni nos mueven al amor, no por cierto, ni diría tampoco que nos empujen irremisiblemente al odio*

La filantropía es un compromiso ético asumido empáticamente y totalmente carente de racionalidad científica. ¿Por qué, filántropos? No hay ninguna razón para tolerar ni para llegar a acuerdos a los que no necesitamos nosotros mismos llegar que no sea un imperativo religioso, una Revelación, laica o religiosa, que dote de fe y convicción. De no ser así la filantropía carece de base, esto es, somos filántropos porque queremos serlo, por una convicción o una fe sin revelación como todas las que nos someten a principios asumidos conscientemente y ante las que la ciencia es absolutamente muda, porque nada puede decir. Max Horkheimer concede un lugar al optimismo que se podría entender como fundamento filantrópico<sup>24</sup>: «Consiste en eso que debemos, a pesar de todo, intentar hacer...». No hay razón, no hay por qué. Somos antirracistas porque somos filántropos. Podríamos haber sido otra cosa y ellos podrían ser nosotros. Pero queremos serlo.

La filantropía precisa un fin que sustituya los fines del etnocentrismo, y creo que Aranzadi, con quien no comparto algunas otras cosas, tiene razón en señalar *la piedad, el dolor por el dolor ajeno*, como elemento orientador de la filantropía. Por lo que yo sé, parece que, quizá salvo excepciones, los seres humanos preferiríamos sufrir lo menos posible. La piedad sería entonces esa identificación con un «otro» sufriente que hace del sufrimiento un interés intersubjetivo. Y puede ser, y en muchos aspectos llega a ser, el movilizador político de la filantropía. Si no hay piedad, no hay base para orientar la crítica ni la acción filantrópica. A la crítica por sí sola no se le puede encomendar el cometido de enfrentarse a la barbarie, que la limitaría, ni a la piedad se llega por la crítica, que es impotente para ello. La crítica y la piedad son similitudes coactuantes en el espíritu de mucha gente,

24. M. Horkheimer (1978), "La Théorie critique hier et aujourd'hui", en L. Ferry (1978), *Théorie Critique*, París: Payot: 369. Citado por Taguieff (1987: 422), *op. cit.*

transculturalmente hablando, que implementan una filantropía. Yo estoy de acuerdo en la necesidad de análisis del antirracismo. Es necesario porque nos ayuda a clarificar nuestra posición y descubre los motivos de nuestra angustia y confusión y quizá también es bueno porque deja al descubierto a los vividores de la ideología. Pero el discurso racista y el fundamentalista cultural y el antirracista, parece que tienen como propósito legitimar, y sin embargo constantemente dejamos de lado aquello que legitiman y quizá en ello exista algún indicio del sufrimiento, alguna insinuación del imperativo ético. Anoche escuché por la radio las voces de «os meninos da rua». No están incluidos en estos libros, quizá se nombran de paso, puede que los tenga presentes Gosselin. Por lo demás son un término de la antinomia. Cualquier aproximación antirracista debería recoger celosamente la crítica de Taguieff, y añadir a ella a «os meninos da rua».

## 8. Raciación, alterofobia y filantropía

La consideración del proceso de «raciación», del fraccionamiento de la Humanidad en grupos que produce, se contemplaría como *un mismo fenómeno* que implicaría «raciaciones» negativas de grupos estigmatizados y «raciaciones» positivas de grupos admirados y elogiados y situaciones intermedias, supongo. Podríamos así ver unas en relación a las otras, ver el por qué de las distintas atribuciones a partir de las propias relaciones entre ellas y frente a ellas.

El estudio de la alterofobia yo creo que pasa por tener en la cabeza un cuadro preciso de relaciones y de correspondencias. Y pasa por considerar la etnicidad (identidad, cultura, relaciones, marcadores físicos o no) como criterio de representación de relaciones diferenciadas y como instrumento de futuras diferenciaciones en las relaciones, en sociedad. Estoy convencida que obtendríamos así mayor comprensión del fenómeno y de las situaciones y mejores y más potentes explicaciones.

Quizá precisamente por este aislamiento del grupo victimizado respecto a otros que mantienen relaciones similares, diferentes u opuestas, quizá también por esto, el antirracismo ha olvidado a algunas minorías racializadas peyorativamente, objetos del racismo

olvidados, acosados aún más porque al racismo ideológico y activo se suma la historia de raciación y la indiferencia antirracista en un descomunal racismo práctico. El caso de los gitanos es aleccionador también aquí.

En esta misma perspectiva podrían recogerse cosas que ya se saben, como que no necesariamente se discrimina al de otro color de piel y al de diferencias observables patentes. No se discrimina necesariamente al diferente sino al que por alguna razón se categoriza como diferente a partir del uso de algún marcador, de manera que en un momento histórico como el actual las diferencias con Japón pueden juzgarse menores, asumibles, frente a las diferencias con Creta. Eso implica a su vez un tema poco tratado y necesario de consideración: el *valor* de la diferencia, no sólo el estigma. E implica también que, por esa valoración, unas diferencias puedan ser inasumibles, como las de los judíos para los nazis, mientras que la localización efectiva del judío era un asunto laborioso porque la diferencia no era precisamente perceptible de forma evidente.

Por fin, qué decir tiene que la situación mayoría/minoría no es estática ni tampoco carece de relatividad. Una mayoría puede serlo en un área geográfica o en una situación determinada (judíos en Israel) y no serlo en otra (en Francia). En una calle los gitanos pueden ser minoría, mayoría en el barrio y minoría de nuevo a niveles superiores. Y tanto su posición relativa en cada nivel como la relación jerárquica entre los tres niveles afecta a la situación concreta de racismo en cada uno de ellos, pudiendo producirse variaciones ideológicas y de actitud, pero sobre todo de comportamiento. La consideración complejo relacional/complejo ideológico y la de una raciación o clasificación en términos globales y al tiempo múltiples (no sólo por el criterio del estigma) creo que podría ser útil en todo esto

Hace muchos años que comparto la necesidad de acercarse al «otro» intentando captarlo multidimensionalmente, desde sus condiciones concretas hasta la relación de esas condiciones con el contexto global en el que se inscriben. Lo he intentado en mi propio trabajo con los gitanos y lo intentamos los que actualmente trabajamos en un equipo de mi Universidad en la situación de grupos culturales minoritarios tanto aquí como en el lugar de origen intentando abarcar y relacionar aspectos diferentes del proceso<sup>25</sup>. Por esta razón estaba ya muy sensibilizada a

25. Grup de Recerca en Antropologia Fonamental i Orientada, Universitat Autònoma de Barcelona, SGR Generalitat de Catalunya.

este tipo de perspectiva cuando leí a A. Sayad en *L'ordre de l'immigration*. Lo que yo llamaría multidimensionalidad se refiere principalmente a dos aspectos. Por un lado Sayad nos recuerda que una parte del estatuto de inmigrante, político y jurídico, es la condición que impone en él el ser captado a través de los problemas a los que se le asocia, los que su presencia supone realmente a sus receptores y los que se le atribuyen. Se trata de un filtro por el cual se percibe la inmigración y al inmigrante, por lo que tal filtro, precisamente, tendría que ser objeto de estudio. Por otra parte me interesaría añadir a esto que el inmigrante, a su vez, tiene problemas políticos y jurídicos, que Sayad señala, pero también sociales y culturales, que asimismo se derivan de su condición de inmigrante de un tipo particular (trabajador del Tercer Mundo, especialmente) y del filtro que se le aplica por parte de la sociedad: problematización social de su presencia y ración.

Por otro lado, Sayad apunta que el inmigrante lo es desde el momento en que «llega» al país receptor. La sociedad de acogida lo percibe así, sin referencia ni interés alguno por su vida anterior, por su historia ni biografía, de forma que «...el inmigrante "nace" ese día para la sociedad»<sup>26</sup>. Es otro tipo de etnocentrismo que se aprecia no sólo en los trabajos políticos y jurídicos sino en los estudios de las ciencias sociales, incluso de la Antropología, aunque hay que decir que en menor medida. Es el etnocentrismo de sólo conocer a quien, lo que, la parte de quien, nos interesa. «Es la necesidad de saber, lo que crea el saber», dice Sayad, acogiendo y despreciando aspectos distintos de la realidad en función de los intereses de quien describe, explica, considera o actúa respecto a los inmigrantes. Y así, al país receptor le interesa la inmigración y al país de origen la emigración. Pero sin olvidar que en los países de origen los factores de emigración tienen mucho que ver con la acción internacional de los países de acogida. Es este aspecto «práctico e interesado del saber» el que conduce a contemplar al inmigrante tal como se construye, reducido a su condición de inmigrante (o al gitano como gitano), no como personas con derechos sino como portadores de problemas sociales. corregirse también en el trabajo de los intelectuales<sup>27</sup>. Hay por tanto que considerar, en primer lugar, la «doble

dimensión del hecho colectivo y del itinerario transformaciones posteriores. Así el aspecto de emigrante es más permanente aún que el de inmigrante. El emigrante sólo muy rara vez desaparece, porque aún siendo inmigrante y aún dejando de serlo jurídicamente, el emigrante permanece. Continúa no sólo porque muchos países de origen no aceptan la doble nacionalidad y por tanto lo siguen contando como miembro de su polis (incluso siguen contando a sus hijos, nacidos ya fuera, en el caso de algunos países). Continúa también porque su condición «exterior» a la nueva polis le marca socioculturalmente de manera mucho más duradera que su condición jurídica de extranjero, prolongándose cuando este estatuto se ha conseguido cambiar ya por el de nacional.

Esto tiene que ver parcialmente con mi empeño en no separar el análisis del «discurso notable» de análisis de los comportamientos, tanto notables como cotidianos, y del discurso popular. Si los *skin heads* apalean en Londres a vendedores de periódicos y a personas de origen pakistání, si la extrema derecha francesa levanta tumbas de un cementerio judío, si el neonazismo alemán mata familias turcas y si en España se queman chabolas gitanas con sus ocupantes dentro, hay que preguntarse, desde luego, qué tiene todo esto en común. Sin eso común no se puede hacer ningún análisis del discurso bien tramado y sin las diferencias entre cada uno de esos casos, unidas a eso en común, no se puede intentar establecer factores y funciones del racismo.

El antirracismo actual en su vertiente hegemónica situada en la lucha política y en el discurso académico, creo que se está circunscribiendo en exceso al asunto de la *ciudadanía*. Es cierto que la negativa de los racistas a «contaminar la pureza de la nación» tiene como objetivo inmediato expulsar y, antes aún, negar la ciudadanía a los inmigrantes. Pero cuando digo que se está circunscribiendo a ella en exceso, no quiero decir que carezca de importancia (por el contrario, es crucial), sino que me refiero a la forma contraída en la que se está tratando, es decir, reducida a sus aspectos burocráticos y reguladores.

Esto apoyaría la comprensión de por qué los gitanos, siendo ciudadanos, son objeto de discriminación, prejuicio y «extrañamiento», sin extranjería alguna. La nacionalidad, la ciudadanía, es un paso con resultados jurídicos concretos, pero no creo en absoluto que sea la condición de disolución del prejuicio racista ni del

26. Cf. A. Dayad (1991: 15), op. cit.

27. Cf. A. Sayad (1991: 15), op. cit.

comportamiento de exclusión y discriminación. Lo que tienen en común gitanos e inmigrantes del Tercer Mundo en España no es pertenecer a diferentes naciones sino *no pertenecer a ninguna*, social y políticamente hablando. El prejuicio no lo crea la falta de ciudadanía, es independiente de ella y puede actuar contra nacionales y extranjeros. El prejuicio pasa por encima de la otorgación o del automatismo de la ciudadanía, se instala precisamente en su función de evitar que se produzca como hecho social, esté o no presente por derecho.

Como tema vinculado al de los marcadores, deberíamos resucitar también otro viejo objetivo de la investigación sobre la heterofobia, aunque en un contexto teórico e ideológico diferente al que proponían Glazer y Monahan<sup>28</sup>: se trata del uso de la propia rraciación como *recurso social y político* de la minoría, actualizado por la proliferación de movimientos étnicos y de asociaciones, tanto nacional-estatalistas como de minorías nacionales como de inmigrantes; es un fenómeno cada vez más extendido del que hay que ir dando interpretaciones y explicaciones y del que también habrá que plantearse un análisis de los discursos que me parece cada vez más urgente y que, estoy segura, va a proporcionar resultados bastante inesperados.

No he intentado ni remotamente hacer una relación de objetivos de investigación necesarios en el estudio del fenómeno de la alterofobia y sus formas y de las «raciaciones» en general. He señalado tan sólo algunos de los que me interesan, como forma de expresar la necesidad de apertura del dominio teórico a muchos otros aspectos que hoy se han olvidado o no se consideran o reciben una atención muy minoritaria o se «prohiben» como objetos de investigación. Son, en realidad, ejemplos que evidencian la reducción que no deberíamos de seguir aceptando y practicando.

Esta alteralización de los seres humanos en órdenes valorados etnocéntricamente y referenciados a las relaciones efectivas respecto al orden en el que el sujeto se inscribe, supone síntesis ideológicas esencialistas o al menos de exclusividad de los órdenes de uno u otro tipo, y se implementan desde unos postulados INTEGRISTAS en el caso de la ALTEROFOBIA. Esta alterofobia no necesariamente

implica fobia a los otros, aunque puede serlo, sino *fobia a la mezcla* de otros órdenes con el propio. Pero la alteralización puede implicar igualmente una ideología ALTEROFÍLICA en la que el postulado central es el aprecio por la otredad y el de la posibilidad de mezcla y negociación de lo propio con lo ajeno.

