UNIVERSIDAD DE JAÉN

FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
DEPARTAMENTO DE TERRITORIO Y PATRIMONIO HISTÓRICO

TESIS DOCTORAL

DENTRO DE "DENTRO": ESTUDIO ANTROPOLÓGICO Y SOCIAL DE UNA COMUNIDAD DE GITANOS CATALANES

PRESENTADA POR:
DAVID LAGUNA ARIAS

DIRIGIDA POR:
DR. D. JOSÉ LUIS ANTA FÉLEZ
DR. D. LEONARDO PIASERE

JAÉN, 20 DE ABRIL DE 2000

ISBN 84-8439-042-X

DENTRO DE “DENTRO”: ESTUDIO ANTROPOLÓGICO Y SOCIAL DE UNA COMUNIDAD DE GITANOS CATALANES

Lagunas Árias

David

I.S.B.N 84-8439-042-X

Centro **Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación**

Departamento Territorio y Patrimonio Histórico

Nombre y apellidos del autor

Apellidos **LAGUNAS ÁRIAS**

Nombre **DAVID**

Título de la Tesis Doctoral

DENTRO DE "DENTRO": ESTUDIO ANTROPOLÓGICO Y SOCIAL DE UNA COMUNIDAD DE GITANOS CATALANES

Fecha de lectura

26 DE ABRIL DE 2000

Centro y Departamento en que fue realizada la lectura

Centro **Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación**

Departamento **Territorio y Patrimonio Histórico**

Composición del Tribunal / Dirección de la tesis

Dirección de la Tesis **Dr. D. José Luís Anta Félez y Dr. D. Leonardo Piasere**

Presidente/a del Tribunal **Dr. D. Joan Bestard Camps**

Vocales

Dr. D. José C. Lisón Arcal

Dr. D. José Antonio González Alcantud

Dr. D. Luis Álvarez Munarriz

Secretario/a **José Luis Solana Ruíz**

Calificación obtenida

SOBRESALIENTE CUM LAUDE POR UNANIMIDAD

Resumen

Esta tesis es el resultado del trabajo de campo entre un grupo gitano, los Calós de Mataró, Cataluña, (España), desde 1984 hasta 1998. Alrededor de 150 individuos habitan en la ciudad (su presencia ha sido documentada desde finales del siglo XVIII) la mayoría de los cuales emplean su tiempo viajando y vendiendo en mercados ambulantes de las ciudades del interior y la costa noreste de Cataluña. La división de género y edad es la categoría social básica de la organización social Caló; los hombres poseen el poder según los discursos pero, en la práctica, las mujeres tienen su esfera de influencia como guardianas de la reproducción simbólica de la sociedad.

La identificación Caló que no rechazo del concepto de "moderno" introduce la noción de "modernidad" y sugiere que los antropólogos deben estudiar no sólo aquellos Gitanos que son más resistentes a la integración en la sociedad dominante, sino también aquellos cuya apariencia les convierte más claramente en parte de esta sociedad.

El concepto de "sangre" y sus relaciones es central en la definición y los límites del parentesco y la comunidad, y abre la discusión acerca de la inexistencia de linajes subrayando la importancia de las relaciones bilaterales de parentesco que coexisten, en un nivel de organización social, con otras ideologías como el parentesco ritual, la identidad de los apodos o los lazos comunitarios. La red de la parentela, que incluye a los afines, es muy importante asimismo en la organización económica la cual muestra una ausencia de proletarización.

Finalmente, se sugiere que los Calós organizan su presencia en un mundo de no-gitanos a partir de la red de alianzas a través de las cuales la comunidad se reproduce fielmente a sí misma, manteniendo la división entre ambos mundos. La conclusión es que es posible aproximarse al estudio de los Gitanos desde una perspectiva no exotizante.

Abstract

This is a work result of fieldwork between a gypsy group, the Calós of Mataró, Catalonia (Spain), since 1994 until 1998. Around 150 individuales live in the city (their presence in this city has been recorded since the XVIII century) the majority of whom devote their time to travelling and selling in market stalls mainly in the inland and costal towns of north-east of Catalonia. The division of genre and age are the basic categories of the social organization Caló; the men have the power according the discourses but, in the practice, the women have your sphere of influence like guardians of the symbolic reproduction of the society.

The Caló identification with, rather than rejection of, the concept of “modern” introduce the notion of “modernity” and the suggestion that anthropologists should study not only those Gypsies that are more resistant to integration into the dominant society, but also those whose appear more keen to become part of that society.

The concept of “blood” and its relationship is central to the definition and limits of kinship and comunity, and open the discussion about the inexistance of lineages pointing out the importance of bilateral relationship (kinship) that coexists, at a social organisational level, with other ideologies such as ritual kinship, the identity-surnames or the community ties. The network of the kindred, which also the affined, is very important also in the economic organization which show an absence of proletarianisation.

Finally, on suggest that the Calós organize your presence in a world of non-gypsies from the net of alliances which the community still faithful himself, maintaining the division of the such world’s. The conclusion is that it is possible to approach the study of Gypsies from a non-exoticising perspective.

UNIVERSIDAD DE JAÉN
Facultad de Humanidades y CC. de la Educación
Departamento de Territorio y Patrimonio Histórico
Area de Antropología Social

TESIS DOCTORAL

DENTRO DE "DENTRO": ESTUDIO ANTROPOLÓGICO Y SOCIAL DE UNA COMUNIDAD DE GITANOS CATALANES

David LAGUNAS ARIAS

Directores:

Dr. José Luís ANTA FÉLEZ
Profesor Titular Universidad de Jaén

Dr. Leonardo PIASERE
Profesor Asociado Università degli Studi di Firenze

Jaén, 2000

SUMARIO

PREFACIO.

INTRODUCCIÓN.

1. EL PODER DE LOS HOMBRES.

1.1 De la infancia
1.2 Las *fadrines, las que se pintan*
1.3 En pos de la virilidad
1.4 Género y poder
1.5 Orden y caos
1.6 Una idea de igualdad
1.7 La ley
1.8 El conflicto
1.9 El otro poder: el Culto
1.10 Final

2. EL PODER DE LAS MUJERES: EL CUERPO RITUAL.

2.1 Los *recaditos*
2.2 El poder de las madres
2.3 En la casa de la virgen
2.4 Separarse
2.5 El espacio
2.6 La prueba
2.7 El alimento
2.8 *¿Es bueno o es malo, gitanos?*
2.9 Cantos sagrados
2.10 Ser *toda de piedra*
2.11 Dentro de "dentro"

3. *SOMOS GITANOS MODERNOS.*

3.1 Quiénes somos
3.2 Catalanes y castellanos
3.3 Identidades mestizas
3.4 *Los payos son dinalós*

4. MIRANDO ATRÁS.

4.1 Otra historia
4.2 Los datos
4.3 Mataró: principios
4.4 La itinerancia
4.5 El mito americano
4.6 *Hacer el lote*
4.7 Innovación y cambio
4.8 Conclusión

5. EL CULTIVO DEL PAYO.

5.1 Formas
5.2 El mercado
5.3 El territorio
5.4 Ir a vender
5.5 La familia voraz

5.6 La economía simbólica
5.7 Ejemplos

6. LOS TRES CROMOSOMAS DE LA MUJER: EL CUERPO SOCIAL.

6.1 Una breve síntesis
6.2 Etno-embriología
6.3 *La raza más desordenada del mundo*
6.4 Terminología de parentesco
6.5 Los parientes rituales son parientes

7. IDENTIDAD, TIEMPO, COMUNIDAD.

7.1 Antroponimia
7.2 La identidad multidimensional
7.3 Dónde vivir
7.4 Los *mulós*
7.5 Replanteamiento

8. LA PRESENCIA.

8.1 Limpiar la sangre
8.2 Dentro y fuera
8.3 La alianza no-moderna
8.4 El primo indirecto
8.5 El síndrome de la hembra

APÉNDICE 1.

APÉNDICE 2.

APÉNDICE 3.

APÉNDICE 4.

APÉNDICE 5.

BIBLIOGRAFÍA.

PREFACIO

Este estudio está basado en el trabajo de campo realizado entre los gitanos de Mataró desde mayo de 1994 hasta diciembre de 1998. Agradezco a los miembros de la comunidad gitana de Mataró el haberme permitido trabajar, en un doble sentido, con ellos. Han sido mis socios y mis compañeros de viaje en mi experiencia de campo, y a ellos va dedicado este estudio.

Agradezco, en primer lugar, a mi director de tesis el Dr. Leonardo Piasere, con el que estoy en deuda, su hospitalidad, el privilegio de prestarme sus ideas, el orden y el método que me ha aportado, y su confianza en mi labor desde un inicio, así como al Departamento de Estudios Sociales de la Universidad de Florencia su amabilidad al permitirme transmitir mis ideas, y en especial al Dr. Setrag Manoukian.

Quiero agradecer sobretodo al Dr. José Luis Anta, mi profesor tutor, su apoyo, sus ideas y su amistad, y en especial, la confianza depositada en mí, y a la Universidad de Jaén su inestimable apoyo y colaboración.

Al Dr. Ignasi Terrades de la Universidad de Barcelona por sus ideas y su hospitalidad.

A Csaba Pronai de la Universidad de Budapest por su amistad y su ayuda bibliográfica.

A Sheila Salo por su ayuda bibliográfica y a la Gypsy Lore Society en general.

Al Dr. David Mulcahy por su amabilidad al poder consultar material bibliográfico propio.

Al Ramón del *Arxiu* de Santa María de Mataró, a la Ana y la Carme del *Arxiu* Municipal de Mataró, y a Sonia de la Federación de Asociaciones Gitanas de Cataluña, todos ellos por su ayuda documental.

A Jordi Allué por su amistad y sus sugerencias bibliográficas.

A Rafael Perona, Manuel Fernández y a Luís Cortés, gitanos andaluces que me abrieron su casa y su corazón. A Gerardo Tiradani, que sin ser gitano me ha ayudado a entenderlos mejor.

A Marta Diago, la antropóloga con la que comparto mi vida, que supo estar allí donde yo no podía y me proporcionó una valiosa información, además del cariño, los consejos y los ánimos que necesitaba.

A mi madre (q.e.p.d.), que no pudo ver el final de mi investigación, va dedicado el fruto de mi trabajo.

'Me ha enviado la fortuna'

Gadjo Dilo de Tony Gatlif

INTRODUCCIÓN

Los gitanos catalanes, que se autodesignan como *calós*, a diferencia de los gitanos de los asentamientos periféricos de las ciudades, objeto de devoción de todos aquellos individuos situados en el campo de la gitanología, aparecían ante mí como un grupo doblemente anómalo: primero, por el hecho de ser gitanos y, segundo, por ser gitanos adaptados al medio urbano, bien situados económicamente y, aparentemente, no marginados por sus vecinos payos, no-gitanos. Eran esos gitanos que clausuraban el fin de fiesta de los Juegos Olímpicos de Barcelona, que compraban cada sábado por la tarde en las tiendas de moda del centro de Barcelona, que alquilaban salas de fiesta lujosas para sus bodas fastuosas, que hablaban catalán, etc. A simple vista, parecía que este grupo de gitanos debían tener poco interés para la comunidad científica porque no eran tan visibles ni exóticos como otros grupos de gitanos y, sin embargo, estaban muy cerca de nosotros. Eran así tan próximos espacialmente como alejados académicamente.

Pero mi objetivo cuando empecé a estudiar antropología era otro. Quería realizar una etnografía clásica estudiando un grupo de gitanos, de origen andaluz, en el barrio-gueto de La Mina en San Adrián de Besós. Con ellos me había relacionado, en un principio, a través del arte pues durante un tiempo me dediqué a aprender alfarería y mi profesor era gitano del barrio. La mayoría de mis compañeros de curso eran gitanos y empecé a conocer a algunas familias. Yo era como ellos un tipo

marginal que cobraba una beca de ayuda por aprender un oficio, que a mí me ayudaba a financiar mis estudios y a ellos a llegar a final de mes.

Comencé a frecuentar el Centro Gitano del barrio en mis tardes libres, contactando con mis compañeros de curso y extendiendo mis contactos hacia otros individuos de forma muy caótica. Pero mi presencia allí se notaba demasiado, era un payo demasiado indiscreto que quería saber demasiadas cosas y, evidentemente, a excepción de dos o tres informantes de confianza que me ayudaban el resto eran para mí casi inaccesibles. De todas formas, el escenario era casi perfecto: tenía mis conceptos académicos para aplicar cómodamente y una amplia bibliografía sobre gitanos que vivían en poblados marginales; una cierta facilidad para tomar contacto con mis informantes, acostumbrados a las visitas de asistentes sociales, religiosos, educadores, políticos, antropólogos, sociólogos, psicólogos, y un largo etcétera; y, aderezado todo ello, por mi abigarrado romanticismo respecto a mi objeto de estudio: amaba su antimaterialismo, su anarquismo, su conocimiento de la libertad, su fuerza y su energía increíbles, pasaban de todo, no temían a nadie, ni siquiera a la policía, se conformaban con vivir al día y hacían del flamenco un arte bello y sensual. Sin embargo, debía realizar mi etnografía de forma semiclandestina pues la mayoría de las veces había de ir a las casas de mis informantes de confianza y, así, en privado, recoger información. A ellos no les agradaba, entre otras cosas, que les hiciera preguntas delante de otros gitanos.

Conseguí hacer genealogías, a pesar que muy pocos estaban dispuestos a ayudarme, y empecé a cometer errores, víctima de mi ingenuidad y mi torpeza de estudiante. Ahora creo que me enfrenté con un objeto de estudio muy complicado demasiado pronto, sin un entrenamiento y una experiencia adecuada. Llegó un día en

que estaba por el Centro Cultural y pronuncié los nombres de los antepasados difuntos de unos *tíos*, con los que estaba charlando, que no sabían que era antropólogo y a qué me dedicaba. Después supe que aquello produjo un verdadero caos. ¿Cómo era posible que un payo conociera los nombres de los difuntos? se preguntaban los ancianos. Uno de mis informantes me llamó por teléfono para decirme que no viniera durante un tiempo por el Centro, porque los *tíos* querían hablar conmigo y no precisamente con buenas palabras. Empezaron a buscarme y tuve que huir durante un tiempo, manteniendo el contacto con mis informantes de confianza. Aquel hecho lo entendí como un fracaso y me desanimé hasta el punto de creer que nunca podría ser antropólogo. Pero, recapitulando, comprendo muchas cosas a partir de este acontecimiento, que ahora concibo como un malentendido creativo, y que forma parte de las dinámicas propias de la posición que un antropólogo debe hacer frente al entrar en contacto con los 'otros'. Comprendí que los muertos entre los *calós* están situados en una dimensión muy diferente a la nuestra, son sagrados, como también las mujeres lo son e impregnan su vida social en muchos ámbitos. También comprendí lo más importante: para describir e interpretar los fenómenos que acontecen en el mundo *caló* de la forma más fidedigna posible: se ha de estar en su mundo y, como señalaba Williams (1991c:75), no hay pactos con ellos: o se está dentro, o se está irremediablemente fuera de su mundo.

Ya me encontraba a punto de acabar la licenciatura y un profesor del departamento de Antropología me recomendó que escribiera algo sobre los gitanos catalanes pues la asignatura trataba sobre etnología de Cataluña. Acudí a mis amigos gitanos de La Mina y me recomendaron que si quería tomar contacto con un grupo de gitanos catalanes me fuera a Mataró, que allí me tratarían bien a diferencia de otras

comunidades de Barcelona-capital, según me dijeron. Más adelante comprendí que el buen concepto que tenían los gitanos andaluces de los de Mataró estaba muy influido por el hecho que uno de ellos estaba casado con una gitana catalana de Mataró. No tenía ningún apoyo económico de ninguna institución, y por aquel entonces yo trabajaba en una cooperativa de servicios a fin de pagarme los estudios. Mataró estaba a treinta kilómetros de donde yo vivía y debía financiarme los desplazamientos. No tenía dinero para alquilar una casa en Mataró y así estar más cerca de ellos, pero acabé por estar durante todos los días de la semana, prácticamente haciendo vida con ellos, aunque por las noches debía regresar a dormir a casa.

Los gitanos catalanes de Mataró eran una comunidad urbana de unos 150 individuos. La mayor parte de ellos se reunía cada tarde en un local de alquiler, *el café de los gitanos* –le llamaban ellos-, situado en una avenida populosa del ensanche de la ciudad, que financiaban entre todos pagando una cuota mensual, y cuya entrada estaba cerrada para los payos. Allí jugaban a cartas, al bingo, hacían tertulias e incluso bodas. La estrategia que seguí fue presentarme como antropólogo y como una especie de enviado de la Generalitat, el gobierno autonómico. Yo sabía que esos *calós* hablaban catalán y votaban a Convergencia y les dije que quería hacer un estudio sobre ellos, *porque la Generalitat estaba muy interesado en ellos*, les dije, por seguridad y como estrategia defensiva ante un probable rechazo. El primer día que entré en el café fui a buscar a mi contacto, el *onclo* Lluís, un *onclo* de respeto del que ya me dieron referencias los gitanos de La Mina. El no sabía lo que era un antropólogo e intenté explicarle qué es lo que quería de ellos. Le dije si podía hacerle unas preguntas y nos colocamos en una salita de unos cuatro metros cuadrados donde

enseguida me vi rodeado por más hombres que acudían con curiosidad a ver qué pasaba. Al final éramos siete personas en aquel cubículo, cargado del humo de los cigarrillos, con un calor insoportable y tratando de dominar mis nervios delante de las miradas escrutadoras de aquellos hombres que, extrañados pero con un gran sentido del humor, respondían a mis preguntas. Aquella forma de entrevista no me parecía la más adecuada pero era la mejor que podía utilizar en ese momento. Después de haber acabado con las preguntas, de las que se rieron mucho (*és això el que pensen els paios de nosaltres?*[1]), empezamos el verdadero diálogo. A partir de ese momento, sentí que ya estaba haciendo etnografía pero, de forma reveladora, empecé a percibir que mis categorías epistemológicas, metodológicas e interpretativas previas debían revisarse.

A diferencia de mis dificultades en La Mina, en Mataró tuve las puertas abiertas. En general, me recibieron con una gran hospitalidad, excepto alguno que no me dirigía la palabra y cuando lo hacía era de forma agresiva. Su extremada amabilidad y cortesía significaba que yo era su huésped pero que debería marcharme a los pocos días. Nadie se imaginaba que iba a permanecer varios años con ellos. En general, la actitud de los *calós* hacia mí era ambivalente. Unos me ignoraban, otros, sobre todo los jóvenes, eran más abiertos, las mujeres mayores, en cambio, me miraban de reojo. Mis primeros días fueron muy deprimentes: la soledad más absoluta. Empecé a conocer su forma de vida a través de un gitano adulto apayado, al que los demás llamaban *el boig* (el loco), un individuo también "extraño" al grupo pues renegaba de su condición de gitano.

[1] *¿es esto lo que piensan los payos de nosotros?.*

Sin embargo, al cabo de dos semanas ocurrió un hecho insólito. El *onclo* Lluís se había puesto enfermo y su cuñado me dijo que le acompañara a verle a su casa. Me encontré en la habitación de aquel hombre tumbado en la cama, con el rostro desencajado, repitiendo: *em moro, em moro*[2], cuando en realidad tenía una simple gripe. Su cuñado me dijo al oído que le hiciera ver que no le pasaría nada, pensando que por mi condición de payo con estudios podía ser más convincente en temas de salud. En la habitación de la casa, tranquilizando a aquel gitano, me sentí por primera vez integrado con ellos. Cuando volvimos todos sabían que había estado en su casa y me preguntaban cómo estaba. A partir de ese momento las mujeres empezaron a tratar conmigo. Fueron las ancianas las que primero se acercaron a mí: *si necessites qualsevol cosa, consell, diners o dones, ens ho demanes*[3], y gracias a ellas, sus hijas y sus nietas empezaron a hablar conmigo.

El signo más evidente que mi adaptación se estaba consolidando fue cuando, a los tres meses, uno de los *calós* me dijo: *vindràs a la boda, no?* [4]. No se trataba de que me convidaran a una boda, un acontecimiento habitualmente cerrado a los no-gitanos, sino que este *caló* se preguntaba si habría pensando en no ir, dando por hecho que iría. Las primeras bodas a las que fui me dediqué a sacar fotografías, impresionado por la estética, y más tarde dejé de ir a las bodas porque acababan aburriéndome, pero no podía faltar a las de mis amigos gitanos más íntimos porque, no hacerlo, era un desprecio. No me cabe ninguna duda que yo seguía siendo, y deseaba seguir siendo, un payo entre gitanos. La condición de payo era incuestionable, pero creo que ellos comprendieron que no era un payo como los

[2] *me muero, me muero.*
[3] *si necesitas cualquier cosa, consejo, dinero o mujeres, nos lo pides.*
[4] *¿vendrás a la boda, no?.*

demás sino un híbrido entre dos mundos, un *payo agitanado* como ellos decían, de forma similar e inversa a como, entre ellos, existían gitanos apayados. Por lo tanto, yo aparecía por los límites, por los confines de su cultura, y creo que no es casual que mi primer informante fuera, como yo, un periférico del sistema.

El hecho que no viviera en Mataró no era un handicap para mi investigación, porque estaba allí mañana y tarde, llegando con el tren o el coche. Trabajé con una familia en el mercado ambulante vendiendo ropa durante un tiempo, levantándome a las cinco de la mañana para hacer desde cincuenta a doscientos kilómetros diarios en furgoneta. A la vuelta, comía con ellos en su casa y hacíamos balance del día. También comía en casa de mis informantes de confianza o bien nos íbamos a comer al bar o al restaurante. Iba a sus fiestas, a sus juergas, a sus bodas, a sus funerales, a sus consejos de ancianos.

En mis primeros meses de convivencia los *calós* no me dejaban pagar nada, un café, una copa, un helado, nada. Era consciente de mi condición de huésped. Pero a medida que me iba integrando más, notaba cómo los *calós* accedían a que les invitara. Comer y beber con ellos, la comensalidad, era el signo de pertenencia a su universo sociocultural. Eso era un signo de normalidad y de que la relación se iba equilibrando hacia lo que yo deseaba. Poco a poco sentía que a pesar que no era un miembro absolutamente incorporado a la comunidad, dada mi condición de payo, mi posición era relativamente cómoda. Así, en las bodas oía a las mujeres como murmuraban detrás de mí: *¡fíjate, parece gitano, igual que nosotros!*. Una de mis estrategias más efectivas fue adoptar, progresivamente, un estilo de vestir mimético al suyo, según la categoría social que representaba (hombre, joven, casado), para acostumbrarles más fácilmente a mi presencia. Este mimetismo creaba situaciones en

las que otros gitanos forasteros o los payos que iban a comprar a mi parada del mercado me tomaran por uno de ellos.

¿Cuál era la clave que posibilitaba poder moverme a mis anchas en el corazón de su mundo y no ser contemplado sólo como un espía del mundo payo? Me decían: *mira David, és que amb cap paio hem fet com tu, ens entens, has entrat amb el cor i has caigut simpàtic*[5]. Pienso que ellos no reconocían mi saber, la ciencia que yo representaba. Si me ayudaban no era por contribuir al progreso de la ciencia sino para ayudarme en mi carrera. Colaboraban con mi investigación porque sabían que con su ayuda yo podría adquirir estatus social, ser respetado en mi sociedad y en el ámbito académico e independizarme económicamente.

Lo fundamental era que mi posición era la del aprendiz que debe ser enseñado por su maestro. Ese rol fue ocupado por el *onclo* Lluís, que me decía que yo era para él como un hijo y, con mucha perspicacia, periódicamente me repetía: *ay David, quan estiguis ensenyat llavors te n'aniràs*[6]. El sabía que yo estaría un tiempo, hasta que mi investigación acabara, y luego me marcharía traicionando así su confianza.

Mi presencia, casi siempre atosigante, en todos los ámbitos les hacía exclamar: *ostia, és que estàs a tot arreu!*[7] . Otras veces, aquellos a los que perseguía para que me explicasen algún aspecto de su vida, me miraban y pensaban: *ya está aquí el pesado, a ver qué querrá ahora*. Estaba en todas partes, y cuando murió una gitana muy joven que provocó una gran conmoción en la comunidad, estuve presente en su

[5] *Mira David, es que con ningún payo hemos hecho como contigo, has entrado con el corazón y has caído simpático.* Mi experiencia vivida en el campo se acerca mucho a aquello que decía Piasere (1991:153): "el gitano busca el corazón del etnólogo" y citando a Steinberger: "Nosotros, Manus, sentimos al instante si un payo ha vivido con el corazón entre nosotros".
[6] *ay David, cuando estés enseñado entonces te irás.*
[7] *¡ostia, es que estás en todas partes!.*

funeral, mi primer funeral, y ellos enseguida se dieron cuenta que yo estaba para lo bueno y lo malo, y eso era lo importante.

Al final acabé siendo el secretario de la Asociación que habían fundado tres años antes de mi llegada. Esto representaba otra faceta de mi identidad puesto que, cuando me relacionaba con payos de las diversas administraciones públicas, podía enfatizar mi rol como payo y como antropólogo. En contraprestación a ser aceptado para hurgar en sus vidas, procuré ayudarles en todo: para traer dinero en forma de subvenciones a la Asociación, para librar a sus hijos de hacer el servicio militar, para rellenar los papeles para conseguir bajas de trabajo ficticias, etc. Pero quizás una de las cosas que más me hace reflexionar ahora es que también supe de las miserias de cada uno, puesto que me explicaban cómo aquél pegaba a su mujer o el otro se drogaba, o cómo el de más allá había hecho una estafa a su propio primo. Tenía acceso a confidencias acerca de sus problemas cotidianos. Y sobre todo, podía estar con las chicas, con las solteras, hablar con ellas, lanzarles piropos, como hacían los demás, algo impensable para un payo. Y porque algunos amigos de mi edad y más jóvenes me llamaban *cosí*[8] o *compare*[9], que simbolizaba el formar parte de su universo familiar. Incluso, los niños y niñas me sacaron un apodo, cosa habitual ésta de sustituir nombres 'gitanizados' a sus nombres oficiales: era el *callardó*[10] que, precisamente, fue una derivación del apodo que previamente habían sacado a mi compañera antropóloga, la *callardí*. Como ella era blanca de cara y tenía el pelo muy negro, ese contraste lo asociaron con el café, con el café negro, de ahí el apodo.

[8] *primo.*
[9] *compadre.*
[10] *el negro*, en caló.

Pero el recelo hacía mí no desaparecía por completo, especialmente entre los mayores y, concretamente, entre las ancianas, como no podía ser de otro modo ya que las mujeres eran las guardianas de su cultura: la *tia* Juana, por ejemplo, me mentía sistemáticamente cuando le preguntaba qué significaba aquella palabra en *caló,* aunque sabía positivamente que yo conocía su lenguaje. Con el habla *caló*, la *lengua caló* para ellos, siempre tuve problemas, era algo que ellos se resistían a enseñarme, y al principio, cuando yo les hablaba en *caló* reaccionaban con recelo. La manera de aprender el habla fue, simplemente, escuchando atentamente y hablando con ellos, porque nadie se prestaba a responder directamente a mi pregunta '¿qué significa la palabra *x* o la palabra *y*?', pues les parecía que estaban traicionando sus ideales, excepto una *tia* paya, viuda de un *caló*, que no tenía ese cargo de conciencia y que me ayudó mucho con el lenguaje.

Al poco tiempo observé que la comunidad se organizaba, básicamente, según los criterios de edad y género y mi posición como hombre, y joven, condicionaba mi acceso a ciertas informaciones. Es por ello que hube de recurrir a mi compañera que trabajaba realizando clases de alfabetización para gitanos no catalanes en Mataró. Con su ayuda pude completar mis datos, puesto que ella podía acercarse más fácilmente al mundo de las mujeres, especialmente las *fadrines* y las casadas. Con este trabajo cooperativo podía desdoblar mi investigación y atenuar así los sesgos que mi condición de hombre podía crear.

En definitiva, fue la fortuna, la suerte, la *bajín* de los *calós*, la que me hizo recalar entre los *calós* de Mataró. Mi presencia entre ellos representó un suceso inesperado, un acontecimiento extraordinario que ellos supieron integrar en su cultura. Fui absorbido y domesticado, fenecí como extranjero para convertirme en el

payo David, el payo amigo de los gitanos, el maestro, el antropólogo, una variedad de identidades asignadas por la comunidad que se generaban en función de las diferentes situaciones sociales en las que participaba, llegando, en ocasiones, a confundirse unas con otras. Esta multiplicidad ya me sugería que la 'identidad' no podía ser un concepto abstracto entre la comunidad sino sujeto a negociaciones y reformulaciones, en función de los individuos, los contextos de interacción social y las emociones. Los antropólogos solemos decir vanidosamente que construimos nuestro objeto de estudio, pero yo fui *construido* por mis gitanos también a partir de sus conceptos culturales. Fui integrado de tal manera que cuando alguien venía al café a indagar, por ejemplo estudiantes, asistentes sociales o religiosos, se negaban a darles información más allá de sus umbrales de protección social y los despachaban elegantemente diciendo que *nosaltres ja tenim el nostre antropòleg*[11], añadiendo así una dimensión más de prestigio a mi persona. De hecho, muchas veces me interpelaban no ya por mi nombre sino diciéndome *el meu antropòleg*[12]. Para ellos mi condición de antropólogo era una seña de identidad porque podían presumir de tener un antropólogo propio.

Los *calós* podían convertirse en los mejores (y en los peores) exégetas de su cultura. Allí donde existía la ambigüedad o la indeterminación, ellos, en ocasiones, fijaban el sentido de las cosas de una manera finiquitante, pero en otras ni siquiera se tomaban la molestia de reflexionar sobre algo que estaba dado así, *porque siempre había sido así.* Sin embargo, tenía presente que no existía una sola voz entre los *calós* que me sugiriera las bases de la cultura: existían tantas voces como individuos,

[11] *nosotros ya tenemos a nuestro antropólogo.*
[12] *mi antropólogo.*

y que producían sus discursos, a veces, de forma contradictoria unos respecto a otros, que me mentían, que elaboraban sesudas interpretaciones sobre aspectos significantes de su cultura, que deconstruían su cultura y me enseñaban a verla de otro modo. Me encontraba no ya frente a un material en bruto sino ante discursos ya elaborados, modelados por mis informantes, lo cual reflejaba su propio campo de interpretaciones. Por eso, entre esa multiplicidad de discursos, producto de la ausencia total de consenso, mi tarea era poner cierto orden y descubrir las regularidades, pero sin descuidar a los heterodoxos porque sus discursos, sus tomas de posición desde su marginalidad, me parecían tan o más significativas que las posturas oficiales. Aprendía mucho más con este último tipo de informantes porque me mantenían más cerca de la cultura en su versión práctica, pragmática, "real". En la sociedad *caló*, también existía conocimiento que era construido, al igual que hacía yo como antropólogo.

Al extenderme en explicitar mi posición en el campo y las múltiples identidades asignadas por la comunidad hacia mí, he querido enfatizar cómo dicha dinámica constituye un elemento absolutamente primordial para definir el tipo de prospección realizada ante los 'otros', pues dicha actividad determina el posicionamiento y los resultados de mi investigación. Una posición e identidad *otra* hubiera dado *otros* resultados.

Mi metodología se orientaba a dialogar *con* ellos, con el objetivo de mostrar una aproximación fidedigna de su universo, pero también conseguí material valioso para mi investigación escuchando el diálogo *entre* ellos. En este caso, la información llegaba menos sesgada. Mis informantes fueron variados, tanto en género, edad, poder o respeto. Sólo utilicé la grabadora en una ocasión y nunca más volví a

utilizarla. Aquella máquina había despertado tal recelo en una anciana con la que dialogaba, que ésta no hacía sino mentir continuamente en sus respuestas, cosa que descubrí con el tiempo cuando dialogando sobre las mismas cuestiones que le había planteado inicialmente en esta primera (y única) entrevista grabada, sus palabras fueron completamente inversas. Aunque al comienzo realicé varias entrevistas estructuradas y formalizadas, también acabé abandonándolas pues seguía despertando suspicacias en mis informantes. De hecho, sólo con decirles que quería hacerles unas preguntas se evadían elegantemente diciendo: *mañana hablamos, he de ir a buscar a mis hijos pero ya lo haremos* o *cuando tú quieras pero ahora tengo trabajo*. De esta forma, comprendí que el mejor método para hacer el trabajo de campo consistía en dejar a un lado los manuales de etnografía y poner toda mi imaginación en conseguir una comunicación nativo/informante lo más fluida y natural posible. Pasé mucho tiempo en el lavabo del café donde se reunían los gitanos, tomando notas en mi libreta de campo y, en otras ocasiones, escribía directamente y frente al informante que yo sabía que aceptaba que tomara notas en su presencia. También tomaba notas en el tren de regreso a mi casa. Recogía información acercándome a las conversaciones entre mis informantes, desde las más privadas hasta las más públicas. Me habitué a mirar con el rabillo del ojo.

La etnografía, por tanto, que presento es una transcripción de sus palabras, con su traducción en una nota a pié de página. A riesgo de que en alguna nota, algún artículo, preposición o conjunción, no sea la exacta, el resto de las palabras, su orden, su entonación, sus silencios, son los de mis informantes. He optado por ser lo más fiel a sus palabras transcribiendo directamente en catalán, la lengua habitual de comunicación, para no perder la riqueza y los matices de su lenguaje, que

evidentemente pierde parte de su sentido al realizar la traducción. Con ello, pretendo ganar en precisión y disminuir el sesgo que una traducción al castellano pueda generar.

La tesis que presento se organiza en capítulos cuyo orden obedece a una lógica. El capítulo 1 y 2 remiten a la edad y el género, ya que considero que ambas categorías son la base de la organización social *caló*. Así, en el capítulo 1, intento explicar la androcracia existente a partir de los roles asignados a hombres y mujeres. En el capítulo 2, propongo una relectura del ritual primordial para los *calós*, el casamiento gitano, desde la perspectiva del poder que desempeñan las mujeres como guardianas de la reproducción simbólica de la comunidad. En el capítulo 3, profundizo en qué es lo que les define como gitanos *modernos* y qué es aquello importante para ellos. En el capítulo 4, muestro una mirada a la historia reciente de los *calós*, centrada en sus estrategias económicas. En el capítulo 5, como continuación del anterior, describo e interpreto la reproducción económica actual y propongo que los *calós* poseen el territorio a partir de cultivar una relación ecosocial con los payos, insertándose en la red distributiva regional de Cataluña. En el capítulo 6, propongo una vuelta a los conceptos de base del parentesco: la sangre, el semen, la familia, la parentela y señalo cómo se produce el tránsito de una ideología fuertemente androcéntrica a una sociedad bilateral *de facto* a partir de un núcleo de parientes de sangre prototípico que se extiende a los afines y a los parientes rituales. En el capítulo 7, analizo la construcción de la identidad en el tiempo, las denominaciones y clasificaciones, continuando con la discusión iniciada en el capítulo anterior sobre la existencia de grupos. En el capítulo 8, señalo cómo los *calós* organizan y mantienen su presencia en un mundo de payos, la división

payo/gitano, a partir de la red de alianzas, de qué tipo y de qué forma. Por último, añado unos apéndices complementarios.

Por otro lado, temas como el concepto de salud no se tratan, y otros como el referente a la influencia de la Iglesia Evangélica Pentecostal se encuentran reducidos a su mínima expresión. Mi tentativa no era abarcar todo lo que el estudio de la comunidad pudiera implicar, por razones de espacio y, metodológicamente, para evitar una dispersión de mi objeto de estudio.

1. EL PODER DE LOS HOMBRES.

1.1 DE LA INFANCIA

L'Elias amb dos anys ja es posa a ballar al mercat i diu coses lletjes a les paies, inclús ha venut roba a les paies[1].

Este es el problema: mantenerse como gitanos en un mundo de payos. De aquí, que el ejemplo sea altamente significativo: el sujeto gitano debe distinguir una gitana de una paya, ya como niño. El proceso de enculturación integra esta división estructural entre aquello que conocemos como "lo gitano" y "lo payo", desde que el nuevo ser llega al mundo. Los niños desde edad temprana conocen quienes son las payas. Un niño de seis años decía, ante el regocijo de quienes le escuchaban, cosas como que *abans de casar-me, primer he de conèixer paies*[2]. Uno de los juegos preferidos de los niños es tener novias payas; les dicen a sus padres o los adultos en general, que conocen payas y tienen una novia en el barrio, en la escuela o en el mercado. Los adultos estimulan a los niños varones con estos juegos y éstos integran el ideal de la virilidad.

La *tia* Julia le explicaba al *onclo* Joanitet, de forma jocosa, y delante de dos niños, uno de tres y otro de cuatro años, que uno de ellos se había enfadado con el otro porque *li havia tret la núvia paia a l'altre*[3]. Lo que era un inocente juego de

[1] *El Elías con dos años ya se pone a bailar en el mercado y dice cosas feas a las payas, incluso ha vendido ropa a las payas.*
[2] *antes de casarme, primero he de conocer payas.*
[3] *le había quitado la novia paya al otro.*

niños era una expresión de la inculcación prematura de los valores de la masculinidad y de la identidad gitana.

Los *onclos* y *ties* intervienen en la educación de los niños y niñas, y aunque no sean de su familia carnal en el café, en la calle, en el mercado, les dan dinero, les hacen bromas, les llaman la atención. De forma que, la familia nuclear y su parentela, no tienen el derecho exclusivo a su educación. Así, el niño llama *onclo* a todos los hombres mayores y *ties* a todas las mujeres mayores. Es ésta una educación no represiva, donde se evitan los castigos corporales y en la que los niños, de forma significativa mucho más que las niñas, son mimados al máximo. Aunque en los primeros años, el niño o la niña ya diferenciará a sus abuelos y abuelas genealógicos, en algunos casos, seguirá llamando *iaio* (abuelo) o *iaia* (abuela) a algún otro miembro de los ascendientes familiares, o incluso a un no-pariente. Ello es así a causa de este maternalismo colectivo que provoca que la comunidad se implique, como una gran familia, en el desarrollo del niño.

Cuando el niño y la niña tienen edad para relajar la vigilancia de la madre, lo dejará en el café para que juegue con los otros niños gitanos. Pero en realidad, quienes juegan con ellos no son los otros niños pequeños sino los mayores. Hay una clara diferencia entre las atenciones que recibe un niño y las atenciones que recibe una niña. El niño pasa de brazo en brazo, le hacen arrumacos, bromas, les hacen cantar o bailar. El niño percibe multitud de mensajes de personas distintas y adquiere espontaneidad. Hacia la niña los mayores se sienten más reservados y casi no se les presta atención:

> *Tenim debilitat per els nens i els vells, a un de la meva edat no el puc enviar a fer punyetes*[4].

[4] *Tenemos debilidad por los niños y los viejos, a uno de mi edad lo puedo enviar a hacer puñetas.*

Si a los niños varones se les estimula para que se acerquen al mundo payo a través de las mujeres, lo cual forma parte de su carrera para adquirir su virilidad, para las niñas la situación es distinta. La imagen que poseen las niñas pre-púberes y púberes de los varones payos es, al contrario, mucho más idealizada. En las niñas sus juegos son más platónicos, tienen amores, pero saben que nunca sus deseos se verán cumplidos. La imagen del varón payo es romántica: las niñas se enamoran de las estrellas musicales del momento (Luis Miguel, Ketama...), actores (Brad Pitt, Leo di Caprio...), como las chiquillas de su edad. Pero ese amor romántico se refleja, asimismo, en sus vecinos payos, aquellos que se reúnen en la calle del café. Las niñas juegan al amor, a las miradas, a la coquetería con los payos. Saben que sus padres y la comunidad las vigilan y no deben hablar con ellos. Pero la realidad es otra, y las niñas pre-púberes y púberes organizan encuentros clandestinos con los varones payos, en la playa por ejemplo, lejos de las miradas de la comunidad. Han de engañar a sus padres diciéndoles que se van a mirar ropa o a casa de una prima. En esos encuentros, en los que el contacto puede ser erótico sin que se llegue a consumar el acto, las niñas conocen a los varones mientras que en el interior de su cultura ese contacto directo se les niega. Pero saben que eso es un juego, que no van a adquirir ningún compromiso formal con un varón payo. Es ésta una forma inversa a la construcción de la identidad sexual de los varones gitanos: mientras éstos han de conocer payas, salir con ellas, ir a las discotecas, tener relaciones sexuales, etc., de forma creciente, para la niña esos contactos son mucho más puntuales y de forma decreciente, tomando un componente romántico. Es un juego de coquetería, la cual, precisamente, deberán posteriormente ejercer en el interior de la comunidad. Cuando se convierta en *fadrina* (soltera) va a estar mucho más vigilada, pues estará en posición de mujer fértil, susceptible de adquirir compromisos y, por tanto, deberá guardar su virginidad hasta el momento del matrimonio.

El lenguaje de los adultos para con los niños y niñas refleja esta diferenciación de género: *el papa s´ha anat amb una paia*[5], le dice una anciana a un niño pequeño para decirle que su padre no está en ese momento; *no vagis darrera les dones, ja ho farà el teu germà o el teu pare*[6], le dice una *tia* a un niño pequeño.

Los *calós* no pegan a sus niños cuando hacen algo mal. Las regañinas suelen ser verbales como *ningú et voldrà*[7], *no et casaràs*[8], *quina lach!*[9], en las que no se enfatiza la represión sino incidir en la moral, por contraste a su acción. El niño *caló*, especialmente, capta la ausencia de autoridad lo que les convierte en niños sobreprotegidos. Tienen mucha libertad porque la autoridad es laxa como dice la *tia* Rosa:

> *No volen estudiar. Ho tenen tot. En comunitats petites tot el món es coneix, es parla cara a cara, hi ha estima, naturalitat... i així un de fora ho veu i es queda encantat, ho absorveix. La nostra vida és molt maternal, es algo així com el cariño de la mare. Som feliços, els joves s´ho passen bomba jugant, es busquen uns als altres. Per què estudiar?, quedar-se a casa sols i estudiar?, què va!* [10]...

Así, los niños viven en un estado de felicidad y de optimismo, y añade:

> *El Papitu em deia: 'vull la Lluna' i lo mateix deia el seu padrí de petit, el Rafalet, que també demanava la Lluna. Els nens pujen així, amb tots els capritxos*[11].

Los niños pequeños gozan de más libertad para expresar sus emociones que las

[5] *El papa se ha ido con una paya.*
[6] *No vayas detrás de las mujeres, ya lo hará tu hermano o tu padre.*
[7] *nadie te querrá.*
[8] *no te casarás.*
[9] *¡qué vergüenza!*
[10] *No quieren estudiar. Lo tienen todo. En comunidades pequeñas todo el mundo se conoce, se habla cara a cara, hay estima, naturalidad... y así uno de fuera lo ve y se queda encantado, lo absorbe. Nuestra vida es muy maternal, es algo así como el cariño de la madre. Somos felices, los jóvenes se lo pasan bomba jugando, se buscan unos a otros. ¿Para qué estudiar?, ¿quedarse en casa solos y estudiar?, ¡qué va!...*
[11] *El Papitu me decía: 'quiero la Luna' y lo mismo decía su padrino de pequeño, el Rafalet, que también pedía la Luna. Los niños suben así, con todos los caprichos.*

niñas. Los *onclos* les hacen continuas alusiones a sus atributos sexuales, igual que a los *fadrins*, empleando un lenguaje metafórico y de guasa. Por ejemplo, el *onclo* Pepe le decía a un niño: *què és lo que tens?, una sardina i dos ous ferrats?*[12], tocándole simultáneamente los genitales. El tocar los genitales a los niños varones pequeños es muy habitual, tanto por hombres, jóvenes y adultos, como mujeres, habitualmente ancianas. Su comportamiento es, en muchas ocasiones, irrespetuoso hacia los mayores. La arrogancia del niño es tal que desafían a los *onclos* y *ties*. En una ocasión un niño de nueve años estaba organizando mucho jaleo en el café y una de las *ties* le dijo: *surt d'aquí, tens molts collons tu!*[13], y el niño le contestó: *sí, tinc dos i ben grans!*[14]

Es así como la indulgencia de las madres hacia sus hijos varones, el amor maternal que reciben, contrasta con la relativa presión y el control que realizan sobre sus hijas, motivo por el que existen frecuentes choques entre madres e hijas. De este modo, el niño varón incorpora y aprende el valor diferencial de hombres y mujeres:

> *Abans es tenien més fills. També es morien més ràpid. Perquè abans els gitanos eren nòmades, no es veien, si havia una baralla i tenies una família forta sorties ben parat. Tenies un exèrcit. El qui tenía filles només podia plorar i resignar-se. Els peluts*[15] *van de valents perquè tenen molta familia. Per què et penses que el tio Blas, aquell gitano vell que va a posar pau entre ells és tan important?, perquè té molta familia darrera. La gent veu que si no cumpleix amb lo que ell diu li pot venir la família darrera*[16].

[12] *¿qué es lo que tienes?,¿una sardina y dos huevos fritos?.*
[13] *¡sal de aquí, tienes muchos cojones tú!*
[14] *¡sí, tengo dos, y bien grandes!*
[15] *Peluts*, "peludos" en castellano, es un adjetivo que literalmente significa "que tiene mucho pelo", es un término inferiorizante y degradante que posee sentidos derivados de "pobre, sucio, violento, salvaje, etc". Es una categorización que se extiende a todos los gitanos no catalanes, a pesar de que maticen que sólo se refieren al gitano pobre. Para los gitanos catalanes pobres tienen un término menos ofensivo, *pótul*, que en catalán es sinónimo de "vagabundo".
[16] *Antes se tenían más hijos. También se morian más rápido. Porque antes los gitanos eran nómadas, no se veían, si había una pelea y tenías una familia fuerte salías bien parado. Tenías un ejército. Quien tenía hijas sólo podían llorar y resignarse. Los peludos van de valientes porque tienen mucha familia. ¿Por qué te piensas que el tío Blas, ese gitano viejo que va a poner paz entre ellos es tan importante?, porque tiene mucha fa familia detrás. La gente ve que si no cumple con lo que él dice le puede venir la familia detrás.*

Así explica el *onclo* Joan por qué ahora las parejas tienen menos hijos. En el pasado, tener varones estaba muy bien valorado, ya que eran un seguro para la defensa de la familia. Una familia que sólo tuviera hijas no podía esperar nada bueno. Al contrario, podía estar más inquieta respecto al futuro de sus hijas y se obsesionaba con colocarlas bien, una idea que todavía permanece.

Sin embargo, en el presente, ese modelo ya no es prioritario como afirma el *onclo* Pepe:

> *Antigament el teu clan havia de ser amb molts homes, a les filles quasi ni les volien. Cada clan tenía els seus homes i podien casar-se amb altres clans i així feies més gran el clan, la família*[17].

Actualmente, el hecho que el nacido sea niño o niña no tiene una implicación decisiva en el mantenimiento de la identidad comunitaria, pero si es un niño el padre puede estar satisfecho ya que transmitirá su apellido y dará continuidad a su línea.

1.2 LAS *FADRINES, LAS QUE SE PINTAN*

> *Nosaltres tenim la regla abans que les paies perquè ens casem abans. Tinc amigues que amb set anys i nou anys han tingut la regla*[18].

Así decía una niña al poco de haber tenido su menstruación. Entre las niñas, circula la convicción que su desarrollo en la pubertad se realiza antes que el de las niñas payas. La menstruación es un marcador cronológico, no absoluto pero sí relativo. Indica que la niña está entrando en el periodo adolescente y se acerca a la categoría *fadrina*. Cuando las niñas tienen la menstruación, en la mayoría de los

[17] *Antiguamente tu clan había de ser con muchos hombres, a las hijas casi ni las querían. Cada clan tenía sus hombres y podían casarse con otros clanes y así hacías más grande el clan, la familia.*
[18] *Nosotras tenemos la regla antes que las payas porque nos casamos antes. Tengo amigas que con siete años y con nueve años han tenido la regla*.

caos, se las retira automáticamente del colegio y el control sobre ellas comienza a endurecerse. No hay ceremonias ni rituales que marquen el tránsito de un estado a otro sino que es el maquillaje, como signo físico visible, lo que la convierte en *fadrina* esposable. En cambio, para los *fadrins* su progresión avanza sin marcar los tránsitos.

Los *calós* tienen la convicción que las niñas gitanas crecen más rápido, se hacen mujeres más rápido, en vista a que su matrimonio suele producirse en la franja entre los catorce y los veintidós años. Lo más habitual es que se prometan a los diecisiete o dieciocho años. Casar joven a una hija es una prevención ante la intromisión de un sujeto no-gitano en la familia, lo cual provocaría que el desorden y el deshonor se introduzcan a través de las mujeres.

El *onclo* Joan:

> *Quan una nena comença a pintar-se és com una senyal d'alarma, ja pot ser demanada si ho consenteix el pare. Es la senyal perquè els fadrins i fadrines no poden parlar. No es mira tant si és guapa o no sinó la família, de quina família ve*[19].

El maquillaje es uno de los signos que señalan el estatus social de la mujer: ha pasado de niña a joven esposable. Es así como entre las *fadrines* puede marcarse el tránsito de una categoría social a otra. Pero la condición de *fadrina* no depende del tiempo físico. Una niña no se convierte en *fadrina*, por regla general a los trece años, sino cuando su padre y su madre deciden que ya es hora de maquillarse. Entre las *fadrines* pueden saber qué edad tienen recordando en qué boda empezaron a pintarse, si fue antes o después que ella: *ah, sí... tu empezaste a pintarte antes que yo,* le decía una *fadrina* a otra en una boda.

[19] *Cuando una nena comienza a pintarse es como una señal de alarma, ya puede ser pedida si lo consiente el padre. Es la señal porque los solteros y solteras no pueden hablar. No se mira tanto si es guapa o no sino la familia, de qué familia viene.*

Sin embargo, el maquillaje debe ser discreto porque si la *fadrina* se pinta demasiado puede pensarse que tiene a un pretendiente al que está solicitando su atención. Una *fadrina* que se pinta frecuentemente y va arreglada más de lo normal provoca que las demás *fadrines* y mujeres empiecen a especular. Significa que esa *fadrina* se está introduciendo en el mercado[20] matrimonial, dispuesta a recibir propuestas de matrimonio y, por tanto, a empezar a tantear el mercado.

El cabello es otro de los atributos físicos que concentra mayor atención. Dice la Juli:

> *Ni de gran te'l pots tallar. Les gitanes sempre hem de portar el cabell llarg*[21].

El cabello largo encaja en el ideal estético de las gitanas. Para los *calós*, una gitana con el cabello corto se asemeja a un hombre. Por otro lado, el cabello corto no es tan sexualmente atrayente para los hombres como una melena bien cuidada. Esa competición por la belleza genera celos importantes entre las *fadrines*. La Mercedes, una *fadrina* joven señalaba:

> *Hi ha gelos entre les fadrines, cap vol ser menys que altra, hi ha molta vanitat. Els gitanos estan obsessionats amb el matrimoni. Una fadrina s'arregla quan pensa que podrà veure al promès que té. Viuen per estar guapes. No els hi diguis que vols estudiar perquè et diran que estàs boixa. Tot el dia estan davant del mirall: maquillatge, vestits, que si estic grassa... Et diuen sempre 'aquesta nena està boixa, no es casarà'*[22].

[20] Los *calós* dicen que *una boda és com un mercat* [una boda es como un mercado], donde circulan y se intercambian personas. Cuando me refiero al *mercado* matrimonial es porque los propios *calós* hablan en esos términos.

[21] *Ni de grande te lo puedes cortar. Las gitanas siempre hemos de llevar el cabello largo.*

[22] *Hay celos entre las solteras, ninguna quiere ser menos que otra, hay mucha vanidad. Los gitanos están obsesionados con el matrimonio. Una soltera se arregla cuando piensa que podrá ver al prometido que quiere. Viven para estar guapas. No les digas que quieres estudiar porque te dirán que estás loca. Todo el día están delante del espejo: maquillaje, vestidos, que si estoy gorda... Te dicen siempre 'esta nena está loca, no se casará'.*

La competencia por los pretendientes hace que exista, simultáneamente, una reticencia a la irrupción de mujeres de grupos gitanos no-catalanes para casarse con los hombres de su comunidad. Precisamente, la Rosita, una de las *fadrines* que me decía *les peludes són més atrasades, aquèstes que venen al cafè no m'agraden perquè envien recaditos a alguns*[23], refiriéndose a unas niñas de una familia de origen extremeño, cuyo hermano se había casado con una gitana catalana de Mataró, vió cómo una de las hermanas de ese gitano extremeño se casó finalmente con su hermano y, ahora, eran cuñadas.