En estos últimos años de debate sobre el racismo, mientras estuve preparando mis clases en la Universidad, realizando pequeñas prospecciones de campo o estudiando, no fui del todo consciente (o quizá lo había llegado a olvidar) de que el mayor nivel de exigencia se presenta cuando sientes que te encuentras ante la responsabilidad de tener que añadir, necesariamente, a lo que sabes, por qué es por lo que apuestas. Pude moverme con relativa soltura en una posible antinomia de proclamar la igualdad y fascinarme por la diferencia mientras no tuve la plena consciencia de todas las contradicciones y mientras el hacer no suponía la responsabilidad de realizar sino sólo de debatir.

Después, creo haber llegado a semi-saber dos cosas. La primera se trata, en resumen, de una filantropía sin razón y una piedad que orienta la dirección de una filantropía del porque sí. En último término, ni racistas ni antirracistas tendríamos argumentos científicos para serlo, si la comunicación se hace evidente pero se valora insuficiente, si la similitud se hace evidente pero se valora insuficiente, si las diferencias se hacen evidentes y se valoran suficientes, si la igualdad se evidencia como no-universal pero se valora como bien para la Humanidad o como mal para la nación. Si no tuviéramos ya ningún argumento en qué basarnos, estaría dispuesta a afirmar que somos antirracistas sin lógica y sin apoyo empírico, que lo somos porque participamos del dolor ajeno por encima del progreso de la nación. Sin lógica y sin apoyo empírico, como tampoco los racistas tienen.

28. N. Glazer y D.P. Monahan (1975), *op. cit.*

# Artículo

Postdata a la reedición de  
la Diferencia Inquietante

# Postdata a la reedición de la Diferencia Inquietante

Aunque en ningún momento he intentado actualizar este libro para una nueva edición, me ha parecido necesario decir algunas, pocas cosas que puedan situarlo en su tiempo: terminé de escribirlo en 1994 y han pasado doce años en el momento en que escribo estas últimas líneas.

Quería decir que es necesario que el lector entienda que mucho de lo que en él se dice ha sufrido modificaciones o, incluso, en algún caso, ha caído en el olvido, para unos gitanos más que para otros, para los más jóvenes más que para los que tienen más edad, pero que, sobre todo, se ha adaptado a las condiciones históricas, tan distintas y diversas, de este momento. Lo ha hecho en forma variable y en distintos grados. Pero sigo pensando que, en unos y en otros, las estrategias culturales básicas permanecen activas, una vez más en la historia, bajo formas nuevas.

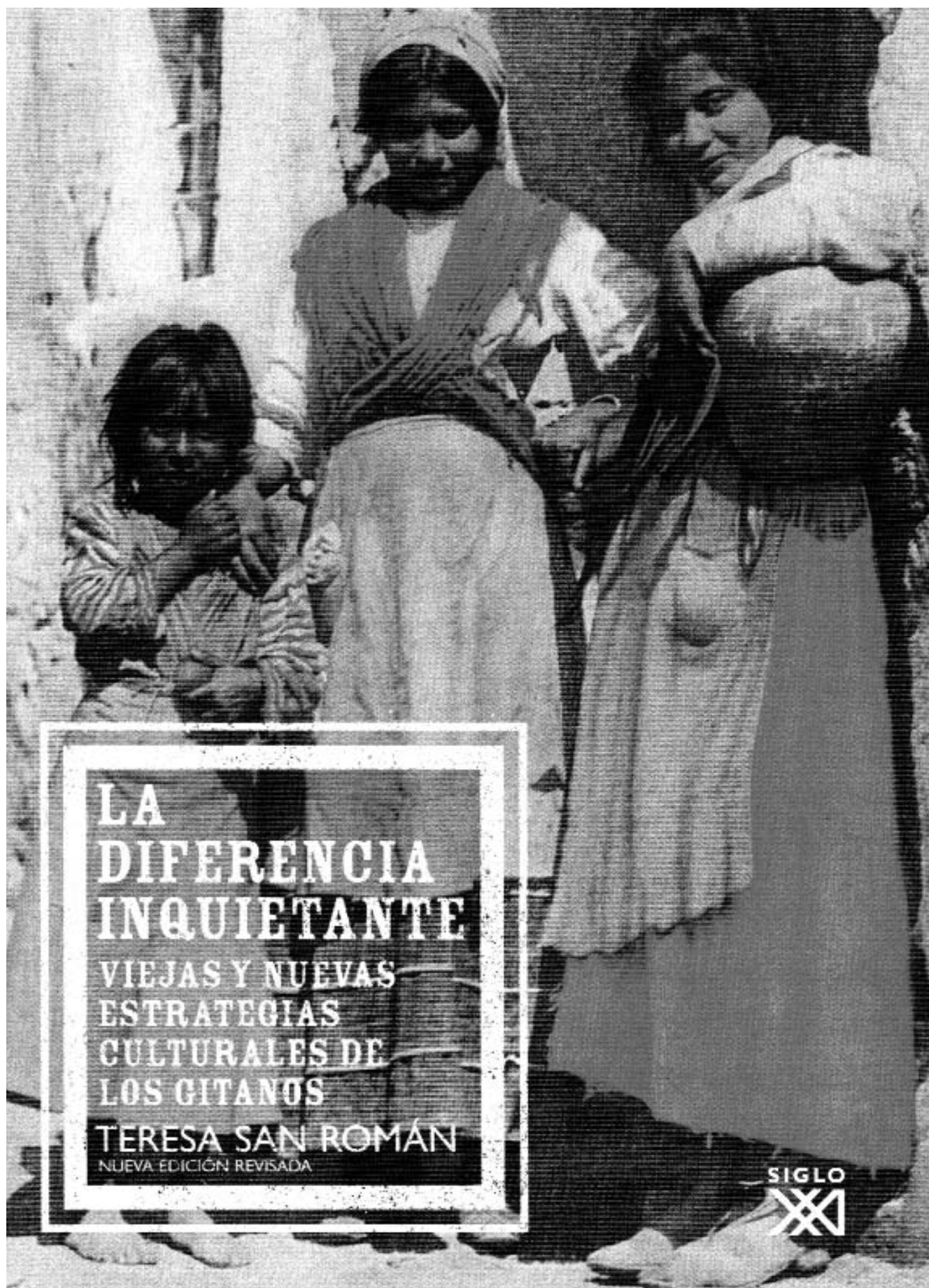
Desde que concluí este libro he trabajado en muchas otras cosas, pero nunca me he apartado de los gitanos a pesar de todo. Su presencia en mi vida y en mi trabajo, que han seguido activos durante todo este tiempo, combina estancias breves de trabajo de campo, visitas a amigos gitanos en momentos de felicidad o de desconsuelo o sólo por el simple interés que produce la amistad que dura y que se quiere permanente. He mantenido el contacto profesional con aquellos gitanos que en algún momento pensaron que podía aportarles algo, con asociaciones y líderes que han mostrado tener esa misma deferencia conmigo, con jóvenes antropólogos y otros científicos sociales y con profesionales de la enseñanza, el trabajo social o la salud que siguen atareados en estas cuestiones porque, todos ellos, gitanos o payos, desean ser útiles en el proceso de desarrollo libre de este pueblo, tantas veces éste olvidado, tantas veces aquéllos ignorados. Es desde estas bases desde las que añado estas líneas.

Hay cosas, por ejemplo, como la extensión del parentesco, que han cambiado en buena medida. La contracción del parentesco y de la familia es evidente,

aunque menos pronunciada de lo que he oído y leído muchas veces. Así como en los años 60 y 70 la referencia más común y más sintética eran las palabras de un tío que exponía la fuerza de sus relaciones con algún otro con la expresión "el padre de su padre y el de mi padre, primos hermanos", ahora es mucho más fácil que se haya sustituido por "su padre y mi padre, primos hermanos". La escasa funcionalidad de las razas en las situaciones de integración social, como ya se empezaba a ver y ya he comentado, hace que actúen casi solamente entre grupos marginados. Sin embargo, la funcionalidad y el propio significado de los patrigrupos varía enormemente de unos gitanos a otros, de un nivel social a otro. Y, a pesar de todo, las ideas sobre la preeminencia del vínculo entre padre e hijo, la idea de paternidad biológica y todo lo que conlleva en la exigencia de fidelidad mientras la unión dure y de castidad en las mocitas, sigue enraizada en los valores y en la red de significados de la construcción del mundo gitano, sea el que sea. Otra cosa es la práctica de esa exigencia, aunque es siempre mayor de lo que cabría esperar en las variaciones del nivel social.

De la misma manera ha cambiado el papel de la mujer en la vida social de los gitanos de todos los niveles. El movimiento asociativo gitano es y ha sido muy importante en el proceso que han vivido estos años, dando voz social e incluso voz política a los últimos ciudadanos españoles a quienes se reconoce (se empieza a reconocer) una historia y una cultura propias y específicas. El movimiento socio-religioso Pentecostal ha colaborado en muchos aspectos, potenciando una imagen favorable de los gitanos y luchando contra costumbres arraigadas que perjudicaban su convivencia en el seno de la sociedad<sup>1</sup>. Pero sin la menor duda han sido las mujeres gitanas, de una en una, en grupos o a través de sus propias organizaciones, las que han dado un empuje más firme para lograr una integración social

<sup>1</sup> Ver los espléndidos trabajos de Manuela Canton (y otros), (2004) *Gitanos Pentecostales. Una mirada antropológica a la Iglesia de Filadelfia en Andalucía*, Signatura Demos, Sevilla. Ver igualmente Carmen Méndez, (2005) *Por el camino de la participación*, Tesis Doctoral. Universidad Autónoma de Barcelona.



**LA  
DIFERENCIA  
INQUIETANTE**

**VIEJAS Y NUEVAS  
ESTRATEGIAS  
CULTURALES DE  
LOS GITANOS**

**TERESA SAN ROMÁN**

NUEVA EDICIÓN REVISADA

**SIGLO  
XXI**



y gitana simultáneamente, las que actualmente crean una dinámica de cambio desde dentro, desde lo que son y quieren ser, más transparente, más eficaz y más convincente<sup>2</sup>.

Como en estos casos, que he puesto sólo como ejemplos, otras características compartidas y las propias estrategias se adaptan a las nuevas condiciones. Pero esas condiciones no han sido las mismas para todos, como cabía esperar de la integración a una sociedad profundamente estratificada y desigual.

La consolidación de España en el panorama internacional, la mejora sostenida de la situación económica, aún con altibajos, la oferta de empleo asequible para los niveles que los gitanos tenían a comienzos de los años 90, planteó un nuevo panorama de oportunidades que fueron inmediatamente aprovechados por muchos, muchísimos gitanos. Los más jóvenes comenzaron a hacer uso de una formación a la que, como explicaba, se habían ido acercando con muchas dificultades y de forma progresiva durante las dos últimas décadas del pasado siglo, una formación que empezaba a cobrar sentido para muchas familias, valorada ya por casi todos en esos años finales de siglo, le encontrarán sentido o no. Poco a poco ha ido creciendo un segmento social gitano acomodado que se ha extendido hasta las clases medias. Se dedican a la venta totalmente legalizada y en buena situación y rentabilidad que prolifera estimulada por el interés y protección que reciben de los ayuntamientos, están en empleos ya aceptables o, muy frecuentemente, desarrollan actividades especializadas como trabajadores autónomos o tienen algún tipo de comercio. El nivel de estudios de sus hijos se ha elevado y entre ellos encontramos estudiantes y titulados universitarios. No cabe la menor duda de que el proceso de integración y la movilidad ascendente de los gitanos ha alcanzado hoy a muchísimos de ellos, posiblemente incluso a una mayoría y, aún más, que lo ha hecho sin merma alguna de su gitaneidad. "Un gitano es algo más que un pobre", decía un viejo y sabio amigo, ya desaparecido. Y hoy todos estos gitanos le dan la razón. Ese proceso ha transcurrido en silencio, ocupados los gitanos en cumplir sus objetivos. Ha sido, y en buena parte sigue siendo, un segmento invisible de la sociedad, que es incapaz de reconocer en ellos a gitanos porque se mira siempre a través de las propias ideas, de los prejuicios, también, y así no puede ver a un gitano si no es un pobre miserable. Están aquí, entre nosotros los payos, en nuestras escaleras, escuelas y colegios, universidades, oficinas, fábricas y centros deportivos, invisibles y gitanos hasta el fin. Pero, si nos acercamos

<sup>2</sup> He escrito sobre este tema en *Encuentro Internacional de Estudios sobre Mulheres ciganas*, Universidade Nova de Lisboa, Febrero 2006 (en prensa). En *Por el camino de la participación*, Carmen Méndez, lo aborda también bajo diversas perspectivas. ( *oc, passim*).

a ellos con perspectiva histórica, parecería evidente que el esfuerzo integrador de los años 60, los años de bienes, fue cortado por la crisis de finales de los 70, pero no lo detuvo. El impulso parecería que había comenzado ya, aunque los resultados, como siempre que hablamos de pueblos y de generaciones, los vemos ahora con más nitidez.