Una *fadrina* ha de llegar virgen al matrimonio. Los *calós* suelen decir que, para un payo, este ideal puede parecer anacrónico, pero como explica el *onclo* Rafel: *comporta una riqueza difícil de entender, porque son muchas cosas que conlleva esto*. Las *fadrines* tienen su opinión al respecto:

> *La virginitat és un orgull pels pares, cosins i per l'home amb el que et cases. Apart d'orgull és un respecte per part de la núvia a tots els seus homes de la seva família. Si això es perdés es perderien els gitanos perquè ara, a l'època que estem, és l'únic que ens queda. Es una tradició molt antiga que fa que no progressi la nostra raça. Es passen una mica però a l'hora de fer lo del mocador trobo que està bé*[24].

Las propias *fadrines* coinciden en afirmar que la virginidad, y el ritual que se lleva a cabo para probarla, es una cosa atrasada, pero consideran que hay que perpetuarla porque es su *ley*, porque otorga el *respecte* a los hombres de su familia y, por extensión, a toda la comunidad:

> *Què pasaria si als quinze anys la meva filla perdés la virginitat? No sé... no podria ser, la desterraria, fora de Mataró, a Argentona, a Vilassar... però sempre hi ha un marge perquè mira, totes les fadrines que veus aquí*

[23] *las peludas son más atrasadas, estas que vienen al café no me gustan porque mandan recaditos a algunos.*
[24] *La virginidad es un orgullo para los padres, primos y para el hombre con el que te casas. Aparte de orgullo es un respeto por parte de la novia a todos los hombres de su familia. Si esto se perdiera se perderían los gitanos porque, ahora, en la época que estamos, es lo único que nos queda. Es una tradición muy antigua que hace que no progrese nuestra raza. Se pasan un poquito pero a la hora de hacer lo del pañuelo encuentro que está bien.*

a que no són lletges?, pues amb quinze anys, què farien si les deixéssim estar sueltas?[25]

El control de las actividades premaritales de las *fadrines* resulta fundamental para encaminarla hacia un matrimonio adecuado. Entre los *calós*, el valor atribuido a la virginidad adquiere tintes sagrados[26]. Pero no se trata que el énfasis puesto en el alto valor de la virginidad evite una conducta sexual que pueda disminuir el honor de la adolescente y reducir sus oportunidades de matrimonio, como señala Goody (1976:17), sino que, entre los *calós*, esta posibilidad no se concibe si una chica deja de ser virgen fuera del contexto programado en su comunidad, por lo cual debe ser desterrada. Así, a la *fadrina* se la venera pero también se la teme: es un objeto de deseo que muestra aparente pasividad, aunque, con la ayuda de su madre, teje una tela de araña a través de las estrategias de seducción. Pero también es un peligro potencial, ya que puede transgredir las normas y echar por tierra, no sólo el prestigio de su familia, sino, mucho más grave, la reproducción simbólica de su comunidad.

Uno de los *onclos* que vio cómo su sobrina se escapó con un payo decía:

Em fa baixar el cap la meva neboda. Aquí [a Mataró] *que no vingui! Es va casar amb un paio, es va separar i es va tornar a casar amb un altre*[27].

El contacto que mantiene con ella es prácticamente inexistente pero su madre, a la cual también desterró, por dejar a su marido por un payo, viene a visitarle privadamente y de forma esporádica por casa y es bien acogida.

[25] *¿Qué pasaría si a los quince años mi hija perdiera la virginidad?. No sé... no podría ser, la desterraría, fuera de Mataró, a Argentona, a Vilassar... pero siempre hay un margen porque mira, todas las fadrines que ves aquí ¿a qué no son feas?, pues con quince años, ¿qué harían si las dejáramos estar sueltas?.*

[26] De ahora en adelante, entiendo *sagrado* como aquel dominio que una comunidad atiende ritualmente (Delgado, 1988:594). Tambiah (1995:131) señala que cualquier cosa respecto a la cual se adopta una actitud de indiscutibilidad y tradicionalización puede ser considerada como sacra. La virginidad, como valor axiomático de la comunidad, merece un tratamiento ritual destacado y, por tanto, la conceptúo como sagrada. Por extensión, las *fadrines*, depositarias de la virginidad, serian parte de ese dominio de lo sacro.

[27] *Me hace bajar la cabeza mi sobrina. ¡Aquí* [a Mataró] *que no venga! Se casó con un payo, se separó y se volvió a casar con otro.*

La virginidad premarital de la mujer para los *calós* la previene de que pueda entrar a través de ella la herencia de un payo. Ello es adaptativo con la prescripción para los hombres de casarse con vírgenes. Y como veremos, la virginidad premarital posee significados derivados como por ejemplo, la castidad marital o el rechazo moral de los matrimonios de las viudas. La *tía* Juana:

> *Una filla guarra jo no la casava. No vull tenir mala fama. Que la nena arribi verge al matrimoni és tot un orgull o que una vegada casada es dediqui al seu marit, encara que ell no se la mereixi*[28].

Podría pensarse que el orgullo es un atributo más bien masculino, pero la *tia* Juana expresa que el orgullo es también femenino, si pensamos en su propio rol cultural: llegar virgen al matrimonio la enorgullece a ella y, por extensión, a toda su familia. Dedicarse a su marido una vez casada le enorgullece también porque de ella depende el estatus de su marido y, más profundamente, de ella depende la continuidad de la comunidad: ella es la guardiana del orden moral.

La *fadrina* debe demostrar una conducta pasiva, no gritar, no decir palabrotas, no contestar mal a su madre o a cualquier otra *tia*. Ha de tener *vergonya*[29], entendida ésta doblemente, como atributo moral y como sentimiento. En uno de los momentos más importantes de su vida, el ritual de *demanament* o de pedida de mano, cuando el padre le pregunta a su hija si le parece bien casarse con ese pretendiente, ella dirá, tímida y ruborizada: *bueno, como queráis,* dramatizando en público su subordinación a los hombres y a los mayores. La actitud de las vírgenes es, pues, de pasividad[30].

[28] *Una hija guarra yo no la casaba. No quiero tener mala fama. Que la niña llegue virgen al matrimonio es todo un orgullo o que una vez casada se dedique a su marido, aunque él no se la merezca.*
[29] *vergüenza.*
[30] Ver Campbell (1964:319); Terrades (1972:183ss); Zeid (1968:233).

El atributo del *fadrí* y del hombre, es el derecho a la preeminencia, el orgullo[31]. Un *caló* no se muestra tímido ni recatado, porque es signo de debilidad, una cualidad femenina. Del mismo modo, una mujer que se comporte con agresividad, como un hombre, pierde *la seva vergonya*, su vergüenza. Así se explica cómo las *fadrines* que han deshecho un *demanament* tendrán dificultades para prometerse de nuevo con otro hombre, porque *pot pensar-se que té masses collons*[32]. La mujer no se muestra asertiva como el hombre, pero tiene poder de puertas adentro, en el ámbito privado.

Las *fadrines* aceptan el sacrificio que les impone su cultura, que las orienta hacia la preservación de su integridad física. *Només veient-te caminar saben si ets verge*[33], me decía la Reme, que expresaba así la vigilancia que las mujeres casadas y las ancianas ejercían sobre ellas. En la calle, habían de mantener una distancia espacial con los hombres, como remarca la Reme:

> *Has d'anar amb cuidado pel carrer si davant tens un gitano caminant, la gent pot murmurar 'fixa't, què descarada'*[34].

Es así como a las *fadrines* se las limita, no sólo en sus itinerarios en la ciudad: *les fadrines estan cosides a les mares, on va la mare va la filla*[35], señalaba el Pepe, sino en su forma de moverse: no ha de correr ni montar en bicicleta; tampoco ha de andar ostentosamente, ha de hacerlo con elegancia, con armonía, sin hacer movimientos bruscos; no ha de pararse a hablar con hombres ni mirarlos a los ojos, pues puede entenderse como una provocación. Las veces que coincidí en la calle con alguna *fadrina* sola que se dirigía al café, nunca pude andar junto a ella a menos de

[31] Ambos conceptos son complementarios e interdependientes: la vergüenza de la mujer gitana protege el honor de su marido, y el orgullo y la masculinidad de éste protege a su mujer de cualquier injuria, si seguimos a Campbell (1968:132-133).
[32] *puede pensarse que tiene demasiados cojones.*
[33] *Solo viéndote caminar saben si eres virgen.*
[34] *Has de ir con cuidado por la calle si delante tienes a un gitano caminando, la gente puede murmurar 'fíjate, qué descarada'.*
[35] *las solteras están cosidas a las madres, donde va la madre va la hija.*

dos metros de distancia. Ella prefería ir delante de mí, sin prestarme atención, y yo sabía porque lo hacía. La calle es un lugar de tránsito, de transeúntes, un lugar potencialmente peligroso para la integridad de las *fadrines* que han de evitar la errancia permaneciendo así controladas.

La casa es el lugar natural de la virgen. El espacio se sacraliza de tal forma que hay una separación entre los espacios masculinos y los femeninos. Si se da el caso que un *fadrí* quiere pedirle un disco de música a una *fadrina* no irá a su casa si sabe que está sola, irá sólo en el caso de que esté su madre.

Sin embargo, la oposición dentro y fuera es menos polarizada de lo que parece, como veremos más adelante. Ya hemos visto cómo es impensable que un *fadrí* entre en la casa de la virgen si no es para oficializar una relación de *demanament*. Cuando entra en la casa, sabe que no va a salir en la misma condición, ya no va a ser el mismo. Entrar en la casa de la virgen es el paso para formalizar una relación.

El espacio del hogar es femenino, mientras la calle es masculina. Una casada me explicaba que como su marido se había comprado un coche nuevo para trabajar ella ahora quería comprar un piso nuevo. El coche lo utilizaban ambos para salir a trabajar, pero señalaba cómo el coche era un símbolo masculino, de estatus, mientras ella lo que quería era un piso nuevo, más lujoso y amplio que el que tenían. A la hora de hacer los trámites para buscar un piso de alquiler o de compra para los hijos recién casados, es la madre la que realiza todas las tareas administrativas, habla con el propietario o la inmobiliaria, va al banco a pedir los créditos, etc. Ella se ocupa de administrar la economía doméstica.

Los itinerarios que sigue una *fadrina* o una mujer casada por el barrio suelen ser conocidos y preestablecidos. El hombre tiene libertad para moverse a su antojo. Ese control sobre los movimientos de las *fadrines*, y en menor medida, de las mujeres casadas, implica una noción de seguridad codificada en las imágenes

urbanas o mapas mentales, que perciben subjetivamente espacios inadecuados, el bar, la escuela, la sala recreativa, etc, y espacios más adecuados, el supermercado, la tienda de ropa, la panadería, etc[36]. Los espacios estaban acotados. Siempre eran las mismas tiendas, las mismas calles, donde las mujeres circulaban. Las ancianas-viudas, por el contrario, tenían mayor libertad de movimientos.

La *tia* Rosa explicaba cuál era la educación adecuada para los hijos:

> *S'han d'ensenyar els fills i a les filles, la dona sempre darrera de l'home. El noi sempre pot anar-hi por ahí amb el cotxe. Però les mares tenen molta por amb les filles, per què no poden anar a comprar soles?... les espatllaran*[37].

El control de los movimientos de las *fadrines* era tal que algunas madres no les permitían ir solas a comprar al supermercado, lo cual, generaba mucha discusión entre las mujeres.

Estas imágenes imponen restricciones a los movimientos de la mujer. La diferencia entre hombre y mujer se escenifica en el trabajo en el mercado ambulante: mientras los hombres se reúnen en el bar, sus mujeres se quedan en la parada del mercado vendiendo. Los *onclos* señalan que hace unos años no estaba permitido que una mujer entrara en un bar. El *onclo* Josep señala que:

> *Anys enrera, les dones no podien entrar al cafè. Si un home estava emborraxant-se, una dona no podia anar a recriminar-lo. Enviava el fill més petit perquè li digués que vingués a casa. De l'altra manera seria una vergonya*[38].

[36] Para Bourdieu (1991:105) se trataría del *habitus* que, a resguardo de crisis y tensiones, selecciona, elige y descarta los lugares, acontecimientos y personas, de forma que, favoreciendo las interacciones adecuadas, el *habitus* se refuerza continuamente.

[37] *Se han de enseñar a los hijos y a las hijas, la mujer siempre detrás del hombre. El chico siempre puede ir por ahí con el coche. Pero las madres tienen mucho miedo con las hijas, ¿por qué no pueden ir a comprar solas?... las van a estropear.*

[38] *Años atrás, las mujeres no podían entrar en el café. Si un hombre estaba emborrachándose, una mujer no podía ir a recriminárselo. Enviaba al hijo más pequeño para que le dijera que viniera a casa. De la otra manera seria una vergüenza.*

Ahora las mujeres pueden entrar en el bar a llamar a sus maridos, aunque con cierta discreción.

Sin embargo, esa fuerte restricción de movimientos para la *fadrina* se contrarresta con una mayor capacidad de consumo en ropa, maquillajes, rayos UVA para estar más bellas, lo cual es un privilegio. Si una *fadrina* se compra unos zapatos de moda es probable que las otras *fadrines* hagan lo mismo. La *fadrina* no quiere ser menos que las otras y rivaliza con ellas. Entre los *fadrins* la rivalidad es menos acusada.

El cuidado del cuerpo físico es un componente fundamental en la *fadrina*: la belleza, el atractivo, la apariencia cuidada y poluta no sólo posee funcionalidad matrimonial, pues persigue mantener o mejorar su estatus social a través de un buen matrimonio, sino que posee un valor moral ya que simboliza su pureza y, por extensión, la pureza del grupo.

La Rosita me explicaba con gran claridad cuál era su universo dentro de la cultura:

> *Els gitanos tenim altres costums. Els homes si es casen amb una paia no s'accepta però com és un home al final s'accepta i les gitanes no ens podem casar amb paios. Ens treuen del col.legi aviat perquè ens ve la regla. No podem tenir novio fins que ens vinguin a demanar. Només coneixem un home i els gitanos no es volen casar amb una gitana perquè saben cóm som. La virginitat és una cosa molt gitana. Les fadrines ens tenim que esperar i treure la honra i fer als gitanos contents. Ens agrada respectar les costums gitanes. Les gitanes només sortim quan estem casades. Tenim que seguir al marit i no anar-nos ni separar-nos d'ell, en canvi, ell, el meu marit, no fa lo que jo vulgui sinó lo que ell vol. Les gitanes treballem molt a la casa i anem a vendre*[39].

[39] *Los gitanos tenemos otras costumbres. Los hombres si se casan con una paya no se acepta pero como es un hombre al final se acepta y las gitanas no nos podemos casar con payos. . Nos sacan del colegio pronto porque nos viene la regla. No podemos tener novio hasta que nos vengan a pedir. Sólo conocemos a un hombre y los gitanos no se quieren casar con una gitana, porque saben como somos. La virginidad es una cosa muy gitana. Las solteras nos tenemos que esperar y sacar la honra y hacer a los gitanos contentos. Nos gusta respetar las costumbres gitanas. Las gitanas sólo salimos cuando estamos casadas. Tenemos que seguir al marido y no irnos ni separarnos de él, en cambio, él, mi marido no hace lo que yo quiera sino lo que él quiere. Las gitanas trabajamos mucho en la casa y vamos a vender.*

Esta *fadrina* expresaba su visión de su mundo contrastando la mayor libertad del hombre sobre la mujer y el poder de éste sobre ellas. Pero también dejaba entrever un aspecto muy importante. Ellas, como guardianas de su cultura, también resultaban ser mujeres con gran poder sobre sus hombres, porque éstos sabían de su rectitud y su obediencia a las normas morales. Esa rectitud puede chocar con el espíritu más errático y anárquico de los hombres, más propensos a los actos de irresponsabilidad moral

La *tia* Rosa decía a las *fadrines*:

> *Us mireu masses nens... encara teniu per rato. Amb divuit, vint anys, amb vint-i-cinc no, però teniu que saber escombrar, fer el menjar,.. parleu si voleu però mireu-vos amb una distància*[40].

La *tia* Rosa estaba advirtiendo a unas *fadrines* de trece y catorce años que no era correcto que empezaran a coquetear antes de tiempo con los *fadrins*. No estaba impidiéndoles que hablaran con los *fadrins*, pero debían tratarlos con distancia. Ligado a ello, les recordaba cuál era el menester previo que debían realizar: aprender las tareas domésticas. Cuando comienzan a no acudir al colegio, hacia los once o doce años, se las enseña a ir a comprar, a hacer la comida, hacer las camas *i a no contestar. Una nena no ha de contestar als pares*[41], porque debe guardar "respeto".

De todas formas, las *fadrines* con las que pude hablar no parecían estar descontentas con su rol, al contrario, se sentían responsables ante su familia y la comunidad:

> *Em sento molt bé sent gitana. Si em diguessin de canviar-me per una paia no em canviaria. Estic molt bé, tot és molt maternal* [42].

[40] *Os miráis demasiados nenes... aún tenéis para rato. Con dieciocho, veinte, con veinticinco no, pero tenéis que saber barrer, hacer la comida... hablar si queréis pero miraros con una distancia.*
[41] *y a no contestar. Una niña no ha de contestar a los padres.*
[42] *Me siento muy bien siendo gitana. Si me dijeran de cambiarme por una paya no me cambiaría. Estoy muy bien, todo es muy maternal.*

En la comunidad, dos *fadrins*, uno de veintiséis y otro de treinta años parecían no tener prisa en casarse. Ambos tenían novias, pero payas, y las *ties* lo sabían. No podían recriminarles en público esa relación, pero sí podían ponerse pesadas y repetirles: *a veure quan et cases*[43], o *tinc unes gitanetes guapíssimes per tu*[44], mientras que los *fadrins* hacían oídos sordos o se lo tomaban a guasa. Las *ties* decían entre ellas:

> -*Tia* Juana: *No els casarem els fills.*
> -*Tia* Pepita: *Mira el Palito i el Ficus amb trenta anys. Aquests ja no es casen.*
> -*Tia* María: *Hem de començar a punxar. Les mares els casaran.*
> -*Tia* Pepita: *Si haguessin sis dones per elegir els diries 'mira aquesta, t'agrada?, i aquesta?'*[45].

Ese desasosiego por esos dos *fadrins* que parecían negarse a casarse con una gitana, las obligaba a ponerse pesadas, a recordarles continuamente qué es lo que deberían hacer. *Les mares els casaran,* sintetiza la competencia que las mujeres se atribuyen en el arreglo de matrimonios.

Por otro lado, en la dimensión de las relaciones sexuales, la oposición de género es claramente visible. Hablar sobre este tema comportaba riesgos. Evidentemente, sólo podía hablar de ello con hombres y con los cuales tenía cierta confianza. La sexualidad entre las parejas gitanas no era algo que pudiera tomar como evidente. Yo era un huésped y ganarse la confianza para que me explicaran estos temas no era tarea fácil. Pero el discurso sobre el sexo no estaba limitado a los hombres. Lo que ocurría es que el discurso de las mujeres estaba subordinado al discurso viril de los hombres, excepto en ese espacio y tiempo propio como era el

[43] *a ver cuando te casas.*
[44] *tengo unas gitanitas guapísimas para ti.*
[45] -Tía Juana: *No los casaremos a los hijos.*
-Tía Pepita: *Mira el Palito y el Ficus con treinta años. Estos ya no se casan.*
-Tía María: *Hemos de comenzar a pinchar. Las madres los casarán.*
-Tía Pepita: *Si hubieran seis mujeres para elegir les dirías 'mira ésta, ¿te gusta?, ¿y ésta?*

contexto ritual, en el que las explosiones de sensualidad erótica femenina no se limitaban al vestuario y el baile de seducción sino que se expresaban verbalmente, como cuando las mujeres, en la cámara de desfloración, gritaban *¡viva el coño!* Si la sexualidad femenina se subordina, como discurso, al modelo dominante de la potencia viril masculina[46], no hay que hablar de ello, permanece en la penumbra, en el ámbito de lo doméstico.

Evidentemente, una de las mejores formas de acceder a esa información era confesarme yo mismo. Buscar la complicidad era lo que más me interesaba. Es así, que al cabo de mucho tiempo de estar entre ellos pude averiguar más cosas sin violentarlos excesivamente. Respecto a las mujeres, debía contar con la ayuda de mi compañera antropóloga Marta, pues era evidente que las mujeres eran absolutamente reacias a revelar cuestiones relacionadas con los tabúes sexuales, y menos a un hombre payo.

Con relación al uso de anticonceptivos, la mayoría de los hombres hacen que la mujer tome la píldora. El machismo llega al extremo que el hombre se niega a utilizar un preservativo, elemento artificial que cuestiona su virilidad. En las relaciones de pareja, la mujer percibe el sexo como algo inevitable, como una obligación que debe cumplir para con su marido. La *tia* Julia señala que la *fadrina* recién casada en la noche de bodas está literalmente *morta de por*[47]. En las relaciones sexuales ciertas posturas y prácticas son prohibitivas. La más habitual es la del hombre encima, con la mujer adoptando una posición pasiva. Un *onclo* relativamente joven me explicaba que cuando tenía deseos sexuales con su mujer, ella se levantaba el camisón, y lo hacían hasta que ella le decía *ja has acabat?*[48]

Tal como decía el *onclo* Pepe:

[46] Ver Bourdieu (1991:132-134).
[47] *muerta de miedo.*
[48] *¿ya has acabado?*

A les fadrines les ensenyen a desconfiar dels homes i del sexe, ho veuen com algo brut[49].

Una de las cuestiones que más me interesaba era saber si la necesidad de los hombres de buscar contactos sexuales con payas no era sólo consecuencia de su rol como hombres viriles sino expresión de su hombría. Eran acciones que siempre se explicaban en público, con todo lujo de detalles, estando presentes los más jóvenes. Para los que explicaban sus hazañas era una forma de presentarse ante los demás como "machos". Otras veces se vanagloriaban de haber engañado a una mujer con argucias para llevársela a la cama. Veamos un ejemplo:

Una historia personal me señala la situación de un hombre que volvía de una ciudad de un casamiento con su furgoneta. Era de noche y paró en la carretera al ver una prostituta. La mujer le indicó los servicios que hacia y la tasa normal que era de tres mil pesetas. El gitano tuvo una idea. Llevaba detrás unas bandejas con pastas y dulces que se había llevado de la boda y le dijo a la prostituta: *mira, tinc només mil pessetes, no tinc més, però tinc allà al darrera unes bandejes de menjar, et fa?*[50] Evidentemente el gitano llevaba encima dinero de sobras y después de convencerla lo hicieron por ese trato.

Con la esposa, una de las prácticas sexuales tabuadas son las felaciones, todo tipo de *cunilingus* y la sodomía. El sexo oral no es concebido para la procreación, de ahí su rechazo por parte de la mujer. Desde un punto de vista simbólico, en el hombre existiría el miedo a la castración, a la emasculación, la vagina con dientes (*vagina dentata*) como tema común en los mitos de muchas culturas. La vagina ya no es una cueva sino la boca de la mujer. Su boca es un lugar donde la mujer puede

[49] *A las solteras las enseñan a desconfiar de los hombres y del sexo, lo ven como algo sucio.*
[50] *mira, tengo sólo mil pesetas no tengo más pero tengo ahí detrás unas bandejas con comida, ¿te hace?.*

provocar una amenaza pues es un órgano activo: por ahí habla, escupe, come, etc. Ya que el gitano no puede practicar esas posturas sexuales, porque la mujer considera que son indecentes, las busca fuera. El gitano debía realizar sus proezas viriles fuera de ese contexto para reafirmar su virilidad.

En este caso, podemos pensar que existe una separación entre amor y sexualidad. Es probable que un *caló* pueda amar a su mujer pero no estar satisfecho sexualmente con ella. Es significativo que durante mucho tiempo, en la sociedad occidental y en los matrimonios por interés fiduciario o por cuestión de clase, la sexualidad se resolvía al margen del matrimonio. Y entre los *calós*, existe una preferencia matrimonial, estimulada culturalmente, por casarse entre gitanos y, además, catalanes. No hacerlo así era contemplado como una cierta traición a la comunidad.

Para las *fadrines* y las casadas la única forma culturalmente válida para mostrar su sensualidad y erotismo era el baile en las bodas y *demanaments*. Esa esfera sagrada era la única ocasión en que la mujer podía contradecir su función secular que le imponía reprimir su deseo y su sexualidad.

Es así como cualquier variación de la conducta que no se ajustara a la norma hacía que la *fadrina* perdiera *el seu respecte*, pero lo que es más importante, el de su familia. La familia nuclear es la más afectada por el comportamiento inmodesto de una *fadrina*, y especialmente los hombres. La vergüenza es una cualidad que la hija ha de heredar de su madre[51]. El Xava me explicaba que su hermana, casada con un *caló* de Mataró, cometió adulterio y eso supuso que se la desterrara, pero la hija que tenían se la entregó en custodia a su padre para evitar que quedara bajo la influencia negativa de su madre. Sin embargo, la hija también deshonró a su familia y se casó con un payo. Igualmente, fue repudiada y desterrada.

Por tanto, la hija bien regulada reflejará la pureza de la madre y el respeto de su padre. Sus hermanos también comparten el respeto y vergüenza emanado de ella. La clásica división honor/vergüenza, como correlato de la división de género, es más relativa que absoluta, pues se asocia con el concepto de *respecte*: la *vergonya*, la *lach* en caló, es el valor opuesto del *respecte*, pero puede aplicarse tanto a mujeres como a hombres. La vergüenza no sólo se refiere a una condición negativa sino que también puede ser positiva cuando simboliza una especie de dignidad interior: un hombre con *vergonya* es un hombre que emana *respecte*.

Siguiendo con el argumento, una *fadrina* no es absolutamente pasiva ni su conducta está regida por un automatismo. Una *fadrina* puede incrementar su prestigio por propia voluntad, es decir, aunque se siente limitada por los constreñimientos culturales, canalizándola hacia el ámbito interno a la comunidad, puede ganar prestigio siendo trabajadora, modesta y educada pero también teniendo habilidades para el cante y el baile:

> *Per una noia, que sàpiguen que ademés de bona nena i guapa és balladora i cantadora li dona molt prestigi*[52].

Saber bailar y cantar incrementa su reputación y la de su familia, así como sus probabilidades de matrimonio. Puede seguir exhibiendo esas cualidades una vez casada.

Sin embargo, las ancianas reconocen que las niñas y *fadrines* cada vez son más independientes:

> -*Tia* Rosa: *A les nenes no les pots dir res, a mi no m'escoltarien, ni a tu ni a ella, a cap de nosaltres. Una filla és un tresor però no et fan cas.*

[51] La virginidad se considera como algo heredado consanguíneamente y con un énfasis patrilateral en su protección, siguiendo a Terrades (1972:184).
[52] *Para una chica, que sepan que además de buena nena y guapa es bailadora y cantadora le da mucho prestigio.*

-*Tia* Julia: *Hi ha males pedres, per les dos parts, depend d'on vagis no val la pena casar-te.*
-*Tia* Rosa: *Pues bé s'ha de provar!*
-*Tia* Julia: *Hi ha famílies que saps que les podràs dominar*[53].

Las abuelas y las madres, preocupadas por el destino de sus hijas, reconocen la mayor libertad de éstas en su elección matrimonial y expresan el miedo a un matrimonio inadecuado para sus hijas, pero, simultáneamente, la necesidad de casarse, de probar, de tentar a la *bajín*.

La Mari, una *fadrina*, compara a las payas y las gitanas:

Si un home es casa amb una paia hauran moltes coses que no seran igual... bueno... pot ser que la paia amb la que es casi renunciï a lo seu i es faci amb els gitanos, però mai és igual. La dona paia, quan li convé, deixa a l'home i demana el divorci i ja està, però la dona gitana té que estar al costat del seu home sempre, a no sigui que li faci passar mala vida. Casar-se amb una paia és renunciar a casar-se amb una gitana, i això sí que és com si et tornessis antigitano[54].

De aquí se entiende cómo los *calós* dan un gran valor a la institución matrimonial y siempre se procura que los altibajos en la relación no impliquen una ruptura. La Mari sigue:

Si les gitanes poguessin tenir aventures, com les paies, ja no serien gitanes. Quan un home gitano s'entera que una gitana ha tingut alguna relació o només que ha estat promesa abans, ja no està ben mirada. Potser hauran homes que els agradarà que la gitana sàpigui parlar bé, sàpigui escriure, en fí, que sigui intel.ligenta, però a la majoria d'homes gitanos no els agrada massa que la dona sigui massa intel.ligent que ells

[53] -Tía Rosa: *A las niñas no les puedes decir nada, a mi no me escucharían, ni a ti ni a ella, a ninguna de nosotras. Una hija es un tesoro pero no te hacen caso.*
-Tía Julia: *Hay malas piedras, por las dos partes, depende de donde vayas no vale la pena casarte.*
-Tía Rosa: *¡Pero bien se ha de probar!*
-Tía Julia: *Hay familia que sabes que la podrás dominar.*
[54] *Si un hombre se casa con una paya habrán muchas cosas que no serán igual... bueno... puede ser que la paya con la que se case renuncie a lo suyo y se haga con los gitanos, pero nunca es igual. La mujer paya, cuando le conviene, deja al hombre y pide el divorcio y ya está, pero la mujer gitana tiene que estar al lado de su hombre siempre, a no ser que le haga pasar mala vida. Casarse con una paya es renunciar a casarse con una gitana, y esto si que es como si te volvieras antigitano.*

segurament perquè ells no saben res però fins en això són machistas, ells sempre han d'anar per sobre de la dona[55].

Las mujeres son conscientes de su posición subordinada pero eso no significa que no se valoren como mujeres, sino, al contrario, piensan que ellas son más inteligentes y despiertas que los hombres. Como explican las *fadrines*:

-Julia: *La majoria dels gitanos no es volen casar amb gitanes perquè la gitana se'ls menja.*
-Rosita: *Perquè som cafres.*
-Maria: *Jo em podria casar amb un paio perquè tracten millor a les dones. Si els hi posen els cuernos pensen que està malament. Per el gitano, posar-li els cuernos a la seva dona és una cosa normal* [56].

Las *fadrines* están expresando que la mujer cuando se casa adquiere más poder del que, aparentemente, se observa a primera vista. Entienden los beneficios de tener un marido payo que no engaña con tanta facilidad a su mujer. Para ellas, un marido gitano no es tan controlable en ese aspecto. Son conscientes del machismo que les rodea, no les parece correcto pero tampoco lo cuestionan abiertamente:

Nosaltres les dones som les pitjor parades en tots els aspectes, no podem anar a cap lloc sense les mares, si les mares no tenen ganes tu tampoc has de tenir ganes i aguantar-te. A més, si volem estudiar, per què?, si els mateixos nens no van a estudiar, les nenes que estem tan 'protegides' encara menys[57].

[55] *Si las gitanas pudieran tener aventuras, como las payas, ya no serian gitanas. Cuando un hombre gitano se entera que una gitana ha tenido alguna relación o sólo que ha estado prometida antes, ya no está bien mirada. Quizá habrá hombres que les gustará que la gitana sepa hablar bien, sepa escribir, en fin, que sea inteligente, pero a la mayoría de los hombres gitanos no les gusta demasiado que la mujer sea demasiado inteligente que ellos, seguramente porque ellos no saben nada pero hasta en esto son machistas, ellos siempre han de ir por encima de la mujer.*

[56] -Julia: *La mayoría de los gitanos no se quieren casar con gitanas porque la gitana se los come.*
-Rosita: *Porque somos cafres.*
-María: *Yo me podría casar con un payo porque tratan mejor a las mujeres. Si les ponen los cuernos piensan que está mal. Para el gitano, ponerle los cuernos a su mujer es una cosa normal.*

[57] *Nosotras las mujeres somos las peor paradas en todos los aspectos, no podemos ir a ninguna parte sin las madres, si las madres no tienen ganas tú tampoco has de tener ganas y aguantarte. Además, si queremos estudiar, ¿para qué?, si los mismos niños no van a estudiar, las niñas que estamos tan 'protegidas' aún menos.*

La *fadrina* Rosita se queja del control que ejercen sus madres y señala que si los hombres no van a la escuela, ellas podrán ir aún menos. Es decir, es como si la adquisición de mayores libertades corriera pareja a la de los hombres, siempre subordinado a ellos. El *onclo* Pere:

> *Hi ha més xoc entre la filla i la mare. El meu fill amb la meva dona té millor relació, ella li tolera tot*[58].

Las madres también lo reconocen, como dice la *tia* Pepa:

> *Estan molt ferides les filles. Hi ha mares que estan a sobre, 'amb quí has anat?', 'amb quí has parlat?'...*[59]

Josep, uno de los *fadrins* al que le planteo la discriminación hacia las mujeres en ciertas esferas de la vida social, señala:

> *Les dones es diverteixen a la seva manera. Venen al cafè, o van a sopar juntes quan hi ha una fira. Elles ja estan ensenyades. No es queixen. Ho veuen tot algo normal*[60].

Mientras el *onclo* Ramón señala:

> *Les nenes estan agafades. No es rebelen per por, és com una religió: no van en bicicleta, no fan segons què... Tampoc que vagin a l'escola. No ens convé*[61].

Sin embargo, las *fadrines* también ven a los *fadrins* con desventajas. La Celo,

[58] *Hay más choque entre la hija y la madre. Mi hijo con mi mujer tiene mejor relación, ella le tolera todo.*
[59] *Están muy heridas las hijas. Hay madres que están muy encima, '¿con quién has ido?', '¿con quién has hablado?'...*
[60] *Las mujeres se divierten a su manera. Vienen al café, o van a cenar juntas cuando hay una feria. Ellas ya están enseñadas. No se quejan. Lo ven todo algo normal.*
[61] *Las niñas están cogidas, están obligadas. No se rebelan por miedo, es como una religión: no van en bicicleta, no hacen según qué... Tampoco que vayan a la escuela. No nos conviene.*

Els nens ho tenen malament també perquè han d'anar a demanar a la nena, se la tenen que mirar bé. Si el matrimoni surt malament és per culpa d'ells. També tenen que fer la mili[62].

Y añade:

No tinc que dir-li res al meu germà, m'ha educat bé. No puc anar sola pel carrer. Ha d'acompanyar-me algú. Quan estic davant d'un noi sento vergonya. La Mari no i això no està bé. Ella envia a la merda a un més gran que ella i no és així perquè es més gran al que li diu[63].

Un joven *fadrí* explicita la dominancia de los hermanos sobre las hermanas:

Som machistas amb les germanes, hem de ser-ho fins que les coses canviïn. No hi ha molta familiaritat entre germana i germà[64].

El concepto que se tiene de las *fadrines*, y de las mujeres en general, se hace patente en expresiones del lenguaje como la del *onclo* Pepe que para explicar a los otros *onclos* un incidente que le produjo un estado de desasosiego decía: *me vaig esvarar com una fadrinota*[65]. Empleando este símil estaba atribuyendo a las *fadrines* una condición substantiva de personas que no dominan sus sentimientos, inestables, carentes de control emocional. Y a la inversa, se hablaba de forma implícita, de los hombres como caracterizados por su autodominio y su coraje propios de la hombría.

Pero uno de los ideales que ambos, *fadrins* y *fadrines*, comparten es el de la belleza. El *onclo* Manel siempre me decía en guasa: *els gitanos surten normalment guapos, quan un surt lleig, l'ofeguem*[66]. La frase es muy significativa porque el

[62] *Los niños lo tienen mal también porque tienen que ir a pedir a la niña, se la tienen que mirar bien. Si el matrimonio sale mal es por culpa de ellos. También tienen que hacer la mili.*
[63] *No tengo que decirle nada a mi hermano, me ha educado bien. No puedo ir sola por la calle. Debe acompañarme alguien. Cuando estoy delante de un chico siento vergüenza. La Mari no y eso no está bien. Ella envía a la mierda a uno mayor que ella y no es así porque es mayor al que se lo dice.*
[64] *Somos machistas con las hermanas, hemos de serlo hasta que las cosas cambien. No hay mucha familiaridad entre hermana y hermano.*
[65] *me espanté como una solterona.* El sufijo *–ota* se utiliza en el lenguaje coloquial y su connotación puede ser negativa, significando un objeto, persona u acción ruda, vasta.
[66] *los gitanos salen normalmente guapos, cuando nace uno feo, lo ahogamos.*

cuidado del cuerpo y la estética es muy importante entre los *calós*, no sólo para distinguirse como gitanos sino como gitanos "modernos", como veremos más adelante.

La *tia* Julia:

Les nenes, al néixer, han de ser guapes, els nens és igual[67].

El ideal es que la *fadrina* sea guapa y *bona nena*[68]. Eso la coloca en una buena posición para el acceso a un pretendiente en el mercado matrimonial, pero también es un símbolo del estatus de la familia. La femineidad de las *fadrines* se identifica simbólicamente con una flor, por la belleza y su pureza, lo cual se muestra en el ritual de boda. Esta imagen de la belleza se corresponde con los colores brillantes que ellas usan en los *demanaments* y las bodas. Las *fadrines* emplean colores vívidos. El uso de maquillaje se estimula desde que se es *fadrina*, al igual que el cambio de peinado y de vestuario, siempre a la última moda. Es significativo que el fenotipo de los *calós* no sea el de piel morena, ya que su aspecto es muy similar al de los payos, y para acentuar su belleza, tanto *fadrins* como *fadrines* tomen rayos UVA que les vuelve más morenos. Si existen restricciones para la comunicación verbal entre *fadrins* y *fadrines*, la comunicación no verbal toma más importancia, y formando parte de ella, el juego de miradas, la seducción, que pasan por el *look*, por tener una imagen cuidada:

> *Les fadrines s'enamoren de vista: un home alt, guapo... estimen amb els ulls, no amb el cor. I després ve tot... droga... perquè els pares tapen moltes coses dels fills. Desde els setze als vint anys les demanen. Quan tenen la regla ja són dones. Si parles d'aquestes coses amb les dones et*

[67] *Las niñas, al nacer, han de ser guapas, los niños es igual*.
[68] *buena niña.*

diuen 'troç de paio' o 'si estudien les fadrines no es casaran amb gitanos'[69].

El *onclo* Josep criticaba esta exaltación de la belleza como ideal y que detrás de ese narcisismo apareciera una realidad mucho más cruda pero "real". Sigue:

A Lleida hi ha algunes noies que ja passen dels trenta i li diuen a l'onclo Manel: 'bueno onclo, nosaltres som persones, si som lletges o no ens demanen, què hem de fer?, quedar-nos solteres tota la vida?'. No poden anar-se amb un paio perquè les repudiem. L'onclo Manel les hi va dir que ell 'no podia dir-lis res'. Però per dintre es rebelava i plorava perquè les noies tenien raó[70].

El *onclo* Joan es también explícito:

Jo estic en contra de moltes lleis i no les cumpleixo. Jo crec que les dones estan molt malament, perquè els nois poden tenir relacions amb paies i una noieta ha de guardar la seva virginitat fins que es casi.
A les bodes, una mirada, una rialla i ja la venen a demanar. S'han de conèixer millor. Antigament era pitjor perquè si es prometien l'única que podia desfer la unió era la dona, una cosa que sembla una compensació per els sacrificis que ha de fer la nena. Ara, la que és lletja què?, què farà si no es casa? A Lleida hi han unes poques amb quaranta anys que són solteres. Ara és diferent perquè es poden desfer les unions però la dona tardarà més en tornar a prometre's perquè hi ha recel, de si li ha fet algo o altra cosa[71].

El *onclo* es comprensivo con las limitaciones que tiene la *fadrina* y piensa que los *fadrins* y *fadrines* deberían tener más libertad para conocerse:

[69] *Las solteras se enamoran de vista: un hombre alto, guapo... aman con los ojos, no con el corazón. Y después viene todo... droga... porque los padres tapan muchas cosas de los hijos. Desde los dieciséis a los veinte años las piden. Cuando tienen la regla ya son mujeres. Si hablas de estas cosas con las mujeres te dicen 'trozo de payo' o 'si estudian las solteras no se casaran con gitanos'.*
[70] *En Lleida hay algunas chicas que ya pasan de los treinta y le dicen al tio Manel: 'bueno tío, nosotras somos personas, si somos feas o no nos piden ¿qué hemos de hacer?, ¿quedarnos solteras toda la vida?' No pueden irse con un payo porque las repudiamos. El tío Manuel les dijo que él 'no podía decirles nada'. Pero por dentro se rebelaba y lloraba porque las chicas tenían razón.*
[71] *Yo estoy en contra de muchas leyes y no las cumplo. Yo creo que las mujeres están muy mal, porqué los chicos pueden tener relaciones con payas y una chiquilla ha de guardar su virginidad hasta que se case. En las bodas, una mirada, una sonrisa y ya la vienen a pedir. Se han de conocer mejor. Antiguamente era peor porque si se prometían la única que podía deshacer la unión era la mujer, una cosa que parece que es una compensación por los sacrificios que ha de hacer la niña. Ahora, la que es fea ¿qué?, ¿qué hará si no se casa?... en Lérida hay unas pocas con cuarenta años que son solteras. Ahora es diferente porque se pueden deshacer las uniones pero la mujer tardará más en volver a prometerse porque hay recelo, de si le ha hecho algo o otra cosa.*

Què és això de que els fadrins i fadrines no es puguin mirar, o que no puguin tenir tracte? Què passa! Per què no poden tenir tracte?, perquè diuen que després no es casaran, però si és pitjor!, si es coneixen segur que podrien casar-se i ser feliços[72].

El pensamiento de este *onclo* no tiene nada de "tradicional". El mismo *onclo* añade:

Les dones ho tenen malament. El casament és una loteria, no tenen temps de conèixer's. Un sogre pot ser bona persona o un fill de puta. Si es passa amb la meva filla li haig de dir, però quan no hi ha arreglo me l'hauria de portar a casa meva[73].

La edad temprana para el matrimonio es un mecanismo para controlar el futuro matrimonio de las hijas pero también de los hijos. La *tia* Juana me decía que a los veinticuatro o veinticinco años *els fadrins ja no es poden dominar, s'han de prometre als vint*[74]:

Perquè una noia quan arriba als vint, vint-i-dos anys, ja està per casar-se, si arriba als vint-i-cinc ja és vella i els nois no la volen. I si és lletja pitjor[75].

La edad más aceptable para que un hombre se case está entre los veinte y veinticinco, mientras que una mujer debe estar entre los dieciocho y veinte:

Per això les donem joves a les fadrines, perquè les cuidin bé[76].

[72] *¿Qué es esto de que los solteros y solteras no se puedan mirar, o que no puedan tener trato? ¡Qué pasa! ¿Por qué no pueden tener trato?, porque dicen que después no se casarán, ¡pero si es peor! si se conocen seguro que podrían casarse y ser felices.*
[73] *Las mujeres lo tienen mal. El casamiento es una lotería, no tienen tiempo de conocerse. Un suegro puede ser buena persona o un hijo de puta. Si se pasa con mi hija se lo he de decir, pero cuando no hay arreglo me la tendría que llevar a mi casa.*
[74] *los solteros ya no se pueden dominar, se han de prometer a los veinte años.*
[75] *Porque una chica cuando llega a los veinte, veintidós años ya está para casarse, si llega a los veinticinco ya es vieja y los chicos no la quieren. Y si es fea, peor.*
[76] *Para eso las damos jóvenes a las solteras, para que las cuiden bien.*

Este es el ideal, pero hay excepciones significativas, porque en varios casos se han casado con catorce y quince años:

> *Ara el fill de la Carmeta amb vint-i-un anys s'ha promès amb la Juani de tretze anys, quina vergonya!, de tretze anys... igual és que com són familia... si són familia tenen valor per demanar una fadrina amb tretze anys*[77].

Estos matrimonios tempranos no son bien valorados, excepto si el acuerdo es entre una misma familia. Un padre me decía que no podía estar de acuerdo con este arreglo, y que como no quería ser cómplice de esto no iba a la fiesta de *demanament*. Pero en cambio, su hijo sí que iba, porqué su hijo iba a divertirse. En este caso, la decisión de no acudir es individual, cuando podría parecer que debería ser un asunto familiar.

La *tia* Julia:

> *Les nenes de seguida es veuen dones, a la que tenen setze anys se les veu com adultes. Casar un fill amb setze anys és un crimen, són crios... jo ploraria*[78].

El Ramon, *fadrí*, decía:

> *Sí, vull casar-me amb una gitana. Si se presenta una de bona... Lo que passa és que em portaria molt recte. Si et cases amb una de quinze no tens problema perquè la fas anar per on tu diguis, ara, si ja té divuit o dinou anys ja són difícils i dures*[79].

[77] *Ahora el hijo de la Carmeta con veintiún años se ha prometido con la Juani de trece años, ¡qué vergüenza!, de trece años... igual es que como son familia... si son familia tienen valor para pedir una soltera de trece años.*
[78] *Las niñas enseguida se ven mujeres, a la que tienen dieciséis años se las ve adultas. Casar un hijo con dieciséis años es un crimen, son críos... yo lloraría.*
[79] *Sí, quiero casarme con una gitana. Si se presenta una de buena... Lo que pasa es que me llevaría muy recto. Si te casas con una de quince no tienes problema porque la haces ir por donde tu digas, ahora, si ya tiene dieciocho o diecinueve años ya son más difíciles y duras.*

La menor edad de las *fadrines* es también adaptativa a su control efectivo. Dejan de estar bajo la dependencia estricta de sus padres para pasar a serlo de su marido. Sin embargo, a diferencia del pasado en que las nueras eran tratadas por la familia del esposo como si fueran menores, hoy se produce un cuestionamiento de esa dependencia, y el lazo entre la pareja casada pasa a tomar mayor relevancia. Los padres de la esposa no dejan de estar en la sombra, vigilando que su hija sea tratada como se merece[80]. Al dar a su hija en matrimonio, el padre está cediendo parte de su control en beneficio de la familia del esposo, quien debe protegerla y cuidarla. Algunos signos visibles de ese buen tratamiento son que la esposa lleve oro o que vaya bien vestida, aseada y maquillada.

Uno de mis informantes respondía a mi pregunta de si existía alguna dote que aportaba la familia de la novia y me contestó de forma compulsiva, diciéndome que no había otra dote mayor que la virginidad, la pureza de la novia. En este sentido, puede pensarse que la virginidad de la *fadrina* puede tener un papel formalmente similar a la dote. Como señala Schneider (1971:18) ella es parte del patrimonio de los hombres y de la familia. Por eso, la virginidad sería la propiedad de su familia, el tesoro que custodian, dotado de un valor de cambio social, pues circula entre las familias[81].

Sin embargo, entre los *calós*, la virginidad como dote simbólica no realza nada, porque una mujer no-virgen para los *calós* no posee ningún valor. La pureza sexual de la *fadrina* es un valor absoluto y su incumplimiento comporta, no una merma en el valor de la *fadrina* sino su repudio. La lógica subyacente es bivalente: o

[80] Ese control se refleja en las relaciones sexuales. El esposo no puede realizar con su esposa ciertas prácticas tabú (sexo oral, sodomía, etc.), y buscan la compañía ocasional de payas o prostitutas. En el caso que lo intentara, su suegra, informada por su hija, podría encarársele y decirle *¿qué le quieres hacer a mi hija*?.

[81] Es el valor de los valores, por encima del dinero, y diferente a él, porque éste se posee impersonalmente, mientras que la virginidad se posee de forma personal (Terrades, 1972:186).

se es virgen o no se es.

La *tia* Rosa:

> *Donar una filla amb disset, divuit o dinou anys té molt valor, pero donar una filla que ha festejat amb paios, quina vergonya!*[82]

La virginidad es un valor cultural, pues es un *sacra*, uno de los valores dignos de reverencia. Por eso, las bodas son la celebración de un acontecimiento transcendental para la comunidad: la virginidad de la novia como pre-requisito para la reproducción simbólica de la comunidad. Los *calós* forman una élite entre el resto de los grupos gitanos. La vigencia y la fortaleza de la práctica del pañuelo, de la virginidad como ideal, se relaciona con el mantenimiento del estatus social de los *calós*: como élite[83] se reserva a sus mujeres para el propio grupo, evitando que puedan introducirse payos o gitanos no-catalanes. De ahí, que en estos casos la solución sea, o bien la fuga, con una importante pérdida de prestigio de la familia, o bien, que la familia transija con resignación ante las amenazas de fuga.

La conexión entre la virginidad pre-marital y la noción que el *respecte* de la familia o los parientes masculinos depende de la pureza sexual de sus mujeres, está interrelacionada con el mantenimiento y la transmisión del estatus.

Las *fadrines* suelen argumentar que cuando se casan la igualdad es mayor entre el hombre y la mujer. Pero a pesar de que la igualdad en el matrimonio sea un valor ideal, proclamado por ambos géneros, el valor real es la desigualdad. Aunque el hombre y la mujer digan que cuando se casan, ambos están en situación de igualdad, el marido puede decirle a su esposa "María, tráeme las zapatillas". Es así

[82] *Dar una hija con diecisiete, dieciocho o diecinueve años tiene mucho valor, pero dar una hija que ha festejado con payos, ¡qué vergüenza!*

[83] Una interesante aportación es la de Schlegel (1991:729) quien señala que la virginidad es prescrita, al menos entre la élite, en sociedades donde la riqueza, el rango o la estratificación distingue categorías de personas.

como un valor ideal como es la igualdad ha de captarse por lo que vale realmente. Por tanto, este hecho me hacia pensar en la oposición entre lo ideal y lo real, que no lo es tanto si percibía el ideal en la acción. Lo que sí era evidente era que lo real influía más en la vida de la gente que lo ideal.

Las mujeres son educadas desde pequeñas para realizar su rol futuro de madres y esposas. La *tia* Juana me contestaba que:

> *Una dona ha de fer el seu menester: fer la feina de casa, fer una olla de verdura, planxar... mira, la Teresa sap rentar, sap cuinar, sap anar a vendre, va a comprar, l'ha fet gran la seva mare, l'ha criat ella, és una real dona*[84].

Es así como la crianza y la educación de las hijas es una tarea primordialmente de las madres. Estas pueden acrecentar su prestigio si han educado a sus hijas según la ética comunitaria. Aunque el padre es el tutor del *respecte* familiar, la madre cumple un rol educativo fundamental y se le reconoce por ello, aunque este más oculto.

Pero para con los hijos, la educación es también importante. Una de las *ties* comentaba sobre un *fadrí* recién prometido:

> *Es educat i cariñós, no s'enfada. No hi han fadrins lletjos, tot el món té una gracia. Els té que acompanyar tot: la cara i ser bon venedor, però hi ha pocs*[85].

Existe la idea que a una *fadrina* recién casada hay que seguir enseñándola, su marido y sus suegros, lo que denota su posición inferior. La *tia* Maria:

[84] *Una mujer ha de hacer su menester: hacer la faena de casa, hacer una olla de verdura, planchar... mira, la Teresa sabe lavar, sabe cocinar, sabe ir a vender, va a comprar, la ha hecho grande su madre, la ha criado ella, es una real mujer.*

[85] *Es educado y cariñoso, no se enfada. No hay solteros feos, todo el mundo tiene una gracia. Les tiene que acompañar todo: la cara y ser buen vendedor, pero hay pocos.*

Hi ha home que t'ensenya a viure. Quan jo era fadrina no sabia res, quan em vaig casar tampoc[86].

El dominio masculino se expresa a través de la ideología de la diferencia de edad entre el *fadrí* y la *fadrina* que se casan: es preferible que el hombre sea mayor en edad que la *fadrina*[87]. La *tia* Consuelo opina que, en este aspecto, las *fadrines*, y las mujeres en general, tienen menos libertad:

Les gitanes no tenim llibertat. Els paios festegen més temps. Nosaltres de seguida ens casem[88].

Casar a las hijas jóvenes asegura que sean vírgenes y, además, es más fácil que la familia influya para que se casen con un hombre *caló*.