Sin embargo el despegue no ha alcanzado, por desgracia, a todos. Sigue habiendo grandes bolsas de gitanos marginados. Y yo, que amo a este pueblo, siento mucho más interés en éstos, aunque me importen también los otros. Los gitanos marginados han mejorado su situación a pesar de todo, si la comparamos con aquél tiempo en que los conocí. La escuela les llega por derecho y por posibilidad, aunque en muchas ponen obstáculos a su entrada, aunque tienen problemas graves de asistencia, abandono prematuro y de comprensión mutua entre maestros y familias, a veces, increíblemente, entre niños y maestros<sup>3</sup>. El derecho a la atención sanitaria se universaliza, aunque estos gitanos marginados, como es lógico, no acaban de entender del todo su funcionamiento, no acaban de acostumbrarse al trato rápido y despersonalizado, más técnico que personal; pero a pesar de eso usan sus servicios. Las ayudas sociales, en especial las de vejez no contributiva (¿qué otra podían tener los que ahora son ancianos?) y paro, pero también muchas otras, les llegan porque prácticamente ya no hay gitanos sin documentación en regla y las barracas de los poblados o las casi-barracas horizontales que quedan, están censadas salvo algunas pocas excepciones. La pequeña venta en mercadillos, legal o ilegal (que no suele ser para ellos la de los grandes puestos), los trabajos contratados de bajo nivel en las plantas de aprovechamiento de residuos, en algunos, la venta de flores, los trabajos asalariados eventuales, han mejorado sus ingresos, pero en el aspecto laboral la situación es pésima casi siempre en este segmento.

La desaparición del chabolismo ha sido muy notable en la mayor parte de las ciudades de cierta entidad, pero de ninguna forma en todas. Madrid es un ejemplo dramático de lo que digo y no desvelo ningún secreto a los millones de usuarios de las rondas de circunvalación, que lo divisan cada día. No es solo cuestión de nuevos marginados inmigrantes, ni mucho menos, porque existen demasiadas diferencias entre distintas ciudades.

<sup>3</sup> No puedo dejar pasar este comentario sin decir algo de la Asociación de Enseñantes con Gitanos, que hace pocos meses ha celebrado gozosamente su 25 cumpleaños. La profesionalidad, inquietud, trabajo y entrega de este colectivo ha sido determinante a la hora de preparar a muchos niños gitanos para el momento en el que pudieron hacer buen uso de esa preparación. De escuelas de barriadas marginales y grandes institutos de enseñanza secundaria, de las ciudades inmensas o de las pequeñas, agobiados por una responsabilidad sentida y oprimidos por la incompreensión de todos, autoridades educativas, compañeros y padres, en gran número, han sido capaces no sólo de sobrevivir como grupo sino de trabajar cada vez mejor y de no perder el ímpetu y la ilusión. Mi respetuosa admiración desde aquí.

Las claves están en la sucesión de políticas urbanísticas y diferencias abismales entre ellas en estos quince años pasados y en su forma de aplicación.

Ciertamente, muchos de los nuevos marginados son gitanos inmigrantes de Rumanía, sobre todo, de países de la antigua Yugoslavia y Rusia, entre otros<sup>4</sup>. La mayoría de ellos ha ocupado (o reproducido) los nichos marginados de vivienda, ocupación y obtención general de recursos que han ido progresivamente abandonando los gitanos españoles, como en su día éstos ocuparon los espacios sociales poco habitables que dejaban los payos de todos los rincones de España en su emigración a las ciudades y en su progreso en ellas. Los nuevos gitanos extranjeros inquietan a los calé porque temen que la imagen de miseria y exclusión que se les adjudica arbitrariamente, no se disuelva nunca e indignan a los

inmigrantes rumanos no-gitanos, trabajadores pobres muchos de ellos, pero no excluidos, porque cada vez con mayor frecuencia se va utilizando en España "rumano" para decir "gitano marginal rumano inmigrante". Ni son *los* rumanos ni tampoco todos los gitanos inmigrantes. Este daño de imagen "colateral" es todavía más dañino para los gitanos excluidos de hoy, sean o no sean oriundos de Rumania, porque no sólo están sometidos al desprecio y al prejuicio usual de los payos sino de otros gitanos con mejor fortuna, a quienes la imagen renovada de la asociación exclusión-gitanos, vuelve a perjudicarles como un fantasma del que se quieren librar.

Hay un riesgo que me inquieta seriamente: los gitanos que han quedado una vez más al margen del desarrollo general, los más pobres o excluidos, se defienden de su precariedad viendo en los demás gitanos un "apayamiento" que les permita verse a sí mismos

<sup>4</sup> Ver para este tema Kôen Peeters, (2005) *Entre tenebres. Els Rrom de l'Est d'Europa a Barcelona*. Fundació Jaume Bofill, Barcelona.



como los gitanos de verdad, como la esencia de la gitaneidad traicionada por los otros. A su vez, esos otros gitanos en mejores posiciones, que son y se saben gitanos, que comprenden ahora en su propia carne que es posible una integración satisfactoria sin dejar de ser gitanos, éstos se defienden del prejuicio de la sociedad contra todos los gitanos, negando que los marginados realmente existan ya, reduciendo su número a la pura excepción o a los pocos testigos supervivientes del pasado. Los niegan porque necesitan perentoriamente huir del estereotipo que una parte muy importante de la sociedad aplica a cualquiera que sea gitano, sea como sea, sin tan siquiera conocerlo; se afanan por decir a todos cuantos quieran oírlos, que ese estereotipo ha muerto porque esos gitanos a los que se refiere son solo historias del pasado. Y mientras tanto las asociaciones gitanas gestionan y promueven proyectos de desarrollo para esos mismos gitanos marginados, contradictoriamente. Es como decir "no existen y si quedara alguno, ya me ocupó yo de ayudarle; Vd no mire".

Es demasiado frecuente que ambos se nieguen mutuamente. Tras ello está el prejuicio de nuestra sociedad, que lo provoca, la defensa del pobre, que es suponer más alta su calidad humana, y la aculturación del que no es pobre a una sociedad que promueve el interés y el individualismo<sup>5</sup>. Yo creo que es un embrollo

<sup>5</sup> He desarrollado esta idea en *Memoria de Papel. 25 años de Enseñantes con Gitanos*, (2005) Ed. Asociación de Enseñantes con Gitanos, Valencia.

erróneo. También creo que estamos al comienzo y espero que habrá sensibilidad y humanidad por parte de todos para ir encajando con sabiduría los cambios, tan difíciles y dolorosos en muchos aspectos.

¿Cuántas veces, a lo largo de la larga historia, se habrá repetido este proceso? Es decir ¿Qué fue, por ejemplo, de los avecidados que quedaron por fin, tras mil calamidades, a salvo en sus casas? ¿Podrá esta vez más el prejuicio, que recupera una imagen de gitano excluido, cuando por fin han ido logrando la integración de su gitaneidad en la sociedad que compartimos? Depende de todos. Del debilitamiento de ese prejuicio en nuestra sociedad. De la fortaleza, lucha y convicción de los gitanos, unidos sean del nivel social que sean, partícipes de su gitaneidad y representantes de sí mismos. De la limpieza, eficacia y real dedicación de sus asociaciones. De la honestidad de los líderes. Pero quizá, más que nada, de lo capaces que unos y otros seamos de eliminar la marginación, intolerable para cualquier sociedad civilizada, para cualquier persona de bien, una marginación que aplasta a unos y que indirectamente perjudica a los demás. En este deseo, no puedo más que terminar como ya lo hice: si en algo puede ayudar este libro a mejorar todo ello, me sentiré, simplemente, feliz.

# Reseña de libros

La diferencia inquietante.  
Viejas y nuevas estrategias  
culturales de los gitanos

# La diferencia inquietante. Viejas y nuevas estrategias culturales de los gitanos

Los gitanos, uno de los pueblos de España, cuyos miembros superan en número al de los habitantes de algunas comunidades autónomas continúa siendo unos desconocidos después de casi seis siglos de presencia en la Península. La percepción que los payos tenemos de ellos es con mucha frecuencia estereotipada y prejuiciosa, convirtiéndolos a veces en chivos expiatorios de las frustraciones producidas por el desempleo el deterioro de algunas áreas urbanas o la drogadicción de nuestros hijos. Existe también una visión romántica de los gitanos como símbolo de libertad y de resistencia al proceso homogeneizador y triturador de diferencias inherente a la modernidad. En *La diferencia inquietante*, Teresa San Román, tras una larga y fecunda trayectoria académica y vital dedicada a la investigación antropológica de los gitanos "calés" con la empatía necesaria para comprender al otro, al mismo tiempo que con gran rigor científico y sin concesiones románticas, hace un recorrido magistral por el laberinto de la identidad gitana.

Siguiendo cierta secuencia histórica, la autora nos ofrece una panorámica de los procesos de integración, aculturación, marginación y resistencia étnica de los gitanos desde su llegada a la Península en el siglo XV hasta el momento actual; y sin perderse en el detalle anecdótico, nos sumerge en las diferentes configuraciones concretas que las estrategias culturales básicas de los gitanos van adquiriendo en las más diversas circunstancias históricas, con un triple propósito: "mostrar la gran diferenciación de las condiciones y creaciones culturales de los gitanos, entender la tradición como creación cultural que

pretende la adaptación y la respuesta a cada período histórico y a cada contexto, con lo que es simultáneamente cambiante y duradera, creada y heredada, y señalan las estrategias de supervivencia y relación de los gitanos como tradición de gran profundidad histórica".

Lo que caracteriza a la cultura gitana es, sobre todo, "un estilo de combinar estrategias básicas de supervivencia y estrategias de relación política con la mayoría, el poder o el pueblo", que Teresa San Román reduce a cuatro:

- a) una estrategia cultural productiva que combina y/o alterna distintas ocupaciones para los mismos individuos o grupos de personas;
- b) una estrategia cultural productiva que combina y/o alterna con actividades integradas marginales e ilegales o delictivas en función de las alternativas disponibles en cada momento histórico y lugar
- c) una estrategia cultural productiva y organizativa que combina y/o alterna posibilidades locales y translocales, de manera que exige movimiento y asentamiento para actividades y períodos distintos; y
- d) una estrategia de relación y reacción ante el poder mayoritario que combina la autonomía insumisa de pequeños grupos de parientes solidarios grupos fluidos



y capaces de aumentar o disminuir sus dimensiones, con la *estrategia camaleónica* de adopción de estructuras e instituciones que permiten las relaciones con al menos algunos sectores de poden en ciertos momentos.

La organización social de los gitanos con toda su gama de variaciones históricas es analizada e interpretada en interrelación con sus estrategias culturales básicas, extremadamente flexibles que permiten agrupaciones amplias o mínimas, redes de apoyo translocal y cooperación local, solidaridad a distintos niveles de agrupación, junto a redes de vínculos individuales de parientes, a partir de los mismos principios asociativos y sin necesidad de variaciones estructurales. El mantenimiento y la eficacia de esa organización se apoya no sólo en la territorialización, la autonomía de cada grupo y la alianza, sino en principios internos de jerarquización. Muchas formas culturales se han mantenido durante siglos conectadas a esta estructura, como la androcracia, el matrimonio con parientes próximos, la autorregulación y autocontrol de grupos itinenantes y sedentarios, la oposición y conflicto entre ellos por cuestiones territoriales y defensivas, etc. Es la resistencia como respuesta a la escasez y precariedad de las alternativas, fundamentadas en estrategias adaptadas a esta precariedad.

El devenir de la cultura y organización social de los gitanos no pueden entendense prescindiendo del contexto socio-histórico en el que se hallan inmersas. La autora conjura la posibilidad de derivan en un funcionalismo a-historicista mediante el análisis de las diversas configuraciones que van adquiriendo esas estrategias culturales básicas en relación con los cambios en la estructura social del España y las políticas étnicas del Estado. El estudio adquiere especial densidad y sutileza en lo que se refiere a la segunda mitad del siglo XX. Los cambios en las esferas económica, social y política durante este período generan diversos escenarios en los que la antropóloga pudo observar cómo el pueblo gitano iba recreando sus estrategias culturales.

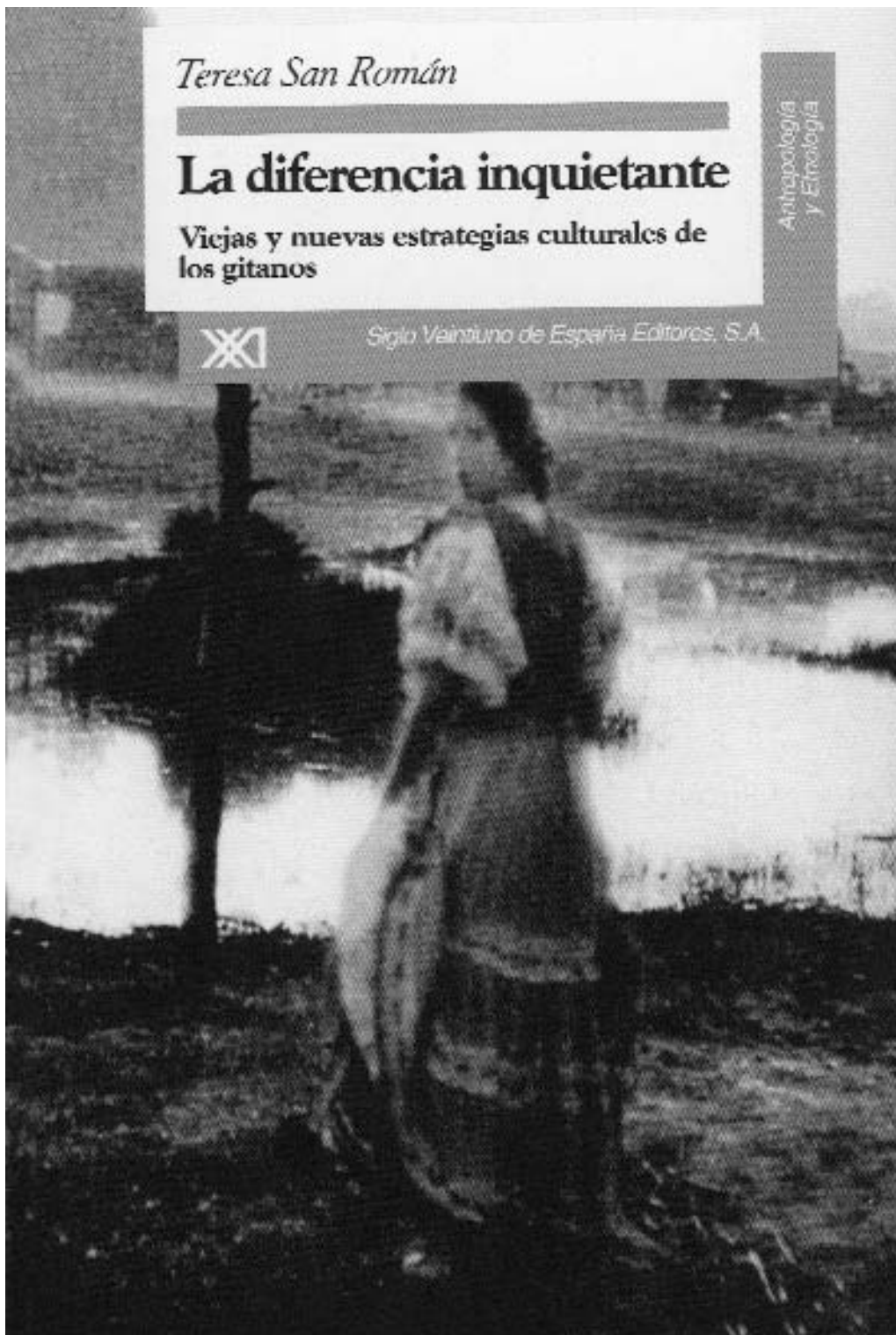
Una de las cuestiones que Teresa San Román aborda con especial penetración es la lógica que subyace a las *pautas de asentamiento de los gitanos en el espacio urbano* después de la guerra civil, los