La relación inicial entre marido y mujer seria analógica a la relación de edad relativa entre hermano mayor y hermana menor y a la relación generacional entre padre e hija. Ambos modelos jerárquicos, el de edad y el de la generación, expresarían la dominancia masculina[89].

La *fadrina* es considerada más *nena* (niña) que el *fadrí*, pero en la práctica este modelo no siempre se concibe así, porque los discursos de las mujeres, en ocasiones, hacen una re-lectura de las diferencias de edad y género: la edad no siempre es determinante ya que las ancianas valoran a las *fadrines* casaderas no tanto por su edad sino por sus características personales, por su madurez. Uno de los últimos matrimonios a los que asistí se realizó entre dos *fadrins* de igual edad, diecisiete años. Las ancianas en su tertulia comentaban lo poco hombre que era el *fadrí* y dudaban de su capacidad para ejercer de marido, y ensalzaban la madurez de la

[86] *Hay hombre que te enseña a vivir. Cuando yo era soltera no sabia nada, cuando me casé tampoco.*
[87] Terrades (1972) señala que al igual que el complejo de Edipo existe un complejo de protección de la virginidad, en el que el hijo (marido) sustituye al padre pero en los objetos sexuales no consanguíneos.
[88] *Las gitanas no tenemos libertad. Los payos festejan más tiempo. Nosotras enseguida nos casamos.*
[89] Ver Héritier (1981:52).

fadrina.

Pero, en suma, se piensa que cuando se casa la mujer adquiere una mayor igualdad respecto a su marido y los hombres en general. Su posición social cambia radicalmente y cuando llega a viuda goza de una gran libertad para expresar sus ideas y para, incluso, amilanar a los hombres. Casarse para una mujer significa la forma culturalmente posible de adquirir poder y el estatus de mujer adulta.

1.3 EN POS DE LA VIRILIDAD

No existe una etapa cronológica que marque la adquisición de la virilidad en el hombre. Es un proceso acumulativo cuyo final es el matrimonio, que marca el paso hacia la condición de adulto. El *fadrí* ha de iniciarse sexualmente con payas, a las que no da importancia y trata como objetos para proporcionarle placer. Se establece una competitividad entre *fadrins* para atraerse el favor de las payas. Cada conquista incrementa el prestigio y la virilidad del *fadrí* respecto a los demás compañeros.

El Manel me decía:

> *Si s'enteressin les velles que anem amb paies ens agafarien i ens matarien. Quan anem pel carrer. les paies van davant nostre, per disimular, que no ens vegin les velles amb paies. Ara, a la discoteca ens juntem. Però és una contradicció. Les velles no volen veure els nois amb paies però en una boda escoltes els comentaris de les velles que diuen: 'aquest noi, no serà maricón? Remugan les velles entre elles a les bodes*[90].

Las ancianas poseen cierta autoridad para avergonzar a los *fadrins*. El hecho que los vean con payas por la calle es algo que las ancianas y las *ties* no pueden tolerar ya

[90] *Si se enteraran las viejas que vamos con payas nos cogerían y nos matarían. Cuando vamos por la calle, las payas van delante nuestro, para disimular, que no nos vean las viejas con payas. Ahora, en la discoteca nos juntamos. Pero es una contradicción. Las viejas no quieren ver a los chicos con payas pero en una boda escuchas estos comentarios de las viejas que se dicen entre ellas: 'este chico, ¿no será maricón?'. Hablan entre dientes las viejas entre ellas en las bodas.*

que están traicionando los ideales del grupo. Sin embargo, su actitud es ambivalente porque desde la infancia se les ha inculcado a los *fadrins* los valores de la virilidad, la potencia sexual y la hombría. No es ésta una situación de doble vínculo[91] porque no hay un cortocircuito entre el mensaje "sé hombre y demuestra tu virilidad con payas" y "no vayas con payas porque has de casarte con una gitana". Entre estas dos posibilidades, el *fadrí* escoge ir con payas con la condición de que no las tome en serio. Los *fadrins* y las ancianas y *ties* saben que éste es un proceso temporal, un rito iniciático, una fase de la adolescencia que pasado un tiempo, cuando el *fadrí* se prometa, deberá finiquitar.

El *fadrí* Emilio:

> *Les paies i els pares ens tapen moltes coses als joves, ens cuiden molt. Pots juntar-te amb una paia sense casar-te però amb una gitana no*[92].

Cuando las ancianas o las *ties* ven al *fadrí* en la calle con una paya no le están diciendo "deja a esa paya que está mal" sino que están haciéndole un recordatorio "no te tomes en serio a esa paya porque debes casarte con una gitana". El compromiso ha de ser, finalmente, con una gitana:

> *L'altre dia em va veure la tia Trini parlant amb una paia al carrer i he baixat el cap*[93].

Para el *fadrí* esa situación es vivida con vergüenza, así:

> *-Si el fadrí té una paia fixa i el descobreix el seu pare el fa casar amb una gitana i li diu 'ah, sí?, pues ara et demanaré aquesta gitana'. Si té paies i no són fixes no està mal vist per les gitanes. Es normal.*

[91] Bateson (1996:236).
[92] *Las payas y los padres nos tapan muchas cosas a los jóvenes, nos cuidan mucho. Puedes juntarte con una paya sin casarte pero con una gitana no.*
[93] *El otro día me vio la tía Trini hablando con una paya en la calle y he bajado la cabeza.*

-I què diuen els *onclos* sobre les vostres paies?
-Es riuen. Però es humiliant per mí i el que m'ha vist amb la paia pel carrer. No puc parlar amb una paia, un gitano que em vegi surt corrent, de vergonya.[94].

El problema no es que los *fadrins* tengan relaciones con payas, el problema es que esas relaciones se conviertan en algo serio. El *onclo* Pepe señala:

Es l'orgull de l'home de dir que ha anat amb dones, no de fer l'amor sinò que ha alternat. Això els nens petits ja ho escolten dels grans[95].

Es decir, ir con payas y tener relaciones con ellas se integra en el complejo del orgullo masculino: es un elemento de prestigio para el hombre pues es un signo de hombría. Igualmente, la manera de relacionarse con las payas le hace pensar a un *fadrí* las diferencias con otros grupos gitanos, como al Joan:

Els castellans no són com nosaltres. Per exemple, van amb paies i les ensenyen davant d'un gitano, català o castellà. Això no és[96].

Que los castellanos enseñen las payas, refleja el discurso que atribuye a los otros grupos gitanos características que no se quieren para sí, como es la pérdida del respeto a los mayores.

El *fadrí* Pere señalaba:

Els gitanos atraïem més a les paies. Potser per morbo. Nosaltres sempre d'entrada les diem 'eh, que sóc gitano, t'ho dic per si vols tirar-te enrera'. Elles saben que no es casaran amb nosaltres. A vegades parlem en gitano davant d'elles, ens fotem d'elles.

[94] *-Si el soltero tiene una paya fija y si lo descubre su padre lo hace casar con una gitana y le dice '¿ah, sí?, pues ahora te pediré esta gitana.' Si tiene payas y no son fijas no está mal visto por las gitanas. Es normal.*
-¿Y que dicen los tíos sobre vuestras payas?.
-Se ríen. Pero es humillante para mí y el que me ha visto con la paya por la calle. No puedo hablar con una paya, un gitano que me vea sale corriendo, de vergüenza.
[95] *Es el orgullo del hombre de decir que ha ido con mujeres, no de hacer el amor sino de que ha alternado. Esto los niños pequeños ya lo escuchan de los grandes.*
[96] *Los castellanos no son como nosotros. Por ejemplo, van con payas y las enseñan delante de un gitano, catalán o castellano. Esto no es.*

Quan anem en colla, primer és el grup abans que tu o altre. Primer són els meus. Per exemple, si a mí m'agrada una paieta i els demés veuen que parla lleig llavors he de cedir i l'oblido, o si un paio et demana vint duros no li dono i als meus els hi dono cinc centes[97].

Las payas a los *fadrins* no les deben importar sino para el disfrute sexual, de aquí que las ridiculicen y se burlen de ellas en *caló*, de forma que no les entiendan. Y eso lo hacen en el exterior, en la calle, en las discotecas, cuando salen de juerga. En cambio, las *fadrines* forman las cuadrillas en espacios bajo el control de los mayores (boda, *demanament*, domicilio, etc.).

El *onclo* Joan al respecto:

Per què un home ha de tirar-se vàries paies abans de casar-se?, per què es pensa que així 'funcionarà' amb la gitana? I una gitana que es manté casta i pura, què farà? Per què no també els homes?. Es injust[98].

Pero también reconocía que les convenía a los hombres:

Pero ja ens interessa als homes tenir a les dones agafades. Així podem dir 'veus?, la dono pura', així presumim. Si no ja no podem fer el mocador. A la meva filla la vaig donar pura[99].

Los hombres han de despegarse del grupo doméstico, pero específicamente de sus madres, para buscar fuera su identidad sexual. Su orientación es extra-doméstica. La casa será para él un elemento interno, femenino, potencialmente contaminante para su hombría que ha de manifestar en el ámbito público. La casa simboliza la

[97] *Los gitanos atraemos más a las payas. Quizá por morbo. Nosotros siempre de entrada les decimos 'eh, que soy gitano, te lo digo por si quieres echarte atrás.' Ellas saben que no se casarán con nosotros. A veces hablamos en gitano delante de ellas, nos burlamos de ellas.*
Cuando vamos en cuadrilla, primero es el grupo antes que tú u otro. Primero son los míos. Por ejemplo, si a mí me gusta una payita y los demás ven que habla feo pues he de ceder y la olvido, o si un payo te pide veinte duros no le doy y a los míos le doy quinientas.
[98] *¿Por qué un hombre ha de tirarse varias payas antes de casarse?, ¿porque se piensa que así 'funcionará' con la gitana? I una gitana que se mantiene casta y pura, ¿qué hará? ¿Por qué no también los hombres? Es injusto.*
[99] *Pero ya nos interesa a los hombres tener a las mujeres cogidas. Así podemos decir '¿ves?, la doy pura', así presumimos. Si no ya no podemos hacer el pañuelo. A mi hija la di pura.*

privacidad a la que se somete la mujer, ya que su permanencia en ella limita su interacción con el exterior y evita riesgos. Ese control se suaviza cuando la *fadrina* se casa. Por ese motivo, casarse para una *fadrina* es también liberarse del control paterno y materno y obtener control sobre su hogar.

Así, la carrera iniciática que conduce al rito de paso transcendente que es el matrimonio es un proceso continuo, en el caso de la *fadrina*, y rupturista en el caso del *fadrí*. Ambos inician su carrera social desde la infancia. La orientación de la *fadrina* es predominantemente centrípeta mientras la del *fadrí* es predominantemente centrífuga. Los marcadores del tránsito desde la infancia, pasando por la soltería hasta el ser adulto, son los gestos, las acciones y las palabras.

MASCULINA	FEMENINA
Externa –mundo payo- Movilidad	Interna[100] –mundo gitano- Inmovilidad

Figura 1

Los jóvenes *calós* empiezan su aprendizaje muy pronto. Niños de ocho o diez años ya comienzan a verse con niñas payas, y a hablar con ellas. Las niñas tienen una

[100] Aunque en la práctica la oposición es matizable ya que, como hemos visto, las niñas pre-púberes y púberes tienen contactos ocasionales y clandestinos con varones payos. Siguiendo a Fabietti (1999:169) este sería un ejemplo del desajuste existente entre el modelo *representacional*, lo que se piensa como ideal, y el modelo *operativo*, la práctica, entre los *calós*, y que yo como antropólogo debo sintetizar proponiendo un modelo *explicativo*.

visión más idealizada y más romántica de los payos, pues saben que no pueden hablar con ellos ni frecuentarlos. El joven *caló* se inicia con payas, en las discotecas, saliendo con ellas, teniendo relaciones sexuales, mientras la joven *calí* se inicia desde dentro de su universo cultural, en las labores domésticas. Los *fadrins* se despegan de sus padres y van en cuadrilla a gozar de todo aquello que el mundo payo les ofrece. Las *fadrines* deben quedarse bajo la vigilancia de las madres, que son las encargadas de prepararlas para el matrimonio. Así es cómo los *fadrins* poseen una mayor libertad de movimientos, en cambio, las *fadrines*, quedan ligadas a la casa y a los itinerarios establecidos, movilidad en contraste con inmovilidad.

Para los *fadrins*, su objetivo se orienta hacia la adquisición de la virilidad. Es una carrera en un estado de semilibertad en el que debe aprender a ser un hombre con payas para luego reintegrarse en la comunidad. Su virilidad nunca queda completada sino que permanece en la duda por lo que debe reafirmarse continuamente. En este periodo bebe y fuma mucho, dos hábitos estrictamente prohibidos a las *fadrines*, se va de juerga y, ocasionalmente, se consumen drogas[101] . A diferencia de las *fadrines*, cuyo cuerpo deberá ser marcado ritualmente en el ceremonial de la boda gitana y cuya sexualidad es disciplinada en el universo gitano, los *fadrins* marcan su cuerpo sin que sea necesario un ritual específico: es un proceso de aprendizaje, una liberación progresiva de su sexualidad en un universo externo al propio, el universo payo *salvaje*, en lugares lejos de las miradas habituales (las discotecas, los pubs, las casas de citas, etc.), donde debe demostrar con sus acciones su virilidad y, por tanto, su dominio y superioridad sobre la mujer. Su iniciación preliminar con las mujeres payas supone el fin del mundo de la infancia y las madres para ellos, mientras que la *fadrina* permanece en dicho mundo, como un ser menor todavía, hasta el día de su boda, verdadero rito iniciático. Para el *fadrí*, este tránsito provisional por ambos

[101] Cocaína, principalmente, como estimulante en sus juergas.

mundos no es si no el pre-requisito para culminar su madurez física y social. Su iniciación abarca más dimensiones de lo social pues, además, incluye el universo payo, mientras que la de la *fadrina* es más doméstica, aquella que la lleva a domesticar su naturaleza como mujer y la relación de ésta con las cosas de la naturaleza, principalmente, su sexualidad, los alimentos y la cocina, y la producción y reproducción de la casa[102].

1.4 GÉNERO Y PODER

En la sociedad *caló*, el hombre tiene autoridad sobre las mujeres, aunque éstas poseen sus parcelas de poder. Un hombre exhibe una conducta de respeto. La jerarquía de respeto, determinada por la edad, hace que un menor le rinda el respeto que merece, sin humillarse, pero reconociendo su condición inferior. Acciones tan cotidianas como que el *fadrí* vaya a buscar un paquete de tabaco o traiga un café al *onclo* reflejan ese respeto y deferencia hacia los mayores.

El *respecte* gobierna la interacción social: los hombres expresan su preeminencia y su pretensión de poder, las mujeres, en cambio, su virtud y pureza sexual[103] que les posibilita acumular *respecte*. Un hombre tiene derecho al orgullo, a ser respetado y compite con los demás hombres en reputación y preeminencia. El reconocimiento a su derecho a la preeminencia será su condición de *onclo*, que aunque es automática y se adquiere con la edad, no nos dice nada sobre su reputación. Los hombres rivalizan por el estatus y la reputación y compiten en ostentación de riqueza material (coches nuevos, alhajas de oro o diamantes, etc.) y en desafíos de diversos tipos. Es significativo que los deportes preferidos por los

[102] Según Balandier (1993:97).
[103] Pitt-Rivers (1993:295).

hombres sean el fútbol y el boxeo, éste último con unas connotaciones de virilidad evidentes.

El juego de cartas y, en menor medida, el juego de billar, unas de las actividades cotidianas más frecuentes en el café, son expresión de lo que Bourdieu (1968:184) señala como la dialéctica del desafío y respuesta en los intercambios de honor. Tal dialéctica consiste en el reconocimiento recíproco de la igualdad en honor. Sin embargo, entre los *calós* esa igualdad ideal no se adquiere en el momento del juego sino que ha de verse en su proceso. Un día vencen unos y pierden otros y el sistema funciona de tal manera que se equilibran las victorias y las derrotas, y aunque no fuera así, cualquier desviación hacia ese equilibrio se corrige. Por ejemplo, cuando en el café existía una mesa de billar los desafíos en el juego entre hombres eran constantes. Se dió el caso que dos hombres se desafiaban constantemente y jugaban partidas con una alta tensión. Uno de los jugadores era muy bueno y el otro, sabiendo de su inferioridad, se resistía a ser vencido. Como el buen jugador sabía que de cada diez encuentros, probablemente, iba a ganar nueve y con ello podía humillar a su rival, lo que hacía era dejarse ganar de forma que todos los presentes lo sabían. Dejándose vencer conseguía que el otro contrincante jugara con él, ganara de vez en cuando y no apareciera como inferior. A través del billar, un juego competitivo en el que al final de cada partida hay un vencedor y un vencido, se instituía como proceso la igualdad de ambas partes y se simulaban los códigos del honor, apostando, desafiando y engañando. Más que un simple juego competitivo, el billar y las cartas eran un ritual que cohesionaba, ya que, en última instancia, de lo que se trataba era de vencer al adversario hoy para ser derrotado mañana[104]. Además, el juego de cartas era una dramatización en el que la virtualidad del conflicto estaba presente. Se

[104] Es interesante la aportación de Lévi-Strauss (1984b:55-59) sobre el juego como disyuntivo y el ritual como conjuntivo.

desafiaban a las cartas, se gritaban, casi se humillaban. La conflictividad estaba soterrada pero así se evitaba mostrarla en otros contextos no-dramatizados. Siempre hacían trampas: hacían señales al contrario para cantarle las cartas que tenían. Jugaban por parejas, y se desafiaban unos a otros. Discutían acaloradamente y los demás *onclos* los observaban con atención. No jugaban cantidades importantes, pero sumadas día tras día, sí lo eran. Pero, recordaban que hubo un tiempo en que los hombres iban a jugar a cartas y apostaban mucho dinero. Como ganaban más dinero en el mercado, antaño ponían mucho más en la mesa, por el placer de jugar, de tentar a la *bajín.*

Uno de los componentes latentes del juego era el riesgo. Arriesgarse en el juego era hacer una apuesta, como en la vida cotidiana. Arriesgarse era jugar como un hombre, signo de hombría, era apostar fuerte y no retener las cartas, como también estaba bien valorado apostar en la compra de una importante partida de género para vender en el mercado, invirtiendo y no reteniendo el dinero. En el juego se oía decir: *no seas xup, mata de manilla*[105].

Las mujeres, en cambio, jugaban al bingo. El bingo, además, cumplía una función práctica: recaudar dinero para el mantenimiento del alquiler del local. Los hombres no hacían nada para ello. Pero las ancianas, de tanto en tanto, jugaban una partida de cartas, en silencio, sin gritos, sin hacer apuestas, sólo como entretenimiento. Un día, las *fadrines* se rebelaron. Decían que siempre faltaba dinero en las apuestas del bingo y su forma de rebelarse no fue otra que irse a otra mesa y jugar ellas a las cartas. Las ancianas se las miraban de reojo. Estuvieron dos semanas jugando ellas solas, las jóvenes. Era una forma de protestar porque faltara dinero, sin

[105] *no seas tacaño, mata de manilla.* La manilla en el juego de la *botifarra* es la carta con más valor que vence a las demás. *Xup* es un término que los *calós* emplean como sinónimo de tacaño.

enfrentarse directamente. En los últimos días de la ruptura, las ancianas, en muestra de buena voluntad, se acercaban a las jóvenes y preguntaban cómo jugaban ellas. Hasta que se produjo la reconciliación. Sin embargo, las jóvenes siguieron simultaneando el juego de cartas entre ellas y el bingo con las ancianas.

Así entendía el *onclo* Pere las relaciones de género, en las que la mujer y el hombre se conceptúan como "enemigos" irreconciliables:

> *Una vegada un paio em va dir una cosa que és veritat: un home i una dona són com Rússia i Estats Units, sempre estan en guerra i mai se sap qui té més força, però amb la particularitat que entre un home i una dona, al final, és la dona la que guanya la guerra*[106].

La mujer se conceptúa como agente que libra una batalla constante, que corroe el poder del hombre de una manera invisible. Es creadora de orden, pero también de desorden. Toda una serie de metáforas acompañan estas valoraciones. Por ejemplo, de los hombres que no tienen palabra se dice que *es vesteixen per dalt com les dones*[107], de los hombres que no dominan sus emociones se dicen que *són com fadrinotes*[108] o *que ploren com donetes*[109].

La conducta pública de la mujer se subordina al *respecte* de su marido. Así, el *fadrí* Joan remarca que:

> *La dona s'humilia davant del seu home per fer-lo més home davant de tothom*[110].

La respuesta sumisa de la mujer a su marido en público constituye un

[106] *Una vez un payo me dijo una cosa que es verdad: un hombre y una mujer son como Rusia y Estados Unidos, siempre están en guerra y nunca se sabe quien tiene más fuerza, pero con la particularidad que entre un hombre y una mujer, al final, es la mujer la que gana la guerra*.
[107] *se visten por arriba como las mujeres.*
[108] *son como solteronas.*
[109] *lloran como mujercitas.*
[110] *La mujer se humilla delante de su hombre para hacerlo más hombre delante de todos.*

ejemplo, a simple vista, de cismogénesis complementaria[111]: el patrón es el modelo de dominio/sumisión que se explicita en la práctica. Una mujer no debe avergonzar a su marido, debe mostrarle *respecte* y, de forma intensificada, en público. Ello no supone un descrédito para la mujer, al contrario, su actitud sumisa y humillada ante su marido y los *onclos* le hace ganar *respecte* a ella y a su marido. Comportándose así, demuestra que se ajusta a los roles propios de su género[112] y, por encima de todo, *fa al seu marit més home*[113], le otorga *respecte*. Ninguna de las mujeres con las que hablé sobre este asunto señalaba que para ellas esa conducta era una humillación, al contrario, lo hacían porque era lo correcto y, además, les complacía[114].

El Pepe había salido de juerga con otros hombres y vinieron a la una de la mañana. Su mujer, de origen extremeño, estaba delante de los hombres que comentaban este hecho y le dijo a su marido: *me vas a hacer enfadar*. Los presentes se rieron y su marido les dijo a los demás: *a Extremadura no hi ha tanta modernitat i les sortides se fan més per les cases*[115], a lo que su esposa añadió: *salir por ahí en Extremadura no es normal*. En este ejemplo, observé cómo la esposa adoptaba una actitud dócil cuando tenía motivos para recriminar una conducta a su esposo.

Eso significa que la mujer se abstiene de menoscabar el honor de su marido en público adoptando una actitud de mayor sumisión, enfatizando el *respecte* hacia su marido. Es decir, la mujer se encarga de salvaguardar la imagen pública de su marido apareciendo sumisa y obediente hacia él, mientras éste no demuestra el mismo interés por su esposa, a la que en público no tratará con demasiada deferencia. En

[111] Entiendo cismogénesis complementaria tal como la define Bateson (1996:93-94), como categoría que se refiere a aquellos casos en que la conducta y las aspiraciones de dos grupos son diferentes.
[112] Así, siguiendo a Miller (1994:77), el *respecte* no sería sino la manera correcta de realizar una acción. La mujer, al actuar así, se comporta como mujer de *respecte*, y, simultáneamente, ofrece *respecte* a su marido.
[113] *hace a su marido más hombre.*
[114] Miller (1994:82) señala una actitud similar entre las mujeres *Machvaia Roma* de California.
[115] *En Extremadura no hay tanta modernidad y las salidas se hacen más por las casas.*

cambio, en su casa, la esposa puede mantener una postura mucho más dominante[116]. Invirtiendo los roles, la mujer puede adoptar la posición de autoridad y el hombre la sumisa. Por lo tanto, el modelo de cismogénesis es así dependiente del contexto de interacción[117].

Pero no sólo cabe enfatizar el modelo batesoniano para describir esta dinámica de la realidad. Si seguimos a Fabietti (1999:159-160) los *calós* también poseen su propio modelo que se compone de a) los enunciados que conciernen al comportamiento práctico o ideal concebido como 'normal', y b) su comportamiento efectivo, de naturaleza implícita o explícita. Si en público se comportan de una determinada manera, de forma explícita, eso constituye un modelo, y más concretamente, un modelo de comportamiento alternativo que nos indica la manera de 'presentarse' en público[118].

Es así como la relación dominación-subordinación está llena de matices. Sigue un vector de las generaciones superiores a las inferiores, del hermano mayor al menor, y en la misma generación del varón a la hembra, pero el poder está distribuido de forma fluida. El *onclo* Félix:

> *De llei només n'hi ha una. I normalment quan l'home es casa és ell el que mana sobre la dona, encara que la dona, a vegades, i és veritat, mana més a casa que l'home, diu 'has de pagar això, arregla lo altre'. L'home és el que porta els diners a casa però això era abans, ara moltes dones treballen*[119].

El poder parece estar repartido en dos esferas, una pública y otra oficiosa:

---

[116] Sobre la conducta dicotómica pública/doméstica Stewart (1997:52) observa una preeminencia masculina en la esfera pública entre los *Rom vlach*. Sutherland (1986:266) señala que sólo en privado un hombre y una mujer *Rom* no se contaminan mutuamente, por ejemplo, ella puede pisar sus pantalones o rozarlos con sus faldas.

[117] Este hecho nos confirma que las estructuras de red y de código, partiendo de la antigua división estructuralista, son dependientes del contexto, si seguimos a Houseman (1994). Sobre las estructuras de red y código ver Sperber (1975:75-81).

[118] De lo cual, Goffman ha tratado ampliamente.

[119] *De ley sólo hay una. Y normalmente cuando el hombre se casa es él el que manda sobre la mujer, aunque la mujer, a veces, y es verdad, manda más en casa que el hombre, dice 'tienes que pagar esto, arregla lo otro'. El hombre es el que lleva el dinero a casa pero esto era antes, ahora muchas mujeres trabajan.*

Per llei és l'home el que mana. La llei gitana diu això. Però a casa és diferent. Quan jo li pregunto al meu pare 'papa, puc fer això' em diu 'pregunta-li a la teva mare'[120].

El Ramón señalaba la falta de *respecte* que otro *caló* le había provocado, porque se había dirigido a su mujer antes que a él. Así explica:

El Lluís un dia va venir, estàvem a una boda i va saludar a la meva dona. Li vaig dir que això no era, que els homes saluden als homes i les dones a les dones, què és això de saludar a la meva dona i no saludar-me a mí![121]

Hubo un tiempo en que los *calós* no paraban de burlarse de mí. Marta, mi compañera antropóloga que trabajaba conmigo y venia por el café, tuvo que irse una semana a Jaén a casa de un profesor para preparar su tesis doctoral. Los *calós* no entendían cómo yo era capaz de dejar sola a una mujer durante una semana, en un sitio tan lejano y ¡en casa de otro hombre! Tuve que aguantar las bromas estoicamente: *ja no torna!, et farà botifarra!*[122], pero sé que en el fondo sabían que era payo y tenía excusa. Lo significativo es que, desde sus propios valores, mi actuación en este asunto fue la propia de un hombre sin hombría que no salvaguardaba a su mujer.

La *tia* Maria señala que:

La dona té molta paciència: si a la Maria la va deixar l'Antonio quan estava promesa, ella li hauria de dir 'com no em vols jo et diré quan et

[120] *Por ley es el hombre el que manda. La ley gitana dice eso. Pero en casa es diferente. Cuando yo le pregunto a mi padre 'papa, puedo hacer esto' me dice 'pregúntale a tu madre'.*
[121] *El Lluís un día vino, estábamos en una boda y saludó a mi mujer. Le dije que esto no era, que los hombres saludan a los hombres y las mujeres a las mujeres, ¡qué es esto de saludar a mi mujer y no saludarme a mí*!
[122] *¡ya no vuelve!, ¡te hará butifarra!*

vull'. Hi ha molts homes descarriats però les dones són tontes perquè no els volen deixar[123].

La mujer puede aguantar más infidelidades y más desplantes de sus hombres, mientras que la infidelidad de una mujer puede tener graves consecuencias. En todo caso, la mujer puede serle infiel a su marido sin que éste lo sepa. Significativos casos de no-castidad sexual son conocidos en la comunidad. La *tia* Rosa explica que, en más de un caso, una mujer esposable ha tenido relaciones sexuales con payos antes de prometerse con un gitano y que, una vez prometidos, le ha hecho mantener relaciones sexuales previas al matrimonio para así poder huir y tener una salida, ya prevista, alternativa al casamiento gitano.

Añade:

El meu home amb una mirada l'entenía. Mai em va posar la mà a sobre, però una vegada em va donar un cop a la blusa que si em toca la cara em mata[124].

Aunque las mujeres no aceptan la violencia de los hombres sobre ellas, hay un margen que ellas toleran porque se supone que sus maridos las han de enseñar. Pero la situación de dominación va atenuándose.

La *tia* Juana:

Si la meva filla ha d'aguantar un home que li pegui i li faci de tot jo aniré a dir-li a aquest home. Antigament, les dones aguantaven tot, ara fan callar la boca als homes[125].

[123] *La mujer tiene mucha paciencia: si a María la dejó el Antonio cuando estaba prometida, ella le tendría que decir 'como no me quieres yo te diré cuándo te quiero'. Hay muchos hombres descarriados pero las mujeres son tontas porque no los quieren dejar.*
[124] *Mi hombre con una mirada lo entendía. Nunca me puso la mano encima, pero una vez me dió un golpe en la blusa que si me toca la cara me mata.*
[125] *Si mi hija ha de aguantar a un hombre que le pegue y le haga de todo yo iré a decírselo a ese hombre. Antiguamente, las mujeres aguantaban todo, ahora hacen callar la boca a los hombres.*

La *tia* Rosa parece dar la razón al machismo de los hombres si no se sale de sus propios límites:

> *A la dona gitana l'agrada que la manin. Si el marit té una paia o se'n va de juerga, la dona ja li posa mala cara o no li fa el menjar. Hi han que tenen molts collons*[126].

Este testimonio señala como la mujer ha llegado a interiorizar la ideología de la dominancia de los hombres con su rol de agresivo y resolvedor de problemas[127]:

> *Una bufetada sempre s'escapa però jo no s'ho desitjo a cap de les meves filles. Antigament, els homes s'anaven de juerga. El meu marit se'n va anar amb una paia a Canarias i a Mallorca estant casat*[128].

La *tia* Mari:

> *Les dones mai tenim raó. Han de ser els demés que vegin que tenim raó. I no els diguis res als homes. Les dones estem ferides. Hi ha molt masclisme. El meu marit no em deixava anar a les reunions amb homes. Les fadrines estan aquí ben criades, no lis falta de res, que si vull això, que si vull l'altre, que si un vestit, que si unes botes... ho tenen tot. No hi ha respecte dels fills als pares. Lo pitjor no és que et diguin que et callis sinò la indiferència. El meu fill em diu que calli i després em fa un pesic a la galta. No n´hi ha modos ni vergonya*[129].

Por un lado, la Mari se queja que los hijos son cada vez más independientes y menos receptivos a los padres. Por otro, las gitanas de Mataró no se sienten inmunes

[126] *A la mujer gitana le gusta que le manden. Si el marido tiene una paya o se va de juerga, la mujer ya le pone mala cara o no le hace la comida. Hay que tienen muchos cojones.*
[127] Strathern (1979:149) señala que el rol del varón agresivo/lógico/resolvedor de problemas/orientado al éxito/intencional/ambicioso constituye un síndrome europeo, que refleja los valores de una sociedad.
[128] *Una bofetada siempre se escapa pero yo no se lo deseo a ninguna de mis hijas. Antiguamente, los hombres se iban de juerga. Mi marido se fue con una paya a Canarias y a Mallorca estando casado.*
[129] *Las mujeres nunca tenemos razón. Han de ser los demás que vean que tenemos razón. Y no les digas nada a los hombres. Las mujeres estamos muy heridas. Hay mucho machismo. Mi marido no me dejaba ir a las reuniones con hombres. Las solteras están aquí bien criadas, no les falta de nada, que si quiero esto, que si quiero lo otro, que si un vestido, que si unas botas... lo tienen todo. No hay respeto de los hijos a los padres. Lo peor no es que te digan que te calles sino la indiferencia. Mi hijo me dice que calle y después me hace un pellizco en la mejilla. No hay ni modos ni vergüenza.*

al machismo de los hombres, las jóvenes sobre todo no cesan de repetir que "se sienten heridas" con los hombres, pero ello no significa que estén atrapadas en esa dinámica sino, al contrario, se sienten muy orgullosas de tener la responsabilidad de perpetuar al grupo, siendo vírgenes, criando a sus hijos, etc. Pero el padre, novio o esposo posee el derecho exclusivo sobre la sexualidad, la dominación sobre la hija, novia o esposa y no tolera que otros hombres ejerzan ese derecho[130]. Uno de los *tíos*, de origen extremeño, que había casado a sus hijos e hijas con *calós* catalanes, se desmarcaba de algunos de sus congéneres:

> *Esos gitanos de Pla d'en Boet*[131] *tienen a las hijas sueltas y así son mal mirados. Van en el tren o el autobús y se burlan de los payos, y así alguno le puede decir '¿qué pasa con vosotras?'... sí y después se las tiran. A mi no me pueden decir nada porque tengo a los hijos y a las hijas recogidas.*

En este sentido, operaria un nivel simbólico-expresivo en la idea de contaminación[132]: dejar a las hijas "sueltas", no-reguladas, así como que vayan mal aseadas o vestidas, se vincula al desorden social. El cuerpo de la *fadrina*, su belleza, cuidado y perfección simboliza el orden social ideal. Las mujeres reguladas son el reflejo de una sociedad ordenada.

El *onclo* Joan señala:

> *Normalment, la dona ha d'estar per sota de l'home. I també la parella s'ha d'anar a viure a prop dels pares del nuvi. Si va a la casa de la núvia és que hi ha diner pel mig. La sogra d'ella l'ensenya a fer els llits, el sogre d'ell a vendre i li donarà un lloc en el mercat. Ell li podrà cridar a ella si no fa les coses bé estant a casa dels seus sogres i aquests li faran veure a ella*[133].

[130] Como sugiere también Goddard (1993:21).
[131] Es el nombre de un barrio de inmigración de Mataró en el que viven grupos de gitanos de origen andaluz y extremeño.
[132] Ver Douglas (1991:XXX).
[133] *Normalmente, la mujer ha de estar por debajo del hombre. Y también la pareja se ha de ir a vivir cerca de los padres del novio. Si va a casa de la novia es que hay dinero por medio. La suegra de ella le enseña a hacer las camas, el suegro de él a vender y le dará un lugar en el mercado. El le podrá gritar a ella si no hace las cosas bien estando en casa de sus suegros y éstos le harán verlo a ella.*

Sin embargo, la mujer no ha de limitarse al trabajo doméstico:

> *La dona ha d'estar amb l'home i l'home amb la dona. Que l'home vagi a treballar i la dona es quedi dormint... això no és bo*[134].

Pero es la mujer la que invierte sus emociones en el interior de la familia, esperando las gratificaciones, mientras el hombre posee otros recursos como las juergas o las aventuras sexuales[135].

El hecho que las mujeres participen en dos esferas de actividad, el mercado ambulante o la venta particular y el trabajo doméstico, hace que trabajen mucho más que el hombre, pero aquella que puede pagarse una asistenta doméstica puede liberarse de esa carga. Para los hijos pequeños, pueden contratar canguros para que los cuiden mientras ellas van al mercado. El problema para la mujer es que el trabajo doméstico y del mercado le ocupa gran parte de su tiempo. Pero su hiperactividad demuestra que las mujeres no sólo se ocupan de tener hijos y cuidarlos o de confinarse al ámbito doméstico.

Era evidente que las gitanas no tenían mayor tiempo para el ocio que los gitanos, pero procuraban administrar su tiempo de forma ordenada. La multiplicidad de sus roles como vendedora en el mercado, como vendedora autónoma, como cuidadora y educadora de los niños, como administradora de la casa, como consejera en las alianzas matrimoniales, como intermediaria para conseguir beneficios para su familia en los servicios sociales o los bancos, no parece reflejarse en una valoración

[134] *La mujer ha de estar con el hombre y el hombre con la mujer. Que el hombre vaya a trabajar y la mujer se quede durmiendo... esto no es bueno.*

[135] Coser (1978:89) sugiere al respecto que "La cuestión estriba en que su aportación a la familia es mucho mayor que la del hombre. [...] La esposa, cuanto más se sacrifica por la familia más se esclaviza. Ejemplo este de "disonancia cognoscitiva": como no es fácil renunciar a objetos en los que hemos invertido muchos de nuestros recursos emocionales, cuánto más invertimos en un objeto, más cuesta desligarse de él. Es así como a la mujer se la educa para que invierta sus recursos emocionales hacia la familia, lo que hace aumentar su dependencia hacia ella, lo que la hace más vulnerable a las exigencias de su marido situado en un plano superior.

positiva de su estatus social. Paradójicamente, una baja valoración social de la mujer por parte de los hombres coexistía con una hiperactividad social, económica y familiar.

Pero el hecho que ellas puedan decidir ir a vender por las casas o los comercios de la ciudad les permite tener sus ganancias propias y una cierta independencia económica respecto a su marido, lo cual, le genera una cierta parcela de libertad y estatus social. Su rol en el mercado, en el que en ocasiones ellas se quedan al cargo en solitario de la parada, mientras su marido va a realizar otro mercado simultáneamente o porque se ha ido al bar, y su rol como vendedoras a domicilio o a comercios, le proporciona una mayor autonomía respecto a su papel subordinado en el interior de la sociedad gitana[136]. Por tanto, a su identidad como esposa, como madre, se le superpone su rol como trabajadora independiente[137], lo cual, es valorado positivamente para su prestigio y reputación.

Decía la *tia* Antonia:

La Lola és molt valenta. Vend a Barcelona, Mataró...[138]

Ya que se establece una clara separación pública a nivel espacial entre hombres y mujeres, eso posibilita que la mujer no esté tan controlada como podría parecer a simple vista y forme grupos más o menos informales de mujeres que se reúnen para charlar, jugar a las cartas o tomar el café. Sus lugares de reunión están normalmente especificados: los domicilios, las terrazas de la Rambla de Mataró en verano, las tiendas de comestibles o de ropa, o el café de los *calós*.

[136] Okely (1996:78) sugiere que los problemas de subordinación de las mujeres gitanas en su sociedad se resuelven en su relación externa con la sociedad no gitana,
[137] Ver también Okely (1996:79).
[138] *La Lola es muy valiente. Vende en Barcelona, Mataró...*

La rígida separación de hombres y mujeres, en todas las etapas de la vida, hace que cualquier conversación de una mujer con un hombre payo, fuera de un contexto cotidiano, pueda generar una acusación de adulterio. De hecho, cualquier detalle, en apariencia insignificante, puede hacer levantar sospechas, que en la mayoría de los casos son infundadas. Como el *onclo* Joan señalaba, *a la gitana l'agrada anar de negre, que vagi molt pintada és mala senyal, deu tenir un manso*[139]. Se piensa que un hombre debe dominar a su mujer de forma que ésta no cometa adulterio. Así el *onclo* Emilio me explicaba por qué las mujeres cometen adulterio:

> *Una dona encabrona al seu home perquè aquest no és lo suficient home i macho per tenir a la seva dona lligada. Com la dona veu que el seu marit és un maricón, que no li mana, que no és capaç de donar-li ni una bufetada, llavors ella diu: 'com no ets un home ara t'encabrono'*[140].

Por eso, el hombre tiene responsabilidad y ha de contribuir a la castidad de su mujer comportándose como la sociedad espera de él. Ha de ser un hombre viril para ser respetado. Cualquier signo de debilidad o de relajación es un peligro para su estabilidad matrimonial.

Mientras que la pureza se conceptuaba como algo dado, sin necesidad de ser conquistado a través de la competencia sino evitando la conducta deshonrosa, y, además, podía perderse de forma irreversible, la virilidad debía irse adquiriendo según la carrera establecida, a fin y efecto de alcanzar el reconocimiento social, construyendo el sentido del honor masculino. De aquí, la complementariedad de los roles opuestos del hombre y la mujer: el principio activo del hombre frente a la pasividad de la mujer, la virilidad opuesta a la virginidad, de forma que una *fadrina*

[139] *a la gitana le gusta ir de negro, que vaya muy pintada es mala señal, debe tener un manso*. *Manso*, en catalán, es sinónimo de "amante".
[140] *Una mujer encabrona a su hombre porque éste no es lo suficiente hombre y macho para tener a su mujer atada. Como la mujer ve que su marido es un maricón, que no le manda, que no es capaz de darle ni una bofetada, pues ella dice: 'como no eres un hombre ahora te encabrono'.*

virgen honra y da prestigio a los hombres de su familia y la castidad post-matrimonial refuerza el estatus de sus hombres (marido, hermanos, padre) mientras que un *fadrí* y un hombre casado viril aseguran la protección de sus mujeres. Así, se piensa que el adulterio de una mujer pone en evidencia el fracaso del hombre en su obligación de preservar el honor de su mujer. Un hombre engañado por su mujer es un hombre que ha fracasado en sus obligaciones para con su familia[141].

Aquella mujer casada que comete adulterio o se sospecha que lo comete se expone a un castigo ritual: el rapado de sus cabellos y/o su expulsión de la comunidad. Ella es la que se lleva la peor parte, porque en ella recae la mayor responsabilidad de la culpa: su acción no sólo es moralmente condenable sino que compromete la reproducción del orden social. El corte ritual de los cabellos de la adúltera, un castigo mutilante, es así el ritual corrector para suprimir los efectos nefastos que la falta de orden ha causado en el hombre y, por extensión, en la sociedad. En otros casos, es el destierro. El destierro de la mujer adúltera consiste en un ejemplo paradigmático de cismogénesis en que la mujer debe establecerse en otro lugar para evitar el deshonor de su marido y su familia. El destierro constituye la acción correctiva que permite una salida a la crisis: el exilio de la adúltera en interés de la comunidad. A la adúltera se la des-socializa, borrándose las relaciones sociales[142].

L'*onclo* Lluís explica:

> *Vaig desterrar a la meva germana perquè va fer una cosa mal feta, es va treure un querido. I la meva neboda la vaig donar al meu cunyat. I fíxa't, qui hauria de dir que la filla sortiria com va sortir, la vaig donar al*

[141] Si el honor moral es la esencia del honor porque está en conexión con lo sagrado (Pitt-Rivers,1979:125), lo sagrado radica en el honor de un hombre a través del comportamiento de sus mujeres. En ellas reside el honor moral y sagrado que engloba a sus parientes masculinos.

[142] No así las relaciones personales con su familia que pueden permanecer vigentes. Los contactos, dentro de la privacidad, son habituales.

Manelet amb la idea que s'educara com és norma, i resulta que s'ha casat una, dos, tres, quatre vegades[143].

Si la cabeza es un elemento de la persona física muy ligada al honor, en su sentido clásico, en este caso, el deshonor de la mujer adúltera se expresa por medio del simbolismo de la cabeza rapada. Del mismo modo, la virgen que se casa lleva una corona (que no es sólo física sino también simbólica) sobre su cabeza como demostración de honra. Si la boda era el ritual de *respecte* por excelencia, el rapado de los cabellos era su opuesto: el sacrificio por deshonor, por *vergonya*. El *respecte* de su marido ha sido manchado y, por tanto, el corte de cabellos, un ejercicio de violencia ritual que simboliza su "muerte social" y su exclusión de la comunidad, es un rito purificador del *respecte* de su marido y también el de la sociedad. Su exclusión, como sacrificio, es necesaria para que la sociedad recobre su cohesión.

La puesta en escena del rapado ritual posee una doble dimensión: como significante, su imagen física hace visible y comunica una situación con relación al grupo, el de mujer adúltera; como significado, la convierte en culpable. El corte de cabellos simboliza la negación de su condición femenina al contaminar, con una mancha, su castidad sexual. La conducta de la adúltera la convierte en una mujer que no posee vergüenza[144], la imagen opuesta a la mujer gitana. Es una ofensa a su propia familia pero, además, una traición ya que ésta le había encomendado el mayor tesoro que posee, la honra, su virtud, cuya competencia es femenina.

La mujer que no ha seguido las reglas morales se convierte automáticamente en el opuesto a la virgen, la *prostituta*, señalan los *calós*, y provoca una perturbación

[143] *Desterré a mi hermana porque hizo una cosa mal hecha, se sacó un querido. Y mi sobrina se la dí a mi cuñado. I fíjate, quién habría de decir que la hija saldría como salió, se la dí a Manelet con la idea que se educara como es norma, y resulta que se ha casado una, dos, tres, cuatro veces.*

[144] Por ello, en el momento de la desfloración ritual de la ceremonia de matrimonio es cuando una de las *ties* dirigiéndose a mi compañera le dijo: *aquí sólo entran las mujeres que saben lo que es la vergüenza.*

social grave[145]. La condición de la mujer en la sociedad *caló* oscila de forma polar entre virgen/puta. No hay términos medios. Pero más profundamente, la mujer que ha pasado a ser una prostituta para los hombres y mujeres de la comunidad es aquella que ha adoptado los roles masculinos[146].

1.5 ORDEN Y CAOS

Las imágenes sobre la mujer son ambivalentes. Por un lado, son consideradas como disruptoras del orden, censuradas por ser tentadoras sexuales en potencia, ya que su sexualidad es susceptible de ser puesta fuera de control. Esta idea se relaciona con la valoración de los hombres sobre las mujeres como seres compulsivos y emocionales que las hace vulnerables a sus instintos, lo cual, las coloca como potenciales puertas de entrada del caos. Por otro lado, son las principales responsables del orden social, veneradas por su poder reproductor, a nivel físico pero también social.

Esta imagen dual ha sido común en la Europa cristiana, que han conceptuado a las mujeres bajo dos modelos, el de Eva como tentadora, y el de la Virgen María como pura[147]. Su actitud virginal debe continuar una vez casada. Han de ser madres vírgenes de pensamiento y expresión[148]. De hecho, no es extraño que las gitanas asocien con frecuencia la figura de la Virgen María con el prototipo de gitana: una mujer que concibe virginalmente y que sintetiza las cualidades que se le exigen a una mujer gitana: retraimiento, abnegación por sus hijos, pasividad, amor a su familia, fidelidad al esposo, en suma, santa, y como santa, sagrada, más allá de su rol

[145] Es así como Douglas (1991:187) señala que "ninguna otra presión social resulta tan potencialmente explosiva como aquellas que constriñen las relaciones sexuales."
[146] La puta, junto con la virgen fálica, son las mujeres rebeldes a las instituciones primarias (Terrades, 1972:193).
[147] Stone (1997:236-237).
[148] Ver Campbell (1964:270) y Peristiany (1968:166).

reproductivo.

De este modo, en una sociedad en la que dominan los valores masculinos, a la mujer se la coloca en una situación en la que los términos medios no existen: o se es virgen o se es puta. Porque para los hombres, las mujeres son la entrada del desorden[149]. La mujer es a través de la cual puede infiltrarse la *vergonya* y la impureza[150]. Sobre ella recae la responsabilidad de la reproducción de su sociedad. Las creencias sobre pureza y contaminación son aplicables en gran medida a ellas. Su estatus se define por su sexualidad y su posición biológica del ciclo de vida: como *fadrina*, como madre, como hermana, como santa, como prostituta. El orden moral de la sociedad se identifica con el orden respecto a la regulación de sus mujeres. Por eso, el hombre puede tener relaciones sexuales con payas, antes y después de casarse, sin perder su estatus. Para las mujeres, en cambio, su estatus depende de que sea fiel a su marido, incluso una vez muerto. Su sexualidad es casi diabólica.

Para Schneider (1971:21-22) virginidad y vergüenza están ideológicamente conectadas. Es así como los hombres no sólo controlan la sexualidad de la mujer sino que la convierten en el símbolo conveniente para organizar la solidaridad de grupo, en contra de las fuerzas disruptoras que, paradójicamente, entran a través de ellas.

El hecho que una *fadrina* se quiera casar con un payo o pierda su virginidad antes de tiempo se entiende como una traición a su familia. Pero, en concreto, la traición es hacia sus parientes masculinos, quienes se reservan el derecho de protegerlas y salvaguardarlas contra la injerencia del mundo payo en la familia y la

[149] Siguiendo a Balandier (1993:96-100).
[150] Kertész Wilkinson (1997:148), en su estudio sobre los *Rom vlach* húngaros, sugiere al respecto la analogía de la vasija tomándola de Mary Douglas: las mujeres son conceptuadas como la entrada a través de la cual el contenido puro puede adulterarse. Los hombres, en cambio, simbolizarían los poros por los cuales el contenido puede rezumar y perderse, debilitando el sistema global.

comunidad[151]. Ambas opciones no hacen si no subvertir el control de las familias sobre sus hijas, que imponen restricciones a fin de evitar matrimonios inapropiados.

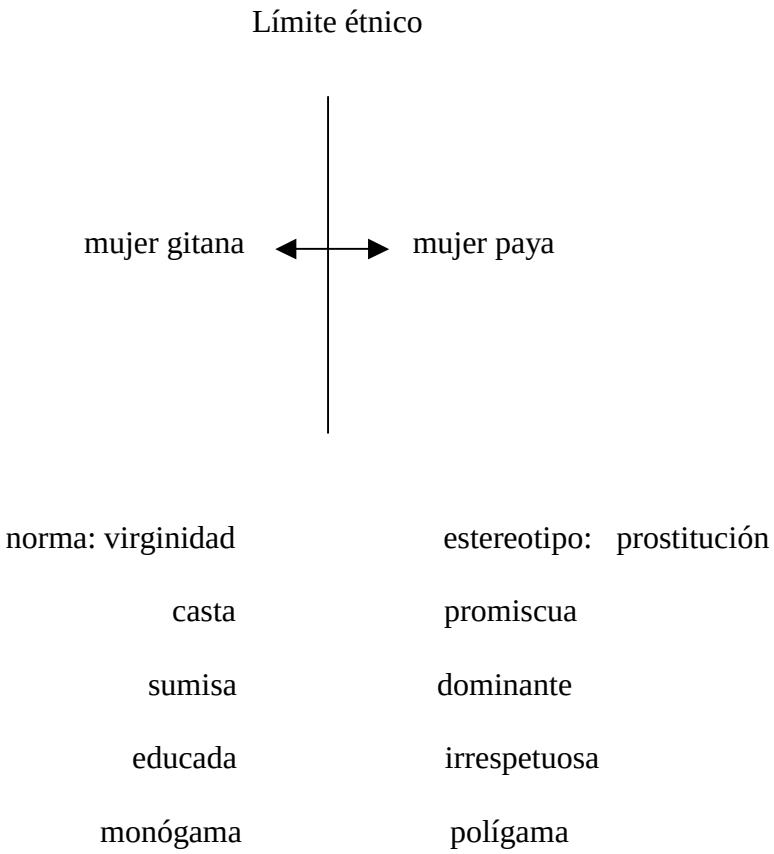


Figura 2

En la figura 2[152], comprobamos cómo la oposición entre la mujer gitana y la mujer paya está polarizada. Podríamos decir que es una oposición bivalente: o se es gitana o se es paya, del mismo modo que se es virgen o se es prostituta, todo el espacio entre una y otra categoría es ambiguo. La mujer parece estar situada en los

[151] En este sentido, es como Schneider (1971) entiende la virginidad como una metáfora para el control sobre las relaciones sociales.
[152]Siguiendo a Okely (1996:87).

márgenes. Es sagrada porque ha de ser virgen hasta el matrimonio y continuarlo en sus actitudes como casada, ofreciendo pruebas públicas de su control sobre su cuerpo y su moralidad en general. El control es mucho mayor sobre las *fadrines* pues están más expuestas a las murmuraciones, la mala *fama*, que pueden perjudicar sus opciones para conseguir un buen matrimonio. Rodeada de constreñimientos y tabúes, la mujer debe ser controlada y vigilada. Su condición de mediadoras entre ambos mundos, al estar en los límites, las hacen vulnerables al riesgo y la amenaza exterior del mundo payo. Por eso la responsabilidad de la reproducción social[153] reside en ellas: la comunidad se reproduce gracias a su comportamiento regulado. La mujer, orientada hacia la virginidad, el matrimonio y la procreación, prioriza así su misión social a su posible liberación individual. Como guardianas del orden, su rol social es quizás más transcendente que el del hombre: lejos de desvalorizar su rol como mujeres, se sienten orgullosas de ejercer su responsabilidad primaria de perpetuar su grupo. Es en la oposición entre lo interior y lo exterior donde se articula el papel de la mujer. Es así, como potenciales disruptoras de las configuraciones simbólicas de su cultura, que las mujeres encarnan el peligro[154].