procesos de segregación y concentración espacial compulsiva en guetos marginales que se produjeron durante el intenso proceso de urbanización de los sesenta y el impacto que todo ello ha tenido en la cultura, organización social y estrategias ocupacionales de los gitanos. Los patrones de asentamiento de los gitanos y sus estrategias productivas aparecen dialécticamente relacionados con la apertura o cierre de oportunidades generadas por los cambios de la sociedad dominante y por los juegos desiguales de poden entre la Administración, los diferentes segmentos de la sociedad mayoritaria y la minoría étnica, que ocupa las posiciones más débiles y canece de la capacidad de presión para exigir el cumplimiento de los derechos humanos.

Posteriormente, con la descentralización de las políticas sociales en la década de los ochenta algunas comunidades autónomas y algunos municipios han dado pasos importantes para solucionar el problema de vivienda de los gitanos respetando sus patrones culturales, pero en términos generales "esa misma dinámica y las mismas disculpas, idénticos argumentos, perviven".

Por su parte, los gitanos, siempre que han podido, cuando no han tenido presiones insuperables, han reproducido de manera espontánea, sus pautas de asentamiento: "vivienda en familias nucleares con mucha frecuencia autónomas y Ionmando *grupos domésticos* más amplios, *comunidad de parientes* local compuesta por uno o varios grupos domésticos vinculados prioritariamente patrilocal y patrilinealmente y acogiendo a otros parientes" (p.172).

Otro elemento analizado con gran agudeza en el libro es el impacto del intenso cambio de la estructura social de España en el sistema de parentesco y organización social de los gitanos. Aunque en esta cuestión se recogen básicamente las aportaciones originales que Teresa San Román había presentado en obras anteriores, especialmente en *Vecinos Gitanos* <Madrid Akal, 1986>, en el capítulo III de la segunda parte la autora explicita un importante cambio teórico y metodológico en su interpretación del parentesco gitano. En un acto de honradez intelectual admirable, la antropóloga española reconoce que la "feoría de los grupos de filiación" en la que se había formado y de la



que había extraído el concepto de "linajes gitanos" con el que pretendía dar cuenta de sus agrupaciones de parentesco en España no resulta adecuada: "Después de muchos años de no ver otra solución, creo que no, que las agrupaciones gitanas en España no pueden considerarse linajes" (91). Y considera que el caso de los gitanos españoles (calés) se ajusta especialmente a las características del *compromise kin group* de Mundock, al que propone llamar "patrigrupo, en lugar de patriclan" (p.94).

El cambio más importante en la organización social de los gitanos en las décadas de los sesenta y los setenta reseñado en el libro que presentamos fue la aparición de formas de *poder transversal* a los grupos de parientes, algunas de ellas enraizadas en la tradición gitana, y otras totalmente ajenas a ella, como la figura del "alcalde" y "presidente", a veces con ribetes caciquiles, de barrios y poblados gitanos en los que por una actuación "autoritaria e irresponsable de la Administración" se hacinaron distintos segmentos lineales y sus correspondientes *comunidades locales de parientes*. Si el gueto gitano que suponían los barrios aislados, marginales y subdesarrollados produjo en ocasiones caciquismo y dependencia, la dispersión de los grupos de parientes en zonas distintas de la ciudad, aislados entre payos, generaba otro tipo de problemas: "La desintegración de los patrigrupos y del grupo doméstico hacía difícil la subsistencia de alguna gente con ocupaciones marginales que realizaban en cooperación, y hacía más difícil el mantenimiento del sistema de autoridad de los gitanos. No había caciques pero faltaban líderes, ayuda, cooperación y organización" (p. 146).

Las asociaciones gitanas son otro de los nuevos fenómenos que emergen en este periodo del revulsivo crítico de las propias contradicciones o del caciquismo puro y simple. Otro cambio importante, que desmonta muchos estereotipos de los payos sobre la actitud de los gitanos ante el trabajo, fue la integración de los gitanos en el sistema económico convencional durante la ola expansiva de los sesenta. La oferta de empleo alcanzó también a los gitanos que llegaron a incorporarse al trabajo asalariado en aproximadamente un cuarenta por ciento, el porcentaje más alto de la historia de los gitanos españoles.

Estos combinaron la mejor coyuntura, que les ofrecía una mayor rentabilidad de sus ocupaciones marginales, con la oferta de empleo, aunque fuera eventual y precario. La *complementariedad* y la *alternancia* ocupacional aparecen, una vez más, como una estrategia que respondía a la debilidad, en todos los aspectos, de las ocupaciones a las que los gitanos podían acceder.

La integración económica, la apertura de nuevas oportunidades y la elevación de expectativas contribuyó a despertar el interés de los gitanos por la escuela, a poner en marcha las primeras asociaciones reivindicativas de sus derechos e identidad y a mejorar notablemente las relaciones inter-étnicas en muchos sitios. Del análisis de Teresa San Román se desprende que la integración de los gitanos en el sistema económico y social depende de las oportunidades que se les ofrezcan.

Lamentablemente, para muchos gitanos, ese horizonte de expectativas crecientes generado por la ola expansiva de los sesenta se ensombreció con la crisis económica de mediados de los setenta. El libro que comentamos aclara los procesos de exclusión y cierre que acabaron conduciendo a algunos gitanos, un pequeñísimo porcentaje a emprender el camino de la droga (venta y consumo) y las devastadoras consecuencias de esta nueva y dramática adaptación de las estrategias culturales más arraigadas a la alternativa ilegal más importante de este momento: "es una alternativa que en principio se ajusta a las pautas mil veces repetidas pero cuyo punto final puede ser la destrucción de la vida propia y de la ajena. Y paradójicamente, es una nueva fórmula de asimilación... una vez dentro de verdad, no permite alternancia, flexibilidad o libertad ninguna" (p. 83).

Está bastante extendido el prejuicio de que los gitanos no se integran en la sociedad porque no quieren. La obra de Teresa San Román aporta muchos elementos que demuestran la falta de consistencia de este prejuicio en el que suele confundirse integración con asimilación. Los gitanos intentan "integrarse" cuando los beneficios de hacerlo son mayores que los de mantenerse al margen. Si no lo hacen es porque lo que la sociedad mayoritaria les ofrece a cambio es peor que lo que tienen que dejar.



Por otro lado existen mecanismos de cierre dual que bloquean esa integración, a veces muy sutiles como se puso en evidencia en el proceso de remodelación de barrios periféricos en la segunda mitad de los setenta y comienzos de los ochenta, otras veces menos sofisticados como el racismo cuando se abandona su forma latente y se manifiesta sin pudor en agresiones directas contra los gitanos convertidos en chivo expiatorio de muchas frustraciones de los payos golpeados por el paro, el deterioro o la falta de equipamientos urbanos y el fracaso escolar o la drogadicción de sus hijos. Racismo psicológicamente más destructivo y difícil de digerir para sus víctimas en un momento en que se les dice que son ciudadanos de pleno derecho.

En esta obra, de lectura indispensable para cuantos deseen conocer la situación actual del pueblo gitano de España, Teresa San Román defiende de modo mucho más inequívoco que en las precedentes la hipótesis de la irreductibilidad de cultura gitana a una mera subcultura de la pobreza o de la marginación. Ello resulta tanto más significativo si se tiene en cuenta que para el periodo actual el libro se circunscribe a los gitanos marginados de las grandes ciudades. La cultura gitana constituye, según ella, una tradición cultural en sentido fuerte, con contenidos culturales e identidad étnica de forma bastante consistente y extensa, a través de multitud de variaciones y adaptaciones históricas y espaciales.

José Manuel FERNÁNDEZ



# Reseña de libros

Vejez y cultura: hacia los límites del sistema,  
premio R. Doucastella en Ciencias Sociales,  
Publicaciones de la Caixa de Pensions, Barcelona

# Vejez y cultura: hacia los límites del sistema

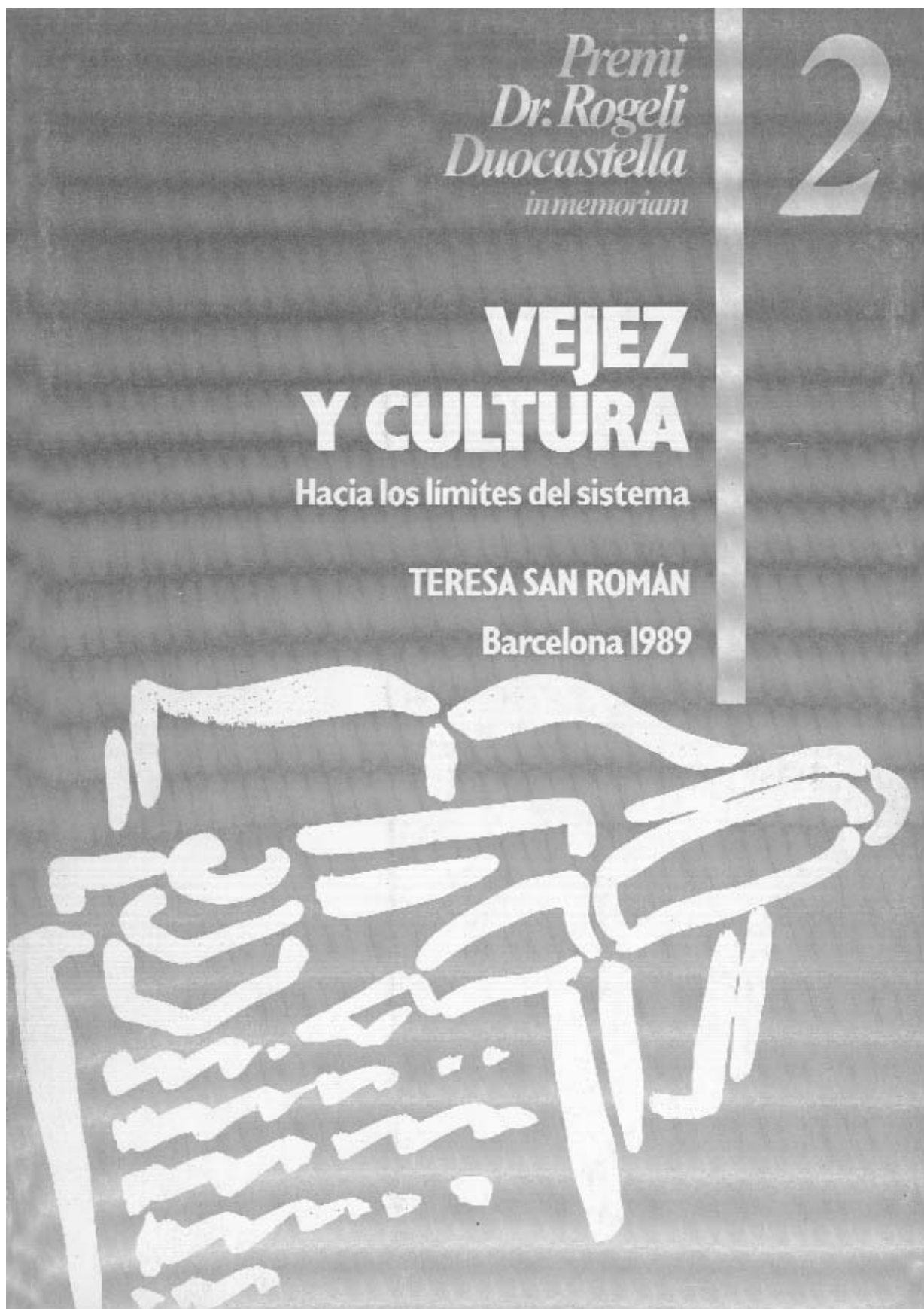
**A**ctualmente se editan pocos libros científicos que tengas en su haber un estudio anterior profundo y extenso del tema al cual se dirigen, a no ser que tengamos en nuestras manos el resultado de una tesis doctoral a la que precedan varios años de investigación. Y aún así. Una tesis suele ofrecer la elaboración teórica y las conclusiones a las que se llega tras el análisis de unos datos obtenidos después de un estudio que comprende cierto tiempo de investigación. Vejez y cultura. Hacia los Límites del sistema, aparece como propuesta teórica de una nueva línea de investigación en los estudios que se desarrollan en el momento actual en el ámbito de la ancianidad. Una propuesta que nos ofrece su autora, Teresa San Román, como una sólida base de más de 15 años de trabajo de campo en el marco de los estudios sobre marginación social concretamente entre minorías étnicas (gitanos). Ella misma afirma que "...para poner a prueba las hipótesis formuladas a partir del trabajo con gitanos, "era necesario" buscar otro colectivo marginado pero que tuviera características muy diferentes, contrapuestas a ser posible, a las de los gitanos. Por eso, entre otras razones, he elegido el estudio de los ancianos..." (San Román, 1986:123).