La mujer gitana es puesta a simbolizar como opuesta a la mujer paya, y como señala el *onclo* Antonio:

> *La dona gitana és diferent a la paia. Segueix sempre una línia. Encara que cridi molt mai dirà paraulotes ni falta al respecte, en canvi, les paies sí*[155].

[153] Aunque su rol en la concepción es minimizado a favor del principio creador masculino y la ideología predominante es despreciativa hacia la mujer como factor de desorden, su valor reproductivo, su capacidad de procrear está por encima de todo lo demás.

[154] Señala Douglas (1991:106) que el desorden es peligroso pero también se le reconoce su potencialidad creadora. Entre los *calós*, esa potencialidad creadora debemos buscarla en el rito. Las mujeres gitanas encarnan el orden y el desorden y éste acostumbra a ser moralmente condenable.

[155] *La mujer gitana es diferente a la paya. Sigue siempre una línea. Aunque grite mucho nunca dirá palabrotas ni falta al respeto, en cambio, las payas sí.*

Si las mujeres casadas y las ancianas contratan a payas como asistentas del hogar para fregar el suelo, barrer, lavar los platos... es significativo que las payas no hagan la comida. Con esto, las gitanas expresan los tabúes alimentarios que marcan límites identitarios. La paya es inferior, es impura, no puede tocar los alimentos, al estar en contacto con la suciedad, la impureza. El comportamiento doméstico es tal que el hombre come primero los alimentos que su mujer, con su hija o su nuera, le sirve en la mesa, y, en segundo lugar, come la mujer, una mujer que, teóricamente, es una mujer extranjera porque ha venido de fuera. Las maneras de la mesa son otro ejemplo de cómo la esposa, y las mujeres en general, otorgan *respecte* hacia el hombre.

La *tia* Lola:

> *Tinc una paieta que és bona, catalana, que em frega la casa... mentre no s'enfadi quan li dic lo que té que fer...*[156]

Pero las mujeres poseen correctivos para amilanar la tensión que les provoca el machismo de sus hombres y, en algunos casos, se asemejan a formas de rebelión. Yo las entiendo como formas de poder efectivas[157] que reflejan el antagonismo existente entre los sexos.

Una de ellos es su capacidad para maldecir[158]. La maldición es uno de los poderes que la mujer se arroga, pero normalmente se dirige hacia el exterior de la comunidad, hacia los payos. Aunque hombre o mujer puede lanzar una maldición, se piensa que las mujeres poseen mayor capacidad de maldición que los hombres, son

[156] *Tengo una payita que es buena, catalana, que me friega la casa... mientras no se enfade cuando le digo lo que tiene que hacer...*
[157] El artículo de Rosaldo (1979) resulta muy inspirador para describir la situación de la mujer.
[158] De aquí que Pitt-Rivers (1993:297) afirme que la brujería sea una "gracia" negativa femenina: cura o maldice por medios sobrenaturales. El hombre no la posee, cura y hechiza no por el poder misterioso de la gracia sino por medios supuestamente racionales.

más lesivas en este sentido. Una maldición es un juramento realizado contra otra persona. La mujer que maldice, a mayor edad y, además, si es viuda, es más peligrosa. Una maldición suele lanzarse contra un payo. Hacerlo contra un gitano supone un conflicto grave. Las ancianas, a las que se respeta por su poder de maldición, no estaban seguras que las maldiciones fueran efectivas. Algunas señalaban que *si maleeïxes la maledicció es pot tornar contra tu. Els paios també maleeïxen*[159]. Por eso, no se ha de maldecir si no es en caso extremadamente grave, como tampoco se ha de jurar en vano. En una ocasión, a dos personas los llevaron a la clínica privada donde solían acudir los *calós* a causa de un accidente de tráfico. Estas dos personas no pagaban el seguro médico de esa clínica y no querían admitirlos. Había una multitud de *calós* que rodeaba a los administrativos intentando convencerles que tenían todo el derecho de ingresarlos allí si iban a pagar. Finalmente, surgió una gitana, la hermana de una de las víctimas, y maldijo a la directora de la clínica delante de todos. Al día siguiente, los hombres comentaban el hecho que la mujer hubiera maldecido como algo fuera de lo normal, peligroso y extraordinario.

Otro correctivo es la negación a hacerle la comida a su marido. Y en los casos donde su marido la maltrata a ella o a sus hijos, o bien, tiene una amante, puede marcharse de casa, temporalmente, con sus hijos, para dejar en evidencia a su marido, avergonzándolo ante la comunidad. El pegar a una mujer no está bien valorado socialmente, no incrementa el prestigio de un hombre, al contrario, lo resquebraja.

Los chismorreos también son otro medio de control, que expresan el dominio de la información sobre la comunidad, y circulan a través de las mujeres. Los rumores y chismorreos actúan sobre las otras mujeres con relación al control de su

[159] *si maldices la maldición se puede volver contra ti. Los payos también maldicen.*

sexualidad al hacerlo público y, por tanto, exponiéndolas a la vergüenza y al rechazo. Un chismorreo puede hacer que una *fadrina* adquiera mala fama y tenga dificultades para casarse, lo mismo que para un *fadrí*, lo cual también se vincula a la competencia por el prestigio y el estatus de cada familia, que pueden disminuir a causa de esa información hecha pública.

En todos estos casos, es evidente que el poder de una mujer es limitado pero, en contrapartida, los medios que posee el hombre para habérselas con esas formas de poder son también limitados. Cuando una mujer se niega a hacer la comida al hombre, éste no tiene medios para hacérsela por sí mismo, por lo que, o bien se queda sin comer, o bien tiene que bajar al restaurante. Cuando una mujer se marcha de casa con sus hijos, no puede obligar a su mujer a volver, cada día que pasa incrementa el desprestigio del hombre, y la llave del retorno la tiene siempre la mujer. Por otro lado, los chismorreos de las mujeres son difícilmente contrarrestados por los hombres, ya que toda la comunidad acaba por enterarse de sus problemas, o al menos, lo sospecha. Y respecto a la maldición, sabemos que es una prerrogativa femenina, dotada de un poder sobrenatural difícilmente contrarestable ritualmente.

Las ancianas disponen de otro correctivo, que tiene que ver más con la forma que con el contenido del mensaje: gritar. Pueden gritar tanto a su marido como a otro hombre. Elevar el tono de voz, sin necesidad de que el contenido y la forma sea agresiva, expresa la preeminencia que se arrogan las ancianas. En cambio, el mismo comportamiento para una *fadrina* se considera reprobable, ya que la convierte en una *fadrina* masculinizada. El gritar es algo característico de los hombres adultos casados.

La mujer menopáusica deja de ser potencialmente peligrosa, ya que su ciclo reproductivo ha finalizado, pero se la teme y se la respeta. Su condición es

ambigua[160], ya que, a pesar de que es una mujer, dispone de poderes sobrenaturales (maldecir) y sociales. Sus hijos deben guardarle un gran respeto y los demás hombres las observan y las tratan con muchas precauciones. Las viudas y las ancianas son las únicas que pueden gritarle a un hombre en público y, incluso, dejarle en ridículo. Eso las acerca a ser cuasi-hombres, mujeres des-femenizadas. Sin embargo, los hombres se escudan de ese recorte de su prestigio y su poder diciendo que *les velles manen perquè no tenen home, són vídues la majoria*[161].

A los *onclos* les resulta difícil tener que aceptar una situación de mayor igualdad respecto de las ancianas y las viudas. El *onclo* Félix:

> *Jo no tinc que humiliar-me davant d'unes velles. Si em diuen una cosa haig d'empassar-m'ho... perquè són velles... què puc fer?*[162]

Los hombres se sienten molestos por el poder que han acumulado las ancianas y las viudas. Las viudas despiertan tal susceptibilidad que incluso entre ellas reconocen su poder desestabilizante, hasta el punto que la *tia* Rosa explica:

> *Jo no donaria una filla a una vídua. Una dona vídua no la deixaria viure*[163].

Pero creo que es más significativo el poder de la mujer en los asuntos públicos. La diferencia es que el hombre tiene la autoridad, es decir, la capacidad de tomar decisiones y hacerse obedecer, mientras la mujer tiene poder, de tipo informal, para influir eficazmente en asuntos públicos. Es así como la mujer detentaría un poder, no por atribución jerárquica sino otro tipo de poder, soterrado, que influye,

[160] Señala Rosaldo (1979:169) que las mujeres son anómalas porque en las sociedades donde a las mujeres no se les reconoce una autoridad legitimada no tienen forma de reconocer la realidad del poder femenino.
[161] *las viejas mandan porque no tienen hombre, son viudas la mayoría.*
[162] *Yo no tengo que humillarme delante de unas viejas. Si me dicen una cosa tengo que tragármelo... porque son viejas... ¿qué puedo hacer?*
[163] *Yo no daría a mi hija a una viuda. Una mujer viuda no la dejaría vivir.*

controla información, presiona e incide en los acontecimientos[164]. Es así como las mujeres ejercen su parcela de poder, sin desafiar la autoridad de los hombres. Y pienso que ese poder no es sólo un poder de obstrucción o de represalia, el poder de los débiles[165], sino que ella detenta una parcela de poder donde tiene influencia y una capacidad de decisión, limitada pero operativa, tanto en los asuntos públicos como domésticos.

Las mujeres se reunían en el café, pero también en sus casas, de forma que todas las edades estaban representadas en un mismo grupo de tertulia o de juego de cartas, desde las niñas a las viudas. En cambio, los hombres parecían estar más segmentados, los niños por un lado, los jóvenes por otro, y los adultos por otro. El grupo de las mujeres no era tan homogéneo en su composición como el de los hombres. Abarcaba a "todas" las mujeres y su movilidad era limitada. Esta situación espacial, como señala Wang (1990:109), hace que las mujeres experimenten, en ese entorno femenino de varias edades, un sentido de seguridad a causa del perfecto conocimiento de sus roles como esposas y madres y las tareas y obligaciones que conlleva su conducta. Ellas poseían todos los modelos para las diversas situaciones que podían presentarse en su vida cotidiana.

Y creo que también se refleja en las diferentes actitudes hacia el trabajo. Los hombres no se sienten plenamente realizados en el trabajo en el mercado ambulante. Los hombres piensan que el trabajo de vender fuera del mercado es más independiente y refleja el espíritu ingobernable del gitano. El *onclo* Ramón me decía: *jo no faig mercats, vaig a vendre perquè sóc més macho*[166], o, el *onclo* Joanet que recordaba su trabajo como tratante como *un treball d'homes i no el d'ara venent*

[164] Rosaldo (1979:158).
[165] Héritier (1996:292).
[166] *yo no hago mercados, voy a vender porque soy más macho.*

bragas[167]. La mujer concibe el trabajo como una forma de realizarse fuera del ámbito doméstico y su sentido de la responsabilidad es mucho más elevado que el hombre. En más de una casa estuve entre medio de una discusión entre el marido y su esposa, en el que ella le decía que debían ir a vender al día siguiente y comprar esas piezas, mientras el hombre se resistía a ir a trabajar. En la parada de mercado era característico que ella se quedara sin moverse toda la mañana, mientras el hombre se iba al bar a jugar a las tragaperras o a charlar con otros hombres gitanos. Las gitanas eran conscientes que de ellas dependía la economía de una casa. Aunque el hombre intentara dirigir el consumo, la mujer era la verdadera gestora en la práctica de las finanzas. El discurso ideológico lo confirmaba pues el ideal era que tanto hombre como mujer trabajaran, juntos o por separado, pero aportando su trabajo por igual.

Las ancianas gitanas siempre repetían lo mismo: que la vida de ahora es mucho mejor que la de antaño en la que la mujer sólo estaba para tener hijos y criarlos, aguantar la tiranía de la suegra y recibir las palizas de los hombres. Ahora las *ties* critican a esas suegras que *volen tenir fàtimes de nores. No les hi donen res a les nores, no saben lo que és donar... deixar sí. Són unes sogres churís*[168].

En suma, la mujer en la sociedad gitana está más circunscrita a su rol materno, doméstico y educativo, se le socializa de tal modo que tenga un conjunto de actitudes más conservadoras, lo que se refuerza con la limitación de sus interacciones en contextos sociales diversos. Sin embargo, la mujer está implicada en la casa en un rol no sólo reproductivo sino también productivo:

> *Ara ja no mano. Quan eres jove sí, ara no. Les velles manen molt. Ningú mana a la seva dona a casa. La dona està sempre per sota de l'home, però ara manen igual. Algunes dones els tenen ben posats. Però la dona*

[167] *un trabajo de hombres y no el de ahora vendiendo bragas*.
[168] *quieren tener 'fátimas' de nueras. No les dan nada a las nueras, no saben lo que es dar... dejar sí. Son unas suegras churís* [malas, en caló]. Fátima es una empleada del hogar marroquí que trabaja limpiando casas de las gitanas.

no té tanta llibertat. Abans no festejàvem, si sortíem era acompanyades del pare i la mare de la núvia. Ara no, un demanament es desfà[169].

Observé cómo, a pesar de que el discurso oficial concedía muy poca preeminencia a las mujeres y ellas parecían haber integrado su subordinación, eso no repercutía en el hecho que se veían a sí mismas como más inteligentes que los hombres[170]. Lo más significativo es que no sólo las mujeres piensan que son más juiciosas que el hombre y más astutas sino que los hombres también lo reconocen. Es decir, el lenguaje binario que, en el plano ideológico, diferencia hombre y mujer, no era patrimonio de los hombres. Las mujeres poseían sus propios discursos. Como señalaba la *tia* Asun:

Les dones millor que no sàpiguin perquè saben més que nosaltres. Les dones tenen més picardia, més conciència, més cap. Per nosaltres la dona és el puntal. Ella porta els comptes de la casa, neteja, puja els fills... és un monument. El fill la veu com una diosa perquè fa de tot[171].

Por otro lado, el hecho que a través de ellas circule información sobre las familias las hace más prudentes y más sabías sobre su rol en la sociedad. Sus relaciones con otras mujeres, fuera del rol doméstico son muy valiosas para ellas. Tienen mucha vida social interior, mientras los hombres están más preocupados por salvaguardar su orgullo.

Es así como las construcciones sobre el género refuerzan las relaciones de poder, en las que el hombre se sitúa en la cima. Por tanto, su responsabilidad es la de cuidar que el *status quo* siga igual, y, por tanto, ha de controlar y regular a las

[169] *Ahora ya no mando. Cuando eres joven sí, ahora no. Las viejas mandan mucho. Nadie manda a su mujer en casa. La mujer está siempre por debajo del hombre, pero ahora mandan igual. Algunas mujeres los tienen bien puestos. Pero la mujer no tiene tanta libertad. Antes no festejábamos, si salíamos era acompañadas del padre y la madre de la novia. Ahora no, una pedida de mano se deshace.*

[170] Wang (1990:105), en su trabajo de campo en España, señala la firmeza, el orgullo y la seguridad de las gitanas españolas, que son conscientes de su importancia y están persuadidas de su rol central en el mundo.

[171] *Las mujeres mejor que no sepan porque saben más que nosotros. Las mujeres tienen más picardía, más conciencia, más cabeza. Para nosotros la mujer es el puntal. Ella lleva las cuentas de la casa, limpia, sube a los hijos... es un monumento. El hijo la ve como una diosa porque hace de todo.*

mujeres que están por debajo y son más vulnerables a la contaminación simbólica. De este modo, tienden a reproducir los estereotipos sobre los peligros y poderes del sexo opuesto que les comporta una ventaja[172].

La división sexual del trabajo sólo se refleja en el trabajo doméstico, por eso resulta simplificador asignar al hombre el dominio público en exclusiva y a la mujer el dominio privado. La relación de oposición es más dialéctica que de oposición[173]. La vida doméstica, por otro lado, no está aislada de la esfera social y política. De hecho, las alianzas matrimoniales están muy condicionadas a las acciones "domésticas" de las mujeres.

Pero, sin embargo, la categoría de edad no era automáticamente vinculada con el mayor respeto. Por ejemplo, en el cuidado de los ancianos existían excepciones significativas. Uno de los *onclos* solía contar una historia que hablaba sobre ello:

> *Havia una família que tenien l'avi a casa i el pare va dir de portar-lo a una residència. El pare estava al menjador amb l'avi i li va dir al fill que anés al cuarto de dalt a portar una manta per l'avi, per cobrir el cos del fred quan se l'emportessin a la residència. El nen puja cap a dalt i el pare vinga a esperar i el nen no baixava. I el pare el cridava i el fill no contestava. Al cap d'un bon rato, va baixar el nen per les escales i portava la manta de l'avi partida en dos peces, una a cada mà. El pare li pregunta: 'què has fet amb la manta?, per què l'has partit en dos?' I el fill li va contestar: 'pues un troç és per l'avi i l'altre el guardo per tu'*[174].

[172] Strathern (1979:136).

[173] La división entre lo doméstico y lo público tiene que ver con una simplificación del estructural-funcionalismo. La desigualdad de la mujer respecto al hombre no se basa en un "sistema de prestigio masculino" ni que la ideología dominante coincida con el punto de vista masculino y la mujer se subsuma a ella (Collier; Yanagisako1987:26-29).

[174] *Había una familia que tenía al abuelo en casa y el padre dijo de llevarlo a una residencia. El padre estaba en el comedor con el abuelo y le dijo al hijo que fuera al cuarto de arriba a traer una manta para el abuelo, para cubrir el cuerpo del frío cuando lo llevaran a la residencia. El niño sube arriba y el padre venga a esperar y el niño no bajaba. Y el padre le llamaba y el hijo no contestaba. Al cabo de un buen rato, bajó el niño por las escaleras y llevaba la manta del abuelo partida en dos piezas, una en cada mano. El padre le pregunta: '¿qué has hecho con la manta?, ¿por qué la has cortado en dos?' Y el hijo le contestó: 'pues un trozo es para el abuelo y la otra la guardo para ií'.*

Las historias y cuentos entre los *calós* eran un medio esencial de transmisión de la ley[175]. Esta historia expresaba el rechazo a que los viejos fueran llevados a los asilos. Pero en Mataró existían dos casos. En el primero, era un anciano que no tenía familia cercana sino un primo segundo, se separó de su mujer hace años y nadie se hacía cargo de él. Venía por el café a jugar a las cartas y a conversar, pero comía e iba a dormir a la residencia de ancianos. Tenía un grado leve de demencia senil, pero en general, podía conversarse con él de forma normal. Este caso creó mucha polémica en su momento. Los *calós* discutían sobre cómo evitar que fuera al asilo. Unos quisieron poner dinero entre todas las familias para pagar a una paya que lo cuidase a domicilio. Nadie propuso que lo acogieran en su casa. Pero al final no hubo acuerdo. Este resultado fue visto por algunos como un acto vergonzoso, ya que chocaba con el ideal del respeto a los mayores, y por otros, al contrario, como la mejor solución práctica para él.

El segundo caso, era el de una abuela que tenía una enfermedad incurable y degenerativa. Estaba internada en una residencia, y el hecho que no reconociera a sus propios familiares era considerado un atenuante para que la familia no la tuviera en casa.

Pero, el llevar a los ancianos a residencias provocaba en todos una cierta indignación:

> *Ens dona ràbia que algú porti el seu vell a l'asil. No ho volem acceptar. Són un, dos o tres casos, però és una vergonya. Antigament, això no es feia*[176].

Y se recalcaba que debía ser la mujer la que había de ocuparse de los ancianos. Decía

[175] Sobre este punto ver Bell ; Weyrauch (1993:374-377).
[176] *Nos da rabia que alguien lleve a su viejo al asilo. No lo queremos aceptar. Son uno, dos o tres casos, pero es una vergüenza. Antiguamente, esto no se hacia.*

el *onclo* Siscu:

> *Si les filles diuen que la volen a la mare o al pare amb elles, primer els pares han d'anar-hi amb les filles. Que no diguin que no han trobat cap casa més. No se la pot deixar al carrer a una mare*[177].

Este ideal tiene una importancia en el ámbito residencial, ya que si la hija no reside en el mismo municipio que sus padres, teniendo en cuenta que la residencia es ideológicamente virilocal, los ancianos deben desplazarse al municipio de su hija. Pero la realidad es que encontramos tanta variabilidad residencial de los hijos como de los padres, que pueden o no ir a casa de sus hijos o hijas. La residencia de los padres ancianos era así muy flexible.

1.6 UNA IDEA DE IGUALDAD

Cuando estaba en el café con los *calós* solía sentarme, en verano, en la puerta de entrada con los *onclos* que hacían su tertulia habitual. La escena, que se repetía cada día, tenía una serie de particularidades, sobre todo, el qué y el cómo de la comunicación. Cuando un *onclo* tomaba la palabra se dirigía a otro, cuando la retomaba podía dirigirse a otro que no era el mismo de antes. Los *onclos* y los jóvenes podían tener múltiples conversaciones durante el tiempo de tertulia con varios individuos presentes. La comunicación era multidiádica, aparentemente caótica.

Cuando un *onclo* quería imponer su criterio o responder a otro elevaba el tono de voz. En ocasiones, la conversación era tan ruidosa que alguno de los *onclos* reclamaba de los otros que bajaran la voz. Esta elevación del tono de voz no era

[177] *Si las hijas dicen que quieren a la madre o al padre con ellas, primero los padres han de ir con las hijas. Que no digan que no han encontrado ninguna casa más. No se la puede dejar en la calle a una madre.*

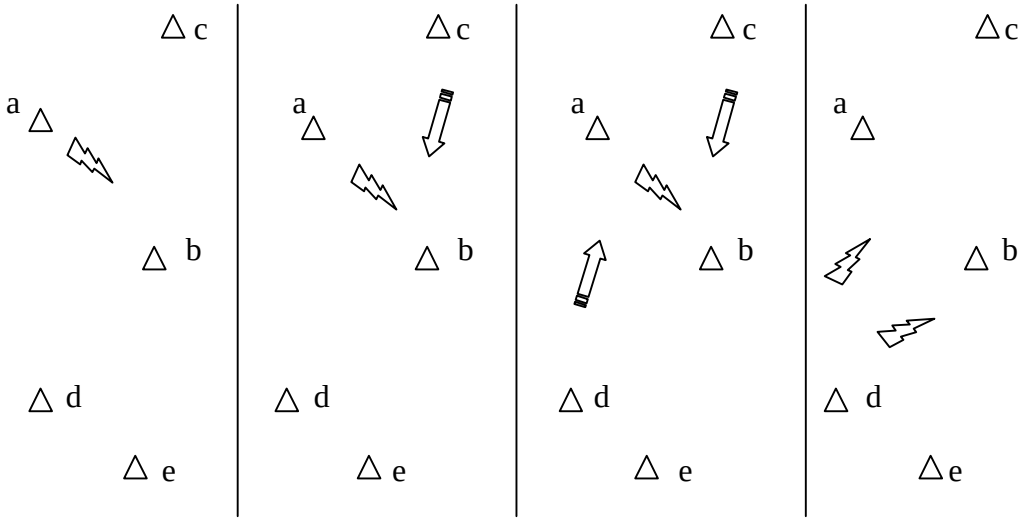
exclusiva de los hombres, las *ties* en sus tertulias en el interior del café hablaban tan o más alto que los *onclos*. Cuando algún *onclo* o *tia* no quería responder a algún asunto se quedaba en silencio. El silencio, en muchas ocasiones, era la mejor defensa para no reconocer una culpa, los demás captaban ese silencio como aceptación, en parte, de esa culpa, por lo cual no seguían insistiendo en el tema. Cuando alguien quería criticar el comportamiento de cualquiera no se lo hacía saber directamente sino lo hacía de forma indirecta, para no humillarlo delante de todos. Por ejemplo, si el *onclo* Pepe quería decirle al Sisquet que debía pagar los recibos atrasados de la cuota de socios podía decirle a otro *onclo*, en presencia de Sisquet: *si no paguem tots tancaré el cafè*[178]. Sisquet no podía decir nada al respecto, pues no tenía argumentos, y lo más probable es que se avergonzara.

Pero aquello que observaba respecto a las ofensas era que solían realizarse bajo la forma de relación jocosa. Una forma de evitar la ofensa directa, humillante, era hacerla de tal manera que no pareciera una ofensa y no comprometiera el *respecte* de su oponente. Lo importante no era lo que se decía sino cómo se decía. No había intención de desafiar al otro abiertamente, pero sí que se diera por enterado de lo que ocurría de forma que se salvaguardara su *respecte*.

Así era como la igualdad entre hombres generaba, en la práctica, que ningún *onclo* se convirtiera en líder[179]. Pero existía una tensión, en la práctica, entre el deseo de individualismo frente a la igualdad como ideal cultural que se reflejaba en múltiples signos, palabras, gestos, acciones.

La figura 3 muestra un ejemplo de conflicto en el juego de cartas:

[178] *si no pagamos todos cerraré el café.*
[179] Señala Stewart (1989:499) sobre los *Rom* un tipo de *igualitarismo negativo* como resultado del rechazo y la imposibilidad de aceptar la superioridad de cualquier otro.



a Jugador

b Jugador

c Espectador

d Espectador

e Espectador

Figura 3

Dos individuos, *a* y *b* discuten en una partida de cartas. Uno de los presentes, *c*, apoya a *a*, a continuación, otro de los presentes, *d*, apoya a *b*. Aquí el conflicto habría de resolverse. Si no se resuelve, uno de los observadores, *c* ó *d*, que han apoyado a un jugador, o bien, otro observador, *e*, no implicado, puede cortar la discusión echando la culpa a los dos. El sistema se dispara cuando una de las partes

parece llevarse la peor parte en la discusión hasta correr el riesgo de ser humillado. En este caso, antes que la humillación se produzca alguien terciará a su favor, dirigiéndose al oponente, o bien, a él mismo con una expresión de guasa: *olé, Joan, tus huevos*; *fort Joan, dóna-li fort, macháca'l*[180]; *dí que sí, que ets una fiera*[181].