Así Vejez y cultura, aparece como un aporte válido e importante a un marco referencial mucho más amplio en el intento de elaboración de una Teoría General sobre Marginación Social. La antropología, como una más de las disciplinas que forma parte de las Ciencias Sociales utiliza un método determinado para la consecución de sus análisis realizando especial énfasis en los estudios

comparativos, para formular sus teorías y para corroborar las hipótesis que se plantea. Por parte de Teresa San Román, el esfuerzo se concreta hacia este objetivo; en primer lugar la comparación como ya apuntaba anteriormente con sus propias palabras, se desarrolla a raíz del estudio de dos grupos, una minoría étnica, la de los gitanos, y una categoría social, la de los ancianos, que a veces forman un grupo y otras no. Pero el análisis comparativo sigue en otro sentido, y ahora ya centrado en el grupo que nos ocupa. Partiendo del hecho de no considerar a los ancianos un grupo homogéneo, Teresa San Román, realiza primero una visión general de la ancianidad en la diversidad de las culturas y en la amplitud histórica sobre los datos obtenidos en estos momentos, los cuales no son abundantes. Las particularidades y las diferencias son infinitas y transpasar las barreras de las distintas sociedades y étnias, llegando a perpetuarse en nuestra propia sociedad occidental. Los ancianos de nuestra cultura muestran una gran variabilidad que viene dada por diferentes factores y que pueden leerse en términos de desigualdad social generada por la mayor o menor complejidad en género de posición de poder, de origen, de etnia... sin embargo San Román realiza puntualizaciones y concede que existen una serie de determinantes psico-físicos y culturales que son comunes a la mayoría de los ancianos.

Y en el mismo concepto de ancianidad vuelve a detenerse la autora cuando se plantea ¿Quién es anciano en realidad? Ella propone como hipótesis que "es igual a quien se incluya en la última etapa





de vida culturalmente pautada e identificada como tal". Este concepto junto a otros como "posición marginal", marginación, "grado de marginación", "límites", "márgenes", "asimilación"... son analizados, desmenuzados, cuestionados por San Román en esta obra, pero la simple crítica conceptual aunque interesante para el discernimiento de las ideas resulta infructuosa si no lleva detrás una respuesta y respuestas son las que nos ofrece la autora como ya hemos visto con el primero de los ejemplos aquí expuestos.

Por otro lado la crítica se extiende a otros niveles. En el capítulo I y II de la obra se nos ofrece una visión panorámica de cuales han sido hasta el momento el total de las teorías desarrolladas en el ámbito mundial sobre ancianidad, desde los inicios

con los primeros autores preocupados por el tema hasta entonces semi-olvidado, como Leo Simmons hasta los intentos más novedosos de elaboración teórica, como la de Jenny Keith. Cada una de estas teorías es sintetizada y expuesta en el libro con la posterior crítica de Teresa San Román junto a la reconducción de la hipótesis que no deben ser despreciadas y que pueden llegar a ser viables según el tipo de investigación realizada y según el tipo de sociedad analizada.

A esta revisión crítica de los estudios con los que contamos hasta el momento sobre ancianidad debe sumarse un anexo en el que se incluyen algunas de las hipótesis revisadas y contextualizadas cada una de ellas por San Román.



# Apuntes personales

# Apuntes personales

Jesús Salinas

**A** lo largo de los años la participación de Teresa en nuestras Jornadas y Seminarios me permitía, nos permitía, o bien presentarla al gran público participante en ellas, o bien agradecerle, posteriormente, su presencia y su trabajo con nosotras y nosotros.

Entre todas las notas que guardo quiero hacer públicas aquí unas pocas.

## 1

**Seminario en Barcelona, abril 1995.  
Le regalamos la fotografía con esta dedicatoria:**



Esta niña gitana  
que se ríe entre las ruedas  
que por tantos caminos llevaron a sus antepasados  
y hoy están tan paradas,  
te recuerde

**Teresa,**  
nuestro agradecimiento  
por compartir con nosotros  
tu singular esfuerzo  
en el conocimiento de los gitanos.  
Nos enamora de ti  
ese acercamiento amistoso y respetuoso  
a sus modos de vida;  
la búsqueda de las circunstancias y sinrazones  
que los llevó a situaciones tan penosas y marginales:  
la publicación de cuanto investigas y piensas  
sin acotarlo a modas, políticas o prestigios  
de instituciones, sociedad mayoritaria o poderes fácticos;  
ni a la maternal defensa de lo que no es defendible  
entre lo gitano.

Un modelo de trabajo profesional  
impresionante e inmejorable  
y a la vez cercano  
y asequible a los que trabajamos,  
como tu dices,  
para que el proceso educativo  
sea el proceso utópico de  
la apropiación de las culturas de la humanidad.

Nos deseamos contigo  
la felicidad de seguir trabajando y compartiendo  
el esfuerzo de construir una sociedad más solidaria,  
más respetuosa con los diversos  
y con ello, más libre.

Tus amigas y amigos  
de la asociación de Enseñantes con Gitanos

## 2

**19as Jornadas de Enseñantes con Gitanos. Barcelona, septiembre 1994. Después de su intervención “Reflexiones en torno a la intervención social, la vida política, las instituciones y el Pueblo Gitano”.**

Preciosa Teresa

Estructurada,  
inteligente,  
acertada,  
cercana,



didáctica,  
emotiva,  
clara,  
concreta,  
personal y útil  
y participativa  
fue tu intervención.

Está muy bien que compartas lo mucho que sabes, o lo mucho que dudas, con aquellas y aquellos que tenemos que ilusionar el día a día, que tenemos que convivir y educar y transformar realidades y actitudes tan enquistadas y someternos al vapuleo de los mayoritarios y los minoritarios, de los paupérrimos y los administradores, de los "líderes" gitanos y los políticos.

Eres un trago de agua fresca y limpia.

Espero, seguro que todas y todos los que te conocen esperan, poder seguir compartiendo tus atajos y caminos.

### 3

**Presentación en las 25 Jornadas de Enseñantes con Gitanos.  
Valencia, septiembre 2005.**

Teresa tiene una risa espontánea que acaba con cualquier amago de duda.  
Libera una corriente de energía que atrae los polos positivos de cuantos a su alrededor vamos construyendo los por qué de los problemas, el cómo y el cuándo de las intervenciones.



Se refugia en una ancianidad que no le corresponde dada su joven actitud ante la vida, su ágil respuesta a cuanto acontece a su alrededor, derrotando las sinrazones de jóvenes y viejos sin miramientos a edades pero con claras razones y palabras, nunca gestos de prepotencia ni desmedidas iconografías desde ningún tipo de cátedra y mucho menos de institucionalidad.

Es de una belleza insultante, y la sentimos quienes sabemos mirar de sus ojos hacia dentro, de sus libros hacia la vida. Lo de fuera es una coreografía para despistar, un ascetismo que en nada corresponde con un interior tan bien amueblado y tan dotado de sentimientos.

Teresa es la fiesta de la eticidad, el exceso de la responsabilidad, la deshora en el trabajo, la exigencia de quien se acerca a su saber o a su estima.

Es muy difícil ver cerca de ella la mediocridad, tampoco el desamparo.

Sigue con tus valientes hipótesis, recuérdanos los errores de antes, que se repiten ahora. Tú que te has construido una costosa pero posible independencia, una manera de decir lo que piensas, no dejes de hacerlo. No pares de vivir, ni de escribir. Ni de querernos.

## 4

**Participación de Teresa en el libro MEMORIA DE PAPEL conmemorativo de los 25 años y sus 25 Jornadas de Enseñantes con Gitanos. Valencia, junio de 2005.**

Estimada Teresa San Román :

Mil gracias por tu artículo.



El libro está en el horno y esperamos que salga un pan no exactamente candeal, sino más bien un pan de multicereales que sirva de alimento a cuantas personas se acerquen a él y sepan degustar los sabores dulces y agrios, las puras materias primas y las elaboradas mezclas que la larga experiencia, los miles de horas de vida, trabajo, investigación, docencia,... te han llevado a ofrecernos tus reflexiones, que has titulado: "LA NECESIDAD Y LA AGONÍA DE SEGUIR SIENDO GITANOS", ahora agregadas a las cuarenta y una de las compañeras y compañeros que han sumado vida a esta publicación.

Gracias por todo.

En nombre de cuantas y cuantos ilusionamos la Asociación de Enseñantes con Gitanos, un cálido saludo.

## 5

**Pasando una época de achaques de salud que se hacía muy larga y no le permitía estar en alguno de nuestros encuentros. Sabadell, 2006.**

Teresa:

Hay días que debemos defendernos de nosotros mismos para no caer en lo que escribía Borges:

*La meta es el olvido.  
Yo he llegado  
antes.*

Ya sabemos que es muy poco compartible el dolor, pero, saliendo del pequeño país familiar: ¿no seremos los amigos el horizonte más abierto a latidos y esperanzas?

Hace ya muchos años en una pared blanquísima de un callejón estrechito de Córdoba había una pintada que decía:

*La vida es una mecedora colorá  
que unas veces viene y otras veces va*

Pues eso, hay épocas en las que se nos concatenan los problemas, pero vienen seguidas de otras donde ni nos enteramos que estamos bien. Con la edad nos acercamos más al concepto de felicidad de los filósofos griegos: *la felicidad es la ausencia del dolor.*

Hay dolores que no te podemos evitar, pero ten la seguridad de que no tendrás dolor por la ausencia de nuestra amistad.

Quedan multitud de cosas por hacer donde es impensable que tú no estés. A nosotros nos ilusiona que cuentes con nosotras y nosotros, e igualmente contar contigo para seguir por el difícil camino de ser éticos, útiles e independientes.

En cuanto espantes tus dolores guárdanos la alegría de seguir compartiendo contigo vida y proyectos.

empezando el otoño de dos mil seis



## 6

**Después de la realización del Seminario: La Asociación de Enseñantes con Gitanos y la formación del profesorado y otros profesionales de la intervención socioeducativa con el pueblo gitano. Barcelona, Residencia Investigadors, 30 de Mayo 09**

Preciosa Teresa:

Aún flotamos entre tus palabras, entre la sinceridad de tus convicciones y entre la blancura de tu cabeza, que parece huir del resto de tu cuerpo dedicado a otros quehaceres. Cabeza y blancura que como iceberg emerge de la mediocridad y es referente de cómo se debe ser crítica y autocrítica, independiente y consciente de que hay que decir lo que una piensa, razona y contrasta, pese a quien le duela o se resista a perder poder o heredados privilegios.

Tu esfuerzo ha sido mucho y no intentaré agradecerlo con fórmulas protocolarias y registradas. La amistad hace cosas fuera de lo razonable y ahí valoro tu participación, tu preparada participación, tu sinceridad y tu cercanía.

Encantadas y encantados quedamos cuantos participamos. Recogida tu oferta de volvernos a reunir para aquellas cuestiones que no se podían desarrollar.

Conscientes de cuanto, a pesar de treinta años de escuela o intervención social, nos queda por reflexionar y aprender.

Conscientes de que **es en el agua donde aprende uno a nadar** (dicho Lowara) y que tenemos que seguir nadando en el tiempo que nos ha tocado vivir. Inevitable mirar con deseo la orilla, la playa, donde jubilarnos de nadar, pero no de seguir transmitiendo lo aprendido y luchando por igualdades, justicias y fraternidades.

En el mar o en su playa espero que sigamos compartiendo ilusiones y vida.

Un hondo abrazo y un montón de besos.



# Actividad Investigadora

# Actividad Investigadora

**I**nvestigación antropológica de campo en comunidades gitanas de Madrid y Barcelona. (Curso 1967-68 en el Poblado de la Alegría en el Pozo del Tío Raimundo, de Madrid, a tiempo parcial. De enero de 1969 a octubre de 1970 en el Barrio de San Roque, en Badalona y en el Distrito de Sants, en Barcelona. De septiembre de 1971 a octubre de 1973, de nuevo en el Poblado de la Alegría, en Madrid. Estos dos últimos períodos con dedicación completa.

- Investigación sociológica sobre temas de delincuencia juvenil entre emigrantes españoles en París (iniciada en verano de 1973 y concluida en mayo de 1974).

- Trabajo de investigación en cinco comunidades gitanas de Madrid (Barrio de chabolas de La Celsa, Barrio de viviendas pre-fabricadas de La Celsa Nueva, Unidad Vecinal de Absorción del Polígono de San Bendito, Poblado de Altamira y Barrio de Entrevías). 1974 y 1975.

- Trabajo de campo a tiempo parcial (dedicado también a la docencia y sin residir en el barrio) en comunidades gitanas de Madrid. 1976 a 1979.

- Investigación socio-antropológica sobre la incidencia y la génesis de la mendicidad gitana en la ciudad de Barcelona. De 1979 a 1980.

- Investigación socio-antropológica sobre la población gitana del barrio de La Perona en Barcelona. De 1980 a 1982.

- Preparación del marco teórico para un trabajo de investigación antropológica sobre la transformación del parentesco en la organización social. Desde 1980 hasta 1984. Incluyó una prospección en los Human Relations Area Files en la Universidad de Pennsylvania, en febrero de 1984.

- Prospección de Antropología Médica entre los gitanos del barrio de La Perona, de Barcelona, y



comparación con datos correspondientes a otros gitanos españoles. 1983.

- Trabajo teórico sobre la marginación de los gitanos españoles y reflexión antropológica sobre su historiografía. De 1983 a 1985.

- En 1992-94, asesora del proyecto de investigación "Pautas alimentaria y variación cultural entre la población inmigrante africana". Fundación ESICO. Responsable del proyecto A. Kaplan.

- Durante 1993 y 1994 RESPONSABLE POR la U.A-B del proyecto HORIZON de INICIATIVA COMUNITARIA. "Variabilidad de los procesos de integración Social, aculturación e identificación en los colectivos de inmigrantes del África Occidental en Cataluña". Responsable del proyecto: A.Kaplan.

- Desde 1985 trabaja en un proyecto sobre teoría de la marginación social. Se asienta sobre hipótesis formuladas en varios campos de marginación social, especialmente minorías étnicas, de 1967 a 1984. En 1985 y 1986 realiza el marco teórico general de la investigación a largo plazo y aplica esta propuesta al caso de los ancianos, realizando desde entonces el marco teórico sobre ancianidad, el diseño teórico

específico sobre marginación en la ancianidad, el diseño de la fase transcultural del trabajo y parte de la fase transcultural y de algunas experiencias de campo.

El trabajo sobre ancianos marginados toma como punto de partida las investigaciones previas en el ámbito del parentesco y en el de la marginación étnica. El propósito último es contribuir a la construcción de una teoría contrastable de la marginación social.

- Desde 1991 y siguiendo el mismo propósito trabaja en minorías étnicas, racismo y xenofobia, y procesos de aculturación, integración y marginación social de minorías extranjeras. Prospecciones de campo en medios marginales gitanos. Revisión crítica, etnográfica e histórica sobre gitanos europeos.

- En 1993 trabaja en el proyecto "Variabilidad de los procesos de integración social , aculturación e identificación en los colectivos de inmigrantes del África Occidental en Cataluña".

En 1994 trabaja en el proyecto "Estudio sobre alterofobia y filantropía".

En el 2001 trabaja en el proyecto "El dominio teórico Transcultural de la Procreación. concepción de la persona, control de la sexualidad, organización de la





reproducción, crianza y configuración de modelos". Y también en el proyecto : "Exclusión social y minorías étnicas. A medio camino en la construcción de una teoría".

En el 2003 trabaja en el proyecto "El dominio teórico Transcultural de la Procreación. concepción de la persona, control de la sexualidad, organización de la reproducción, crianza y configuración de modelos".

Entre el 2003-2005 trabaja en el estudio del acceso y uso de los servicios de salud mental de la red sanitaria de Cataluña.

Entre el 2006-2009 trabaja en el proyecto "Investigación y formación sobre algunos colectivos minoritarios de zonas de actuación preferente de

Cataluña.(Plan Salut Barris)". Investigación etnográfica en 6 colectivos culturalmente diferentes de la población mayoritaria y en situaciones de pobreza y riesgo de marginación. Focalizada en los temas de salud, conceptualizaciones, significación, causalidad, terapias, especialistas, itinerarios terapéuticos en origen y destino, acceso al Sistema Sanitario, comunicación intercultural. Trabajo de formación con el personal sanitario, los pacientes, sus redes de apoyo familiares y otras y entorno humano de sus lugares de residencia y trabajo para facilitar la comprensión de intercultural, intersocial y económica y para facilitar la comunicación. Contrastación de hipótesis previa y contrastación de hipótesis posterior (último de los 3 años).



# Publicaciones

# Publicaciones

## 1. Libros, colaboraciones en libros y autoría de números monográficos de revistas

- Gypsies, en *Family of Man*, Marshall Cavendish Publishers, Londres, 1974.
- «Kinship, Marriage, law and leadership in three urban gypsy settlements in Spain», en F. Rehfisch, ed., *Gypsies, Tinkers and other Travellers*, Academic Press, Londres, 1975, pp. 169-196.
- *Gitanos al encuentro de la ciudad: del chalaneo al peonaje*. GIEMS. Editorial Cuadernos para el Diálogo, Madrid, 1975, 196 pp.
- *Informe sobre los planes de desarrollo para los gitanos*. Cáritas Española, Madrid, 1976.
- *Vecinos gitanos*, Akal Editor, Madrid, 1976, 341 pp.
- «El buen nombre del gitano», en C. Lisón, ed., *Temas de Antropología Española*, Akal Editor, Madrid, 1976, pp. 243-262.
- «Los dos mundos del gitano: gitanos y payos», en C. Lisón, ed., *Expresiones actuales de la cultura del pueblo*, Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caídos, Madrid, 1976, pp. 141-153.
- *La imagen paya de los gitanos*. Coautora con C. Garriga. Publicaciones de la Asociación de Asistentes Sociales de Barcelona, 1975.

*Una experiencia de alfabetización de adultos gitanos*. M.J. Garrido. Colaboración a la realización del estudio

y del volumen. Marsiega, 1977.

- *Programa para el realojamiento de la población chabolista madrileña*. 3 vols. Equipo de Urbanismo y Arquitectura. Madrid, 1979. Coautora.
- «La Celsa y la escuela del barrio», en Knipmayer, González Bueno y San Román, *Escuelas, pueblos y barrios*, Akal Editor, Madrid, 1980, pp. 163-263.
- «Familia y Parentesco». Coautora con A. González Echevarría, en *Razas Humanas*, vol. 1. R. Valdés, ed., Compañía Internacional Editora, Barcelona, 1981.
- «Pueblos marginados: los gitanos», en *Razas Humanas*, vol. 3, R. Valdés, ed., Compañía Internacional Editora, Barcelona, 1981, pp. 181-194.
- *Realojamiento de la población chabolista gitana e Informe sobre el problema de la mendicidad gitana en Barcelona*, Ayuntamiento de Barcelona, Publicaciones del Area de Servicios Sociales, 1981, 101 pp.
- *Conclusiones a las Primeras Jornadas Catalanas sobre Población Gitana*, Patronat Municipal de l'Habitatge, Barcelona, 1981.
- *Tres escritos introductorios al estudio del parentesco y una bibliografía general*. Coautora con A. González Echevarría y R. Valdés, Publicaciones de Antropología Cultural, Universidad Autónoma de Barcelona, 1983.
- «Los gitanos de Catalunya». Colaboración en el *Mapa de Serveis Socials*, vol. 1, Generalitat de Catalunya, Barcelona, 1983.

# Teresa San Román Vecinos gitanos



- *Las relaciones de parentesco*. Coautora con A. González Echevarría, Edición interna del Area de Antropología Social, Universidad Autónoma de Barcelona, 1982.
- *Antropología aplicada al trabajo social: el desarrollo de los gitanos*. Publicaciones de la Asociación de Asistentes Sociales de Barcelona, 1983, 129 pp.
- *Gitanos de Madrid y Barcelona: ensayos sobre aculturación y etnicidad*, Publicaciones de Antropología Cultural, Universidad Autónoma de Barcelona, 1984, 132 pp.
- «¿Hay un lugar para el pueblo gitano?», en M. Izard, ed. *Marginados, fronterizos y rebeldes*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1985. (Traducido al inglés, 1986).
- «Las relaciones de parentesco y el ciclo vital». Coautora con A. González Echevarría, en J. Frigolé, ed. *Las Razas Humanas*, Ed. Ediciones Océano, Barcelona, Instituto Gallach, vol. III, 1986.
- «Sobre la precaria salud y corta vida de los gitanos españoles», en T. San Román, comp., Alianza, 1987.
- «Reflexiones sobre marginación y racismo», en T. San Román, comp., Alianza, 1987.
- *Entre la marginación y el racismo: Reflexiones sobre la vida de los gitanos*. Compiladora y coautora de los títulos mencionados, Alianza Universidad, 1987. (La Comunidad Autónoma de Valencia, Consejería de Trabajo y Seguridad Social ha reproducido algunos de los capítulos de esta obra. Por otra parte, se está traduciendo al francés en conexión con la Universidad de Bruselas, Escuela de Traductores.)
- *Hacia los límites del sistema: Marco teórico y metodológico de un proyecto sobre ancianidad y marginación*. Dos volúmenes, 1988. (Publicado exclusivamente a efectos de depósito legal y registro). Vol. I: 380 pp. Vol. II: 784 pp. Anexo: 545 pp.
- *The traditional culture and the transformation of identity through the process of integration of Spanish Gypsies*, Etudes Tsiganes, Paris-Bruxelles, 1989.
- «Variaciones culturales en la ancianidad», *Actas del Congreso de Enfermería en Geriatría*, Hospital General de Catalunya, 1989.
- *Vejez y Cultura: hacia los límites del sistema*, premio R. Duocastella en Ciencias Sociales, Publicaciones de la Caixa de Pensions, Barcelona, 1990.
- «La marginación como dominio conceptual. Comentarios sobre un proyecto en curso», en J. Prat y otros, *Antropología de los pueblos de España*, Taurus Universitaria, 1991, pp. 151-158.
- «Cultura y marginación» en F. Lalana, *EL racismo en España*, Tramontana/Schmeterling Verlag, Stuttgart, 1993.
- «Análisis cualitativo y generalización. Recursos técnicos para un estudio sobre la vejez», R. San Martín, ed. Libro conmemorativo con motivo del ingreso de C. Lisón en la Real Academia de Ciencias Políticas y morales. CIS. Madrid 1994, pp. 215-230.
- *La diferència inquietant: Noves i velles estratègies culturals dels gitanos*. Fundació Serveis de Cultura Popular. Editorial AltaFulla, Barcelona, 1994.
- *Las relaciones de Parentesco*. T. San Román y A. González. Col.lecció "Materials". Servei de Publicacions de la UAB, 1994.
- *Los Muros de la Separación. Ensayo sobre xenofobia y filantropía*. 1ª Edición en la serie Documents de Publicaciones de la UAB, 1994. 2ª Edición Anaya/UAB, 1995.
- *Interdisciplinarietà, interprofesionalità e intervenció social*. J. Prat y A. Martínez. Ensayos de Antropología Cultural. Homenaje a Claudio Esteva Fabregat. Ariel, Barcelona, 1996.
- *Bird's eye view. On Spaniah Gypsies' recent history*. Ch. Powell: Criminalization of gypsies and law. Editorial Institut International de Sociologie Juridique, Editions. Oñate, 1996
- *De la intuición a la contrastación. El trabajo de campo en Antropología y en la formación de los nuevos*

*antropólogos*. Actas del VII Congreso de Antropología Social. Universidad de Zaragoza, 1996

- *Los Muros de la Separación. Ensayo sobre alterofobia y filantropía. (Edición revisada y muy ampliada)*. Tecnos, Madrid, 1996

- *Gitanos pobres, inmigrantes pobres*. Revista: Acobá Calo, nº 35. Barcelona, 1997.

- *La Diferencia inquietante. Nuevas y viejas estrategias culturales de los gitanos*. Edición ampliada. Siglo XXI, Madrid, 1997

*Este libro ha sido traducido al húngaro en una edición universitaria restringida, por el Departamento de Antropología Cultural de la UNIVERSIDAD DE BUDAPEST. Esperando subvención solicitada para su publicación en editorial comercial húngara.*

- *Prólogo al libro: A. Kaplan: De Senegal a Cataluña*. Fundació La Caixa. Col·lecció Premis R. Duocastella en CC. Socials. Barcelona, 1998

- *Las bases del racismo y la filantropía*. Los valores y la didáctica de las CC Sociales. Actas del IX Simposio Internacional de Didáctica de las Ciencias Sociales. Edicions de la Universitat de Lleida. Lleida, 1998.

- *Sobre interculturalidad*, en E. Santamaría y E. González Placer, coords.: *Contra el Fundamentalismo Escolar*. Editorial Virus. Barcelona, 1998.

*(Edición revisada y aumentada de Pluriculturalisme i minories ètniques)*

- *El mundo que compartimos*, en J. Porta y P. Llandonosa, La Universitat en el canvi de segle. 700 anys de la de la Universitat de Lleida Alianza Universidad . Madrid, 1998.

- *Contexto y cultura de los gitanos españoles*. Revista T.E. Trabajadores de la Enseñanza. Monográfico 'Gitanos, un pueblo'. Madrid, 1999

- *El desarrollo de la conciencia política de los gitanos*. Revista 'Gitanos. Editorial Secretariado General Gitano. Madrid, 1999.

- *Immigració i racisme*. Forum intercultural de Vic...fenomen migratori i procés d'adaptació. Editorial Ajuntament de Vic, col·lecció Estudis. Vic, 1999.

- *Prólogo de C. Garriga Dir. : Els gitanos de Barcelona. Una aproximació sociològica* Publicacions de la Diputació de Barcelona. Barcelona, 2000.

- *Prólogo en Carmen Parramón: Similituts i diferències en L'Hospitalet de Llobregat*. Archiu Històric. Ajuntament de L'Hospitalet de LL. Barcelona , 2000

- *Identitat, pertinença i primàcia. La formació d'ènsenyants en el camp de las relacions interculturals*. T. San Román (Coord.), S. Carrasco, P. Soto, y S. Tovías Universitat Autònoma de Barcelona, Colecció de Antropología Cultural. Barcelona, 2000

- *El mundo que compartimos, nuevas alternativas (Reedición del anterior 1998, enmendado)*. Revista de Antropología Social ,nº 9. Madrid, 2000

- *Conocimiento y legitimación en el marco intercultural de la escuela*. Revista La Mirada Limpia. Madrid, 2000.

- *Tres escritos introductorios al estudio del parentesco (4ª edición revisada y aumentada)*. T. San Román, A. González Echevarría. Publicaciones de la UAB, Colecció de Antropología cultural. Barcelona, 2001.

- *Las Torres Gemelas y la Tierra de nuestros hijos (una reflexión desde la antropología)*. Rev. La Mirada Limpia. Madrid, 2001.

- *Un mon pluricultural*. VVAA, Las familias, Identidad y apertura. Editorial Ámbito M. Corral, ed. Barcelona, 2002.

- *Un camino para ganar conocimiento*, en A. González E. y J.L. Molina: *Abriendo surcos en la tierra*. Investigación básica y aplicada en la UAB. Publ. UAB, Col. Antropología. Barcelona, 2002.

- *Las relaciones de parentesco (3ª edición revisada, actualizada y aumentada)*. T. San Román, A. González Echevarría y J. Grau Rebollo. Pub UAB, col. Antropología. Barcelona, 2003.

- *Introducció*, en C. Garriga y S. Carrasco. Diputació de Barcelona: Els Gitanos de Barcelona. Editorial Diputació de Barcelona. Barcelona, 2003.

# RTS

núm. 91

revista de treball social

setembre, 1983



**ANTROPOLOGIA APLICADA  
AL TRABAJO SOCIAL:  
EL DESARROLLO DE LOS GITANOS**

- *Las dos caras del encuentro: dominación y dependencia*, en J. L. García y A. Barañano. Editorial Secretaría Gral. Técnica del MECD. Madrid, 2003.
- *Sueños africanos para una escuela catalana*. T. San Román, etnógrafa; Aliou Diao, Musa Camara, Alfa Barry, colaboradores de la investigación. Editorial CEIBA / UAB. Barcelona, 2004.
- *La atenció a la gent gran dependent a Catalunya*. Informe Extraordinary al Parlament. Síndic de Greuges de Catalunya (Colaboración en la redacción del Informe). Butlletí Oficial del Parlament, 12 – 2-2004.
- Prólogo en M. Cantón y otros, *Gitanos Pentecostales. Una mirada antropológica a la Iglesia de Filadelfia en Andalucía*. Editorial Signatura-Demos. Sevilla, 2004.
- Kvalitatív es Kvantitatív...A megérzéstől a megerősítésig" ("Cualitativo y cuantitativo...de la intuición a la contrastación") Ampliación, corrección y traducción al húngaro de "De la intuición a la contrastación", 1996. En L. László (szerk.) *Települeskutató. Szöveggyűjtemény*. Editorial L'Harmattan. Belgrado, 2004.
- *La necesidad y la agonía de seguir siendo gitano*, en J. Salinas, (coord). *Memoria de Papel 1980 / 2005, 25 años de Enseñantes con Gitanos*. Editorial Asociación de Enseñantes con Gitanos, Valencia, 2005.
- *¿Acaso es evitable? El impacto de la Antropología en las relaciones e imágenes sociales*. Revista de Antropología Social. Univ. Complutense de Madrid. Madrid, 2006.
- *El velo, el Rolex y la Antropología*. Rev. electrónica de Antropología "Periferia". Barcelona, 2006.
- *Integración social, aculturación y el valor de las relaciones interétnicas*, en *Menores tras la frontera*. F. Checa y Olmos et alia. Ed. Icaria. Nº Col. 240. Barcelona, 2006.
- *Inmigración, salud y gestión de la diversidad en barrios de Cataluña*. Dan Rodríguez y T. San Román, en *Migraciones*, H. González e I. Hurtado García.

AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana, Volumen: II, nº 3, 12-2007. Madrid / Cel. EEUU.

- *Predmluva autorki po 31 letech . Próbuzentsví, mazantsví, rdina a príbuzenské skupiny* (traducción al húngaro de "Kinship, marriage, law and leadership in three gipsy settlements in Madrid" de 1965, con una introducción de 6 pgs respecto su actualización). Lenka Budilová & Marek Jakoubec (eds.) En *Cikánská Rodina. A príbuzenství*. (Es una recopilación de clásicos sobre gitanos europeos). Editorial Dryada. Západocké Plzni, 2007.
  - *Relativism, racism and philanthropy*. En Cameron McCarthy & Teasley, Cathryn, (eds). *Transnacional perspectivas on culture, policy and education*. Editorial Peter Lang Publishing, Inc. NewYork, 2008.
  - *Sobre la investigación etnográfica*. Revista de Antropología Social. Madrid, 2009.
  - *La Diferencia Inquietante. Nuevas y viejas estrategias culturales de los gitanos. (Reedición revisada y actualizada, con una postdata añadida a la edición original de 1996.)*. Ed. Siglo XXI Editores. Madrid, 2010.
- ## 2. Artículos
- «Los gitanos españoles», *Publicación Conmemorativa del Primer Centenario del Museo Etnológico de Madrid*, 1974.
  - «Los gitanos entre la tradición y el futuro», *Historia 16*, 1976, pp. 79-85.
  - «Los miedos del gitano», *Historia 16*, nº 22, 1976, pp. 86-91.
  - «Los gitanos en el mundo del trabajo», *Revista de Documentación Social*, nº 41, 1980, pp. 73-88.
  - «Els gitanos: cinc segles d'història», *L'Avenç*, Barcelona, 1981.



- «Notas en torno a un proyecto de investigación en el ámbito del parentesco». Coautora con A. González Echevarría, *Comentaris d'Antropologia Cultural*, nº 3, 1983.
- «Sobre el objeto y el método de la Antropología», *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, nº 5, 1985, pp. 122-133.
- «Sobre Mayurca, de Miquel Barceló», *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, 1984.
- «Reflexions sobre un barri marginat», *Habitatge*, nº 3, 1985.
- «Interdisciplinarietà», *Revista de Trabajo Social*, nº 98, 1985.
- «Antropología aplicada y relaciones étnicas», *Revista del Centro de Investigaciones Sociológicas*, 1985, pp. 175-183. (Recogido en *Sociological Abstracts*, en 1986).
- «Is there a place for the Gypsy people?», en J. Grumet, ed., *Papers of the Sixth Annual Meetings of the Gypsy Studies Society*, Gypsy Lore Society of North America, 1986, publ. nº 3.
- «Comentario sobre un proyecto de investigación socio-antropológica de la marginación social», *Perspectiva Social*, nº 22, 1986.
- «Comment to M. McDonald, Celtic Ethnic Kinship and the problem of being English», *Current Anthropology*, 27 (4), 1986.
- «Antropología y Matemáticas», *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, nº 4, Madrid, 1987.
- «Presentación del libro: Treball social, conceptes i eines bàsiques», EUTS/CIRIT, *Perspectiva Social*, Barcelona, 1990.
- «Pluriculturalismo», *Documents nº 1. Quatre reptes per a la nostra escola*. Generalitat de Catalunya, Consell Escolar, 1991 y Colegio Oficial de Doctores y Licenciados, Boletín, 1992.
- «La escuela pluricultural», *Perspectiva Educativa*, nº 164, abril 1992 y nº 165, mayo 1992. Publicado también como "Pluriculturalidad y Marginación social" en V.V.A.A. "Sobre interculturalitat", Trama, 1992
- «Espacio y ancianidad», *Historia y Fuente Oral*, 7, julio 1992.
- "Reprenent marginació y racisme: hipòtesis sobre el discurs i la seva gènesis", *Perspectiva Social*, 33, diciembre 1993.
- "Prólogo" a R. Zabalza. *Imágenes gitanas: 20 años de fotografías y memorias con los gitanos españoles*. Madrid 1994.
- "La universidad y el estado del bienestar", *Revista de Antropología*, 6, Madrid, 1994 y *Revista de trabajo Social*, 1994.

# Algunos pensamientos, dudas y certezas de Teresa San Román

# Algunos pensamientos, dudas y certezas de Teresa San Román

## **A**LGUNOS PENSAMIENTOS, DUDAS Y CERTEZAS DE TERESA SAN ROMÁN

1

Recordemos que la responsabilidad de la culpa aumenta proporcionalmente con el poder.

2

Entre los gitanos hay diferencia de clases (clase baja casi todos, pero alguno de clase media y poquísimos de clase alta) pero tienen en común la estratificación étnica, al no ser nunca igual al payo que tienen al lado.

3

Los gitanos son, en una buena proporción al menos, una minoría étnica marginada del sistema social. [...] La identidad gitana en España, es la historia de una oposición, con consecuencias político-económicas, entre un pueblo minoritario y una mayoría y el Estado que le pertenece. [...] Surge una situación de marginación étnica si la mayoría impide la entrada de la minoría en el sistema, o lo que es lo mismo, si le ofrece menos de lo que pueden lograr quedándose marginada.



4

---

Cuando se dice que hay momentos en que la sociedad abre la puerta a los gitanos, creo que se están refiriendo a que la sociedad de clases abre la puerta inferior a los gitanos. Esto, a su vez, explicaría porque los choques directos entre payos y gitanos se producen entre payos y gitanos pobres, que parecen en este país los únicos racistas.

5

---

La cultura gitana es una cultura nómada de linajes autóctonos, separados entre sí e internamente solidarios, recurre a la distribución espacial dispersa como mecanismo tanto de supervivencia (gran cantidad de payos para que viva un hombre con ocupaciones marginales) como la evitación del enfrentamiento de la competencia intraétnica. [...] Cultura económica adaptada a lo que la sociedad mayoritaria deja sin organizar porque no le es rentable o porque son productos desechados. Cultura sin estratos sociales, pero con una jerarquía interna a cada grupo familiar, homóloga para todos los grupos gitanos, que prima la edad sobre las demás cualidades, prima la experiencia sobre la especialización, capacidad y conocimiento. Cultura con un derecho propio basada en la responsabilidad del grupo parental, la ausencia de identidad jurídica individual y culpabilidad objetiva. Derecho de ayuda mutua y equilibrio entre unidades en el interior de la etnia y de despego y liquenismo en el exterior.

6

---

La nueva vía de integración de los gitanos, se da por lo general con individuos aislados, o como mucho, a nivel familiar y consiste en reducir la identidad gitana al menor soporte cultural posible, al imprescindible para simbolizar la identidad étnica a la que se adscriben. En palabras de una silaba, no practicar la cultura tradicional gitana, su organización social, estrategias y códigos morales y valorativos, pero mantener algún rasgo de ella como soporte simbólico de la identidad. Por esta vía, la gitaneidad se convierte en militancia, mientras que el contenido cultural, la cultura olvidada y relegada de la vida social, se entroniza como mito.



7

Las actuales asociaciones gitanas son mecanismos de integración. Permiten la integración al mismo tiempo que reclaman para sí el derecho a su identidad. [...] Los esfuerzos nacionalistas permiten en la actualidad el máximo de identidad étnica con poco contenido cultural efectivo en la vida social. A ellos compete el determinar que quieren mantener o recuperar de su propia cultura como de la mayoritaria.

8

Ciertamente la minoría gitana no sólo es diferente, sino heterogénea y pocas veces es uniforme en sus condiciones y en sus aspiraciones, en su grado de aculturación y de integración, y en su conciencia étnica. Un proyecto que no contemple estas diferencias será inadecuado e impositivo para la mayoría de los gitanos y será irrespetuoso e ineficaz.

9

El pluralismo democrático tendrá que trascender las fronteras, todavía superficiales, de la ideología política, para extenderse a todos los planos de la convivencia social y de la cultura. Es más fácil aceptar igualdad de oportunidades entre la izquierda y la derecha que admitir igualdad para gitanos y payos.

10

La minoría étnica gitana estaría en condiciones mejores para seleccionar una aculturación para la convivencia y mantener lo más adaptativo y creativo de su propia tradición, para insertarse como etnia diferenciada en el cuerpo social sin necesidad de asimilación, de muerte cultural.

11

Los aspectos puramente educativos (instrucción y escuela) aún siendo en sí mismo factores de aculturación no son realmente operativos como factores de integración social. Que la aculturación educativa, en general, depende para su aparición y mantenimiento, de ciertos factores de integración social (trabajo asalariado, vivienda, papeles en regla,...)

12

La etnicidad sería el bagaje cultural de un pueblo que se piensa a sí mismo único frente al resto de los pueblos. El contenido étnico sería ese bagaje cultural, más o menos rico, extenso y dinámico. La identidad étnica es ese pensarse a sí mismos en oposición a otros. La identidad étnica, para mantenerse, necesita poco contenido étnico, aunque sea indispensable que haya alguno.

13

La aculturación no permite un paso atrás. Si las relaciones fracasan, el resultado no es un gitano reafirmando en su cultura, sino la anomia en cuanto a normas y valores en el plano de las ideas, y aculturación en el de las expectativas, formas de hacer y deseos frustrados.

14

Impresiona contemplar hasta qué punto es selectiva e interesada la memoria histórica y hasta qué punto ignoramos en el peldaño de arriba la angustia pasada en el peldaño de abajo.

15

El contenido cultural de un grupo étnico es, sin embargo, en múltiples ocasiones, un patrimonio mayoritariamente compartido con otros pueblos, catalanes, gallegos e incluso ingleses que podemos vivir en la ciudad de Barcelona, compartimos más contenido cultural que aquel que nos diferencia.

16

Lo que nos hace contemplar ciertos rasgos culturales como propios de nuestro grupo étnico es, sobre todo, la historia de las relaciones con otros pueblos. Relaciones de oposición, de alianza, de identificación, de rechazo,



super o subordinación. [...] Y es desde esta posición respecto al mundo, desde donde se define la idiosincrasia étnica, la cultura propia, es decir, la parte de nuestra cultura que se selecciona para representar la identidad, las diferencias respecto a los demás, etc.

17

---

Foucault plantea que las instituciones que se orientan a la acogida de la población marginal pueden nacer para resolver los problemas más acuciantes de esta población pero se utilizan y se consolidan como instituciones que resuelven los problemas que estas minorías marginadas crean a la mayoría dominante. Los ghettos de los pueblos marginados, las residencias de ancianos, los manicomios, en ocasiones incluso la escuela gitana, participan de ese despótico destino.

18

---

Evidentemente las culturas son inconmensurables. Es imposible valorar racionalmente si *una* cultura es mejor o peor que *otra*, porque los criterios que gobiernan la comparación y el valor que se utiliza para emitir el juicio se formulan desde el interior de una sola de las culturas.

19

---

La tolerancia absoluta, el asumir cualquier elemento cultural de cualquier cultura, incluida la propia, requiere la aceptación de la explotación, la desigualdad, la injusticia, la insolidaridad, la supeditación, de aquí y de otras latitudes, de este tiempo y de otros. Y en la misma medida supone la aceptación simultánea de sus contrarios, también valores presentes en muchas culturas.

El anteponer el respeto cultural a cualquier otro tipo de consideraciones, simplemente confieso que no es mi opción.

20

---

Durante siglos, los gitanos han estado en la disyuntiva de la marginación o la integración. Y ahí parecen seguir. Pocas veces se ha planteado la sociedad "paya" el asumir la diferenciación cultural del gitano, y pocas veces se ha planteado el gitano la convivencia responsable con el payo [...] el payo es un opuesto. No es nunca uno de ellos. Al gitano le une y le aísla ese enfrentamiento.



21

La imagen paya de los gitanos los identifica con la marginación, la miseria y la desconfianza y por eso los payos no nos damos cuenta de la cantidad de gitanos integrados, sin dejar de ser gitanos, que nos rodean.

22

Sin embargo, las condiciones actuales parecen ser por primera vez favorables a una integración étnica satisfactoria. Nunca como ahora el ser ciudadano permite la aceptación de una etnicidad (cultura e identidad) diversa, incluso nacional, frente a la exclusividad del Estado, que se ha legitimado delimitando la nación, la cultura y la identidad en el perímetro de sí mismo, que han sido su fundamento desde hace bastante más de dos siglos. Y esa es una puerta nueva y abierta a los gitanos, no ya para su integración social sino, con el tiempo, incluso para su integración política. El ser diferente y ciudadano, el ser un pueblo y pertenecer a un Estado, es ahora posible, al menos, potencialmente posible.

23

Pienso también que el proceso de marginación se acompaña de estereotipos que dan soporte racional y justifican moralmente la suplantación como un imponderable que debe atribuirse a una supuesta incapacidad personal y que implica, en último término, la despersonalización social del marginado, la negación de sus atributos sociales y culturales de entidad personal.

24

No se trata en absoluto de abandonar lo que podemos ofrecer en cuanto a los conocimientos que impartimos, se trata de saberse vulnerable, es decir, como siempre, de buscar puntos de acuerdo que abran el saber, que permitan la consideración a otros saberes y el respeto a otros maestros [...] .

25

En los últimos treinta años, los gitanos han atravesado por un proceso contradictorio.[...] Ha sido un proceso de acercamiento integrador en el plano económico y en especial laboral, en su regulación jurídica familiar y personal y en una incipiente articulación política con las estructuras del Estado y las administraciones a distintos niveles a través de la creación de asociaciones gitanas [...] y todo ello supuso un impulso hacia la aculturación en muchos aspectos: interés por la educación y la información general del país, mejora si no de la posición de la mujer sí de su trato y de las ideas respecto a ella, flexibilización de las jerarquías de edad, desaparición de buena parte de las creencias místicas, debilitamiento del papel social de las razas (linajes) y los grandes patrigrupos, valores más economicistas y consumistas, sobre todo. [...]

26

Se ha perseguido, ultrajado y maltratado a los gitanos desde épocas inmemoriales, es cierto. Y conviene que se sepa, y se recuerde, y que los historiadores afinen y completen cada vez más sus conocimientos. Pero lo que se diría que necesitan ahora no es tanto el obtener limosnas públicas recurriendo a la mala conciencia colectiva, sino fundamentar un discurso potente, étnicamente anclado, pero abierto a la solidaridad y la coordinación, emergente de la gitaneidad pero ideológica y prácticamente vinculado al mundo que les rodea. Son solo mis propios pensamientos. Necesitan un discurso político, integrado en el país, que acompañe una integración por derecho en todos y cada uno de los ámbitos de la vida económica, social y política. [...]

Serán los gitanos los que decidan qué despegue histórico quieren hacer. Y pienso que en España, más que en ningún otro país de Europa, se dan circunstancias que, en su conjunción, permiten pensar en una oportunidad única en la historia. La circunstancia de un número imparablemente creciente de los gitanos y gitanas integrados, preparados para afrontar las tareas y responsabilidades necesarias, junto a la circunstancia de una estructura estatal que reconoce la pluralidad de naciones, de tradiciones y diferencias culturales y permite su implementación política en el seno del Estado. Una tarea que, si llegaran a decidir emprenderla, sería sin duda a través de un camino largo y espinoso.

27

---

[...]En todo caso las mujeres gitanas han cambiado al mismo ritmo que los cambios de nuestra Historia reciente, a mi manera de ver con más rapidez y eficacia que sus compañeros varones, posiblemente porque en comparación con ellos les beneficiaba la propia integración social y la nueva aculturación en mayor medida que a ellos, porque en mayor medida era su posición anterior más problemática. [...]

[...]Aunque quede mucho camino por recorrer, han ganado autonomía porque es mucho ya lo que depende de ellas y porque hay demasiados payos, a pesar del racismo, que están dispuestos a casarse con ellas y demasiadas pocas payas que estén dispuestas a ajustarse al rol de esposa de un gitano. Decir esto sé que no agrada a muchos gitanos, pero de todas formas, decidan ellos y ellas lo que decidan, me parece un motivo urgente e importante de reflexión, reflexión que muchos empiezan a hacerse ya. [...]"

28

---

Sabemos muy poco todavía sobre los gitanos.

29

---

No se trata de elegir por ellos. Se trata de andar juntos, cada uno a su manera, por el mismo camino.

#### REFERENCIAS DE LAS ACOTACIONES

1. *Entre la marginación y el racismo: Reflexiones sobre la vida de los gitanos*. Compiladora y coautora, Alianza Universidad, 1987. pp.194.

2. *Entre la marginación y el racismo: Reflexiones sobre la vida de los gitanos*. Compiladora y coautora, Alianza Universidad, 1987. pp.187.

3. *Entre la marginación y el racismo: Reflexiones sobre la vida de los gitanos*. Compiladora y coautora, Alianza Universidad, 1987. pp.188, 188 y 191.

4. *Entre la marginación y el racismo: Reflexiones sobre la vida de los gitanos*. Compiladora y coautora, Alianza Universidad, 1987. pp. 198.

5. *Entre la marginación y el racismo: Reflexiones sobre la vida de los gitanos*. Compiladora y coautora, Alianza Universidad, 1987. pp. 202 y 203.

6. *Entre la marginación y el racismo: Reflexiones sobre la vida de los gitanos*. Compiladora y coautora, Alianza Universidad, 1987. pp. 203.

7. *Entre la marginación y el racismo: Reflexiones sobre la vida de los gitanos*. Compiladora y coautora, Alianza Universidad, 1987. pp. 208.

8. *Entre la marginación y el racismo: Reflexiones sobre la vida de los gitanos*. Compiladora y coautora, Alianza Universidad, 1987. pp. 239.

9. *Entre la marginación y el racismo: Reflexiones sobre la vida de los gitanos*. Compiladora y coautora, Alianza Universidad, 1987. pp. 239.

10. *Entre la marginación y el racismo: Reflexiones sobre la vida de los gitanos*. Compiladora y coautora, Alianza Universidad, 1987. pp. 239.

11. *Gitanos de Madrid y Barcelona: ensayos sobre aculturación y etnicidad*, Publicaciones de Antropología Cultural, Universidad Autónoma de Barcelona, 1984, pp. 46.



12. *Gitanos de Madrid y Barcelona: ensayos sobre aculturación y etnicidad*, Publicaciones de Antropología Cultural, Universidad Autónoma de Barcelona, 1984, pp. 118.
13. *Gitanos de Madrid y Barcelona: ensayos sobre aculturación y etnicidad*, Publicaciones de Antropología Cultural, Universidad Autónoma de Barcelona, 1984. pp.127.
14. *Pluriculturalidad y Marginación social* en V.V.A.A. "Sobre interculturalitat", Trama,1992, pp. 178.
15. *Pluriculturalidad y Marginación social* en V.V.A.A. "Sobre interculturalitat", Trama,1992, pp. 179.
16. *Pluriculturalidad y Marginación social* en V.V.A.A. "Sobre interculturalitat", Trama,1992, pp. 179.
17. *Pluriculturalidad y Marginación social* en V.V.A.A. "Sobre interculturalitat", Trama,1992, pp. 179-180.
18. *Los Muros de la Separación. Ensayo sobre alterofobia y filantropía. (Edición revisada y muy ampliada)*.Tecnos, Madrid, 1996, pp. 119.
19. *Los Muros de la Separación. Ensayo sobre alterofobia y filantropía. (Edición revisada y muy ampliada)*.Tecnos, Madrid, 1996, pp. 122.
20. *Gitanos al encuentro de la ciudad: del chalaneo al peonaje*. GIEMS. Editorial Cuadernos para el Diálogo, Madrid, 1975, pp. 194.
21. *La necesidad y la agonía de seguir siendo gitano*, en J. Salinas, (coord). *Memoria de Papel 1980 / 2005, 25 años de Enseñantes con Gitanos*. Editorial Asociación de Enseñantes con Gitanos, Valencia, 2005
22. *La necesidad y la agonía de seguir siendo gitano*, en J. Salinas, (coord). *Memoria de Papel 1980 / 2005, 25 años de Enseñantes con Gitanos*. Editorial Asociación de Enseñantes con Gitanos, Valencia, 2005
25. *La Diferencia inquietante. Nuevas y viejas estrategias culturales de los gitanos*. Edición ampliada. Siglo XXI, Madrid, 1997.
26. Ponencia presentada en las jornadas *Integración y exclusión social de minorías: el pueblo gitano*, celebradas en Valencia en octubre de 1998, organizadas por la Universidad Internacional Menéndez Pelayo.
27. *Evolución de los roles de género en la comunidad gitana*. Universidad Internacional Menéndez Pelayo, Valencia Nov.2001.
28. *La Diferencia inquietante. Nuevas y viejas estrategias culturales de los gitanos*. Edición ampliada. Siglo XXI, Madrid, 1997. Conclusiones, pp. 239.
29. *La Diferencia inquietante. Nuevas y viejas estrategias culturales de los gitanos*. Edición ampliada. Siglo XXI, Madrid, 1997, pp, 249.





## COLECTIVOS DE LA ASOCIACIÓN DE ENSEÑANTES CON GITANOS

### ASTURIAS

#### Colectivo Asturias

Hotel de Asociaciones Santulliano  
Avda. Fernández Ladreda, 48  
33011 OVIEDO (ASTURIAS)  
Tel. 610 91 43 73 / 984 08 76 50 / 625 73 28 78  
E-mail: colectivoasturias@yahoo.es

### CASTILLA-LA MANCHA

#### Colectivo de Enseñantes con Gitanos

Tel. 660 79 73 12  
E-mail: gira@pangea.org

### CASTILLA-LEÓN

#### Asociación Amal-Amali

C/ Arado, 8 2-A  
47014 VALLADOLID

### CATALUÑA

Vía Aurella, 60 3º 2º  
08206 Sabadell (BARCELONA)  
Tel. 660 79 73 12

### GALICIA

#### Asociación CSIKLOS - Aprendemos

C/ Jenaro de la Fuente, nº 54 -5ºA  
36205 VIGO (PONTEVEDRA)  
Tel. 806 81 51 11  
E-mail: asociacioncsiklos.aprendemos@yahoo.es

### MADRID

#### Colectivo de Enseñantes con Gitanos

C/ Cleopatra, 23  
28018 MADRID  
Tel y Fax: 91 778 74 32  
E-mail: asociacionbarrio@asociaciones.org

### MURCIA

#### Asociación para la promoción

Avda. Nueva Cartagena, 68 - Bajo 5  
30310 CARTAGENA (MURCIA)  
Tel y Fax: 968 533 964  
E-mail: asprosocu@terra.es  
Web: <http://www.asprosocu.org>

### SEVILLA

#### Colectivo de Enseñantes con Gitanos CEP Andalucía

C/ Luis Ortiz Muñoz, s/n  
41013 SEVILLA  
E-mail: 41008571.averros@juntadaandalucia.es

### VALENCIA

#### Asociación Aihora - khitanes

Apartado de correos nº23  
46540 EL PUIG (VALENCIA)

## ASOCIACIÓN DE ENSEÑANTES CON GITANOS

### SEDE SOCIAL

C/ Vereda del Camuerzo, s/n (Centro Cívico-Bajo)  
28905 Getafe (MADRID)  
Tel. 660 79 73 12  
E-mail: aecgit@pangea.org

### SECRETARÍA

#### DIRECCIÓN POSTAL

Vía Aurella, 60 3º 2º  
08206 Sabadell (BARCELONA)  
Tel. 660 79 73 12

### PÁGINA WEB

[www.pangea.org/aecgit/](http://www.pangea.org/aecgit/)