El mantenimiento de unas buenas relaciones entre las diversas familias de la comunidad es prioritaria[182]. Las relaciones jocosas amortiguan los conflictos soterrados y mantienen un clima de cordialidad y de irrespetuosidad controlada. ¿Quiénes son objeto de esas bromas? Predominantemente, son los afines y los no-parientes, porque son aquellos situados fuera de los límites de la familia y potenciales enemigos en un conflicto. Son aquellos a los que también se brinda hospitalidad o a los que se evita. Las bromas constituían una forma de agresión ritual. Con las bromas se remontaba la hostilidad y el recelo subyacente entre los grupos, que podían estallar en ocasión de algún drama social (una separación, una agresión verbal, etc.)[183].

El *onclo* Pere:

> *Els gitanos no acceptem a un gitano que estigui per sobre nostre. A tu t'han de tractar igual. Un vell és un vell, és una persona gran que mereix respecte. Quan vaig venir aquí, als més grans els deia onclo i em van dir 'no ens diguis onclo' i els deia de 'tu'. Un dia, vaig anar a Lleida i se'n va escapar el 'tu' amb un ancià, i em vaig quedar avergonyit per lo que em va contestar, però després em va abraçar. Es el respecte, la llei gitana és el respecte. Abans quan un onclo entrava a un bar i havien nens s'anava, per què?, perquè havia d'haver una distància*[184].

[180] *Fuerte, Juan, dale fuerte, machácalo.*
[181] *Dí que sí, que eres una fiera.*
[182] Como señala Kaprow (1978:92) sobre los *calós* de Zaragoza, si las peleas diarias y cotidianas se hubieran convertido en feudos, en aliados y contrarios, la comunidad se hubiera parado en seco.
[183] Como señala Mulcahy (1980:317), en la sociedad gitana las contradicciones entre la solidaridad, por un lado, y la agresividad y conflicto, por otro, constituyen la principal tensión socio-estructural de los varones.
[184] *Los gitanos no aceptamos a un gitano que esté por encima nuestro. A ti te han de tratar igual. Un viejo es un viejo, es una persona grande que merece respeto. Cuando vine aquí, a los mayores les llamaba tío y me dijeron 'no nos digas tío' y les llamaba de 'tú'. Un día, fui a Lleida y se me escapó el 'tú' con un anciano, y me quedé avergonzado por lo que me contestó, pero después me abrazó. Es el respeto, la ley gitana es el respeto. Antes cuando un tío entraba en un bar y había niños se iba ¿por qué?, porque tenía que haber una distancia.*

Es así como se procuraba mantener un cierto grado de unión entre ellos. Añade que:

> *Dos gitanos que discuteixen i un tercer li diu: 'però què passa aquí!' i que altre li digui: 'a tu que t'importa!', això és molt greu, mai ho diria, si contesta així hauria de donar explicacions a tothom*[185].

En los enfrentamientos verbales que observé, la cuestión no era cosa de dos sino que siempre surgía la voz de un tercero que intentaba apaciguar la situación. La agresión verbal entre los *calós* estaba mediatizada por la guasa, que era el medio adecuado para mantener un nivel razonable de cohesión social.

Para un antropólogo, una de las cosas que más contrastaba con mi experiencia de vivir en mi sociedad era el nivel de insultos, burlas, griterío y despechos que escuchaba entre los *calós*. En ocasiones, yo me asustaba porque creía ver el inicio de alguna pelea fuerte. Pero siempre que el tono de voz se elevaba los espectadores de esa situación, en vez de expresar en sus caras ningún signo de preocupación, lo que hacían era reírse aún más. Esas agresiones verbales eran más bien motivo de guasa.

La broma era una constante en sus relaciones sociales. No era una licencia que se tomaban en el tiempo sagrado de la fiesta, el carnaval, etc., como nosotros sino que la tenían integrada en su repertorio cotidiano. Los más bromistas eran los hombres, especialmente los *onclos*. La lógica de la broma era representar, de forma invertida, la conducta apropiada.

La broma no era sólo una válvula de escape a las tensiones, ni conjuraba la agresión sustituyéndola por una agresión ritualizada. Las bromas eran un indicador de la volatilidad de las relaciones sociales, en que las relaciones entre dos individuos podían pasar del afecto a la indiferencia y viceversa. Las bromas se realizaban entre

[185] *Dos gitanos que discuten y un tercero le dice: '¡pero qué pasa aquí!' y que otro le diga: '¡a ti que te importa!', esto es muy grave, nunca lo diría, si contestara así tendría que dar explicaciones a todos.*

iguales y de arriba abajo. Entre iguales, la broma medía la capacidad de resistencia de otro hombre.

Pero a pesar de que el discurso era el de la igualdad entre hombres, los *onclos* siempre estaban criticando a los otros *onclos*. Era una *vergonya* hacerle a algún *onclo* alguna crítica directamente, pero podía hacerse a través de la broma. Las afrentas verbales estaban soterradas[186], pero cuando aparecia una oportunidad, la broma y la guasa eran un inmejorable medio de sanción informal.

Para las mujeres, en el caso de las *fadrines*, la murmuración era una expresión del control social de la comunidad. Su reputación, su *fama*, dependía de la opinión de las madres, por lo que una buena reputación incrementaba las posibilidades de un buen matrimonio. La reputación se podía perder o verse disminuida si esa *fadrina*, una vez prometida, rompiera con su prometido.

1.7 LA LEY

Los gitanos en España son españoles desde la Pragmática de 1783. Los *calós* hablan de su *ley*[187] cuando se refieren a muchos y variados aspectos de su vida social. La *ley gitana*, que suelen invocar en sus asuntos, constituye un sistema legal autónomo que funciona al margen de las disposiciones de la ley estatal[188]. Ella organiza su vida social y les previene, además, de la acción asimiladora de la sociedad mayoritaria. Existe como mapa normativo que informa la vida social de los miembros de la comunidad. Es el ordenamiento que se invoca en varios contextos,

[186] Como señala Pitt-Rivers (1979:23) lo ofensivo no es la acción en sí misma, sino el acto de obligar al ofendido a presenciarla.
[187] Bell ; Weyrauch (1993:328) adoptan la definición clásica de Cowan & Strickland acerca del concepto *ley*: la *Ley* como una condición existencial a través de la cual los hombres son portadores de derechos y obligaciones, privilegios e inmunidades, sin que sea necesaria, por otro lado, una estructura formal visible que de soporte a dicho sistema legal. Para ambos, la ley puede aparecer en cualquier tiempo y lugar donde un grupo de personas persigan unos objetivos comunes.
[188] Bell ; Weyrauch (1993:325).

rituales o no. Pero una cosa es la representación y otra la realidad empírica, y como señala el *onclo* Pere:

> *La llei gitana diu que si la dona encabrona a l'home aquest té dret a rapar-la i fotre-li una patada. A l'home també, marcar-li la cara. Però mai es cumpleix la llei. Si resulta que l'amant és gitano és per matar-lo. Que ningú la vegi per aquí a aquesta dona que t'ha posat les banyes perquè es riurien de tu*[189].

Un ritual de venganza sobre el cuerpo, la agresión física, marca la sanción por haber violado la ley, *pero nunca se cumple la ley*, con lo que la idealización normativa se hace así patente.

Los *onclos* se atribuyen la garantía del orden y así lo manifiesta el *onclo* Pere:

> *Un onclo és un home savi. Ha de cumplir vàries condicions per ser un onclo de bé: que no sigui borratxo, embustero i pendenciero; que hagi tingut fills i una sola dona; que cumpleixi la tradició, si diu que és blanc que no ho digui per conveniència. Posen pau per resoldre baralles. Un home fort no té res a fer, ho és per por, no per valentia. Diuen: 'tu tens la culpa, vale, i tu tens raó, però a callar, no et valguis de la raó, i tu ni mirar-te'l a aquest'. O diuen: 'd'aquesta plaça fins allà no passis'. Si és més greu es desterra fora de Catalunya*[190].

Los *calós* no deseaban ser juzgados por otros, ser arbitrados, sino ser ellos los árbitros, ser jueces de sí mismos. No confiaban en la policía o los jueces y siempre que podía haber un conflicto entre la ley paya y la gitana prevalecía esta última, demostrando su poder y eficacia. La ley gitana se basaba en la conformidad de los *calós* acerca de aquello que creían que era justo y decente. Pero, como toda ley, era susceptible de ser manipulada, como el *onclo* Rafel señala:

---

[189] *La ley gitana dice que si la mujer encabrona al hombre éste tiene derecho a raparla y meterle una patada. Al hombre también, marcarle la cara. Pero nunca se cumple la ley. Si resulta que el amante es gitano es para matarlo. Que nadie la vea por aquí a esta mujer que te ha puesto los cuernos porque se reirían de ti.*

[190] *Un tío es un hombre sabio. Ha de cumplir varias condiciones para ser un tío de bien: que no sea borracho, embustero y pendenciero; que haya tenido hijos y una sola mujer; que cumpla la tradición, si dice que es blanco que no lo diga por conveniencia. Ponen paz para resolver peleas. Un hombre fuerte no tiene nada que hacer, lo es por miedo, no por valentía. Dicen: 'tú tienes la culpa, vale, y tú tienes razón, pero a callar, no te valgas de la razón, y tú ni mirártelo a éste'. O dicen: 'de esta plaza hacia allá no pases'. Si es más grave se destierra fuera de Catalunya.*

La llei gitana es cumpleix per conveniència, per interés. Quan a un no li va bé un assumpte llavors diu 'eh, que sóc gitano' per treure profit. Hi ha un vuitanta per cent de lleis gitanes que s'han d'abolir. Tenim un vint per cent de bo[191].

El *onclo* Juan por su parte:

Només jo conec la llei gitana. Jo als set anys ja anava amb el meu pare a les fires mentre els altres nens anaven a l'escola. I jo escoltava, a la taula, les coses que explicaven els vells. Jo m'he criat entre vells, per això, sé lo que és la llei. La llei és el respecte. Els vells són ninots de palla. Si ha hagut algún problema hem cridat els vells. Cada banda portava els seus i s'arribava a un acord, però què és això que un vell se'n vagi i digui 'bueno, ja us arreglareu vosaltres!' Abans era diferent. Havia el vell que sentava a cadascú a la taula i els feia jurar pels seus sagrats i tots exposaven lo seu. Ara jo no ho faria, si tingués algún problema aniria jo personalment amb tres o quatre vells, però de testimonis perquè no em diguessin que ho havia entés malament[192].

Cuando los *calós* hablaban de *ley* se estaban refiriendo a múltiples aspectos de su cultura. El *onclo* Félix:

Aquell gitano era un bon gitano, seguia les nostres lleis de gitano: no discutir...[193]

O el *onclo* Josep:

[191] *La ley gitana se cumple por conveniencia, por interés. Cuando a uno no le va bien un asunto entonces dice 'eh, que yo soy gitano' para sacar provecho. Hay un ochenta por ciento de las leyes gitanas que se han de abolir. Tenemos un veinte por ciento de bueno.*

[192] *Sólo yo conozco la ley gitana. Yo a los siete años ya iba con mi padre a las ferias mientras los otros niños iban a la escuela. Y yo escuchaba, en la mesa, las cosas que explicaban los viejos. Yo me he criado entre viejos, por esto, sé lo que es la ley. La ley es el respeto. Los viejos son ninots de palla. Si ha habido algún problema hemos llamado a los viejos. Cada banda llevaba a los suyos y se llegaba a un acuerdo, pero ¡qué es esto de que un viejo se vaya y diga 'bueno, ya os arreglareis vosotros'! Antes era diferente. Había el viejo que sentaba a cada uno en la mesa y los hacia jurar por sus sagrados y todos exponían lo suyo. Ahora yo no lo haría, si tuviera algún problema iría yo personalmente con tres o cuatro viejos, pero de testigos para que no me dijeran que lo había entendido mal.*

[193] *Aquel gitano era un buen gitano, seguía nuestras leyes de gitano: no discutir...*

Altre llei nostre és donar camí a qui és bona persona, sigui castellà o no. Tenim altra llei: no podem chivatar-nos entre gitanos, no podem enviar ningú a la policia. Els paios sí[194].

En la comunidad, existen unos pocos *onclos* importantes, *homes de bé i de respecte*[195], y a uno de ellos le suelen llamar de otras comunidades de gitanos catalanes para solucionar conflictos. El criterio para ser *onclo* es el de la edad, a partir de los cuarenta aproximadamente, pero no todos los *onclos* son iguales. El *onclo* Joan señala:

Que hi ha un problema entre dos?, pues tenen que fer un arreglo. Que estigui un home de llei, que tingui coneixement i que li digui a un 'a veure, parla' i després que li digui a l'altre que està davant 'ara parla tu', i després dir 'mira hi ha això, això i lo altre' però molt curt, i si el meu fill té la culpa s'ho diré davant de l'altre, però a aquèst també li diré 'fes això i lo altre i no busquis guerra' perquè no s'envalentoni[196].

En la comunidad, el máximo escalafón en el estatus social lo ocupan estos *onclos* prestigiosos, que por su capacidad de ser juiciosos se les considera los mediadores entre conflictos y los más influyentes a la hora de tomar alguna decisión que afecte a la comunidad. No observé ningún tribunal organizado como grupo especializado que aplicara un sistema de normas explícitamente legales sino grupos informales, cuya composición nunca era la misma, y cuya tarea era la de arbitrar y no condenar. Los grupos informales de *onclos* mediaban y arbitraban entre, por ejemplo, dos familias enfrentadas. Las decisiones de los *onclos* no podían llevarse a cabo sin el consentimiento de la parte 'culpable', de forma que los *onclos* debían velar por salvaguardar el *respecte* de ésta. Los *onclos* mediadores debían poseer

[194] *Otra ley nuestra es dar camino a quien es buena persona, sea castellano o no. Tenemos otra ley: no podemos chivarnos entre gitanos, no podemos enviar a nadie a la policia. Los payos sí.*
[195] *hombres de bien y de respeto.*
[196] *¿Que hay un problema entre dos?, pues tienen que hacer un arreglo. Que esté un hombre de ley, que tenga conocimiento y que le diga a uno 'a ver, habla' y después que le diga al otro que está delante 'ahora habla tú', y después decir 'mira hay esto, esto y lo otro' pero muy corto, y si mi hijo tiene la culpa se lo diré delante del otro, pero a éste también le diré 'haz esto y lo otro y no busques guerra' para que no se envalentone.*

carisma, es decir, el poder de influir sobre los demás. Pero ante todo, comportaba una rivalidad y competencia con los otros para serlo. El *respecte* de ser *onclo* dependía de las cualidades morales del *onclo*.

En la comunidad, el *onclo* Manel suele acompañarse de uno, dos o tres *onclos* de prestigio para poner paz. Este *onclo* estaba cansado de su trabajo, se iba haciendo mayor y una noche llamó a otro *onclo* de prestigio para decirle que le sustituyera, que ahora él seria el nuevo 'patriarca'[197], -le había dicho, así lo había decidido- y que no había nada más que hablar. Pero este *onclo* le dijo que ya tenía suficientes problemas con llevar el *café*. Decía que hacer de pacificador conllevaba mucha responsabilidad: *havies de donar la cara i si un arreglo no sortia bé ficar-te enmig de coses molt greus*[198]. Explica el *onclo* Manel:

> *Una vegada em van cridar de Girona perquè els vells d'allà no ho arreglaven. Havien dos homes que es volien matar per un problema en el mercat. Em van dir si podia anar i jo els hi vaig dir que no volia però al final em van convèncer perquè deien que era un home molt just. Li vaig dir al pare del Pepet i a dos onclos més que m'acompanyessin per no anar-hi sol. Ells em van dir que parlés jo i que ells dirien 'sí, és veritat'. Vaig citar a un dels dos homes a un bar a una hora i l'altre a una altra hora. Abans havia anat a casa d'un d'ells i estaven unes dones a la casa i les hi vaig dir: les dones han de callar-se i anar-se a la cuina! i es van quedar acollonides. Així ja van dir a tot el món cóm era jo. Al bar, el contrari va aceptar millor l'arreglo. I als dos els vaig citar després al bar perquè es donessin la mà. Vaig vindre a Mataró fent el signe de la victòria.*
> *Per arreglar un assumpte em diuen que sóc el patriarca. Jo arreglava baralles aquí, a Mataró. Em coneixen que sóc just, inclús m'han dit d'arreglar baralles d'una dona que estava casada amb un parent meu i no pensaven que podia afavorir a la meva família. Va haver-hi un problema amb la germana del Joan, que no ho va treure ella sinò la seva filla. Per evitar carregar les culpes a la mare per por del seu marit, se les va carregar la filla. Els vaig citar a la platja. Els hi vaig dir 'doneu-li un parell de bufetades davant de tothom i les hi van donar a la filla, altre li va donar una patada, però no és lo mateix que la bufetada li doni la*

[197] Curiosamente, el *onclo* que me explicaba este caso había hecho suyo un término que los payos solían emplear para designar a los *onclos* de respeto.
[198] *Habías de dar la cara y si un arreglo no salía bien meterte en medio de cosas muy graves.*

seva mare que un altre[199].

La autoridad de los *onclos* de respeto era más bien conciliadora. Ese rol no les era impuesto automáticamente sino que para llegar a ese estatus habían de cumplir una serie de requisitos de *respecte,* como no ser borracho y no haber tenido más de una mujer, señalaban los *calós*.

Acharar es un término adjetivo caló sinónimo de avergonzarse, humillarse, de uso habitual. Entre hombres, *achararse* es sinónimo de debilidad. El *onclo* Félix me explicaba que los *calós* son iguales unos a otros, tengan unos más dinero que otros y que lo que cuenta es el *respecte*. La comunidad, así, se concibe como una comunidad de iguales[200].

Un *caló* se resiste a ser avergonzado por el orgullo y el *onclo* Félix lo ejemplifica así:

> *Mira, si un va borratxo , qualsevol gitano el pot agafar i treure´l del cafè o d'una boda, i te l'emportes a donar una volta, que es despeji... Jo sóc amic teu, i ho sabré, però no et diré res. Agafaré un dia i t'invitaré o parlaré amb tu, però no et diré res*[201].

[199] *Una vez me llamaron de Gerona porque los viejos de allí no lo arreglaban. Habían dos hombres que se querían matar por un problema en el mercado. Me dijeron si podía ir y yo les dije que no quería pero al final me convencieron porque decían que era un hombre muy justo. Le dije al padre del Pepet y a dos tíos más que me acompañaran para no ir solo. Ellos me dijeron que hablara yo y que ellos dirían 'sí, es verdad'. Cité a uno de los dos hombres en un bar a una hora y el otro a otra hora. Antes había ido a casa de uno de ellos y estaban unas mujeres en la casa y les dije: ¡las mujeres han de callarse y irse a la cocina!' y se quedaron acojonadas. Así ya dijeron a todo el mundo cómo era yo. En el bar, el contrario aceptó mejor el arreglo. Y a los dos los cité después en el bar para que se dieran la mano. Vine a Mataró haciendo el signo de la victoria.*
Por arreglar un asunto me dicen que soy el patriarca. Yo arreglaba peleas aquí, en Mataró. Me conocen que soy justo, incluso me han dicho de arreglar peleas de una mujer que estaba casada con un pariente mío y no pensaban que podía favorecer a mi familia. Hubo un problema con la hermana del Joan, que no lo sacó ella sino su hija. Para evitar cargar las culpas en la madre por miedo de su marido, se las cargó la hija. Los cité en la playa. Les dije 'darle un par de bofetadas delante de todos' y se las dieron a la hija, otro le dió una patada, pero no es lo mismo que la bofetada se la dé su madre que otro.

[200] Si seguimos a Miller (1994:76), la ideología y la practica del *respecte* tendería a ecualizar una situación, de hecho, desigual.

[201] *Mira, si uno va borracho, cualquier gitano lo puede coger y sacarlo del café o de una boda, y te lo llevas a dar una vuelta, que se despeje... Yo soy amigo tuyo, y lo sabré pero no te diré nada Cogeré un día y te invitaré o hablaré contigo, pero no te diré nada.*

Cuando existe un conflicto entre dos individuos que implica a las familias de ambos, en ocasiones, los mediadores no pueden conciliar a las partes, porque ambas se muestran orgullosas y no quieren reconocer ninguna culpa. La habilidad del mediador es la de conseguir una conciliación sin humillar a ninguna de las dos partes.

El grupo de *onclos* es un grupo informal que no se reúne nunca con sus mismos miembros ni en el mismo espacio localizado (puede ser el bar, el café, un domicilio...). El esquema seria éste:

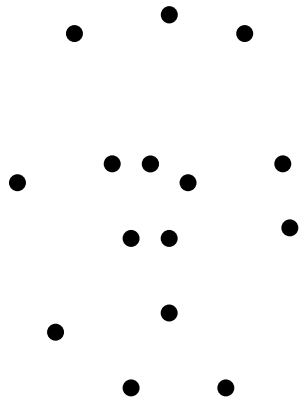


Figura 4

La figura 4 refleja la centralidad de los *onclos* reputados, de mayor edad, que se rodean en la periferia del resto de *onclos*. Pero ese centro no está perfectamente ordenado sino que está en perpetuo movimiento. Uno de los *onclos* del centro puede perder o ganar reputación y así situarse en una buena o mala posición. Otros *onclos* no participan tanto como otros en los asuntos comunitarios pero pueden ser llamados en cualquier momento para mediar en un conflicto. La información confluye en los *onclos* del centro, los *onclos* prestigiosos, mientras los adyacentes controlan una

parte de ella. Los *onclos* de respeto poseen un rol cultural específico y constituyen una categoría de personas que ocupan, estructuralmente, una similar posición social. La idea es que esos *onclos* centrales, al simbolizar unas posiciones estructurales semejantes, son intercambiables unos con otros porque sus lazos con los *onclos* de la periferia son idénticos. Lo que ocurre es que el conjunto refleja una relatividad estructural, ya que la posición de cada *onclo* en cada conflicto dependerá de factores como las familias implicadas o su interés personal en intervenir. Esta relatividad estructural en su posición, es de gran utilidad en la práctica porque permite la intervención (y la no-intervención) de esos *onclos* en asuntos que implican a su familia cercana.

El esquema refleja el concepto de *cluster*, propio de los estudios de redes sociales, en el que los miembros que pertenecen a él comparten un cierto grado de similaridad, son contiguos unos a otros, y están separados u opuestos a otros *clusters*[202]. Existen *clusters* de *fadrines*, de *fadrins*, de ancianas, de casadas, etc. Todos ellos engloban categorías de personas distinguibles unas de otras, cuyos criterios determinantes son los del género y la edad. No existe un pivote central alrededor del cual se articulan las relaciones, sino que el esquema se distingue por grados: a mayor centralidad, mayor reputación.

Este tipo de *onclos* emergen de diversas familias, sin un orden *a priori*, con lo que pueden haber dos *onclos* de una misma familia en una posición central, mientras que otras pueden no tener a un *onclo* en esa posición. La edad en el seno de la misma familia no es determinante porque han emergido *onclos* de gran prestigio siendo los hermanos pequeños. Sus cualidades deben basarse en el carisma personal: deben saber manejar y convencer a los *calós* con cierta autoridad. El *onclo* Pere:

[202] Ver Scott (1997:126-148).

> *Si un onclo et diu algo tu no pots contestar-li, has d'acharar-te. Si creus que t'ha dit algo malament m'ho has de dir a mí i jo s'ho diré a l'onclo: 'escolta, què li has fet al nen?' A un onclo no pots contestar-li malament, ha de ser un de la mateixa edat o condició, de la seva mateixa categoria*[203].

Por tanto, se recurría a terceras partes, mediadores neutrales, cuando las familias no se avenían entre sí. Este mediador ayudaba a los oponentes a buscar una solución conciliadora sobre la base del sentido común, más que a imponer sanciones sobre ellos. Con sus dotes de oratoria y su buen juicio podían convencer a ambas partes de la necesidad del arreglo. Su intervención tomaba la forma de recomendaciones, sugerencias, propuesta de soluciones, cuando las partes en conflicto eran *onclos*, de menor edad. Cuando las partes eran jóvenes las recomendaciones se transformaban en intimidaciones y órdenes.

La solución a los conflictos era negociada, no impuesta, pero dependía del balance de fuerzas de los representantes de ambas partes. El carisma, la fuerza, el prestigio diferencial entre ambas partes hacía que las decisiones favorecieran a las familias con mayor capital simbólico. La dimensión que la resolución de las disputas tomaba era la del triunfo, más que de una familia sobre otra, de la comunidad sobre ambas partes. En la resolución, el mediador representaba a la comunidad que deseaba acabar con el conflicto. Un triunfo del mediador era un triunfo de la comunidad.

Pero los *calós* siempre repiten que cada uno es cabeza en su casa, que nadie le puede decir nada, todos son iguales. El valor de la autonomía e independencia personal va ligado al *respecte*. El orgullo[204], a veces, es un impedimento para aceptar la mediación de estos *onclos*. Esto es consecuencia que los *onclos* llevan su derecho

[203] *Si un tío te dice algo tu no puedes contestarle, has de avergonzarte. Si crees que te ha dicho algo mal dicho me lo has de decir a mí y yo se lo diré al tío: 'escucha, ¿qué le has hecho al niño?' A un tío no puedes contestarle mal, ha de ser uno de su misma edad o condición, de su misma categoría.*

[204] Kaprow (1978:127-128) señala que el orgullo ha sido tradicionalmente interpretado por los antropólogos como un estatus inseguro sintomático de una inestabilidad política y social, o en otras palabras, miedo al ridículo, obsesión por la vulnerabilidad de su buen nombre.

al orgullo hasta el límite de que alguno puede resistirse a las demandas de otros *onclos* sobre su comportamiento. El individualismo es tal que las conciliaciones dependen no tanto del poder ejecutivo de los *onclos* como de la disponibilidad de cada parte a ceder parte de su orgullo.

Ello explicaba porque los *calós* solían desacreditarse entre ellos, sin llegar a la ofensa cara a cara. Se pensaban como un grupo idealmente unido, pero eran conscientes del individualismo y del orgullo que lo atravesaban. El poder de los *onclos* tenía reflejo de cara a los poderes públicos payos. Cuando era necesario conseguir una subvención, el *onclo* que se dedicaba a estas cuestiones solía decir que *la comarca és meva*[205], o, *aquí tots em fan cas a mí*[206], delante de los políticos payos, que reforzaba el estereotipo del gitano 'patriarca', imagen alimentada por el imaginario payo. El *onclo* conseguía que los payos confiasen en él por presentarse como el líder entre todos los gitanos, y así conseguir beneficios económicos para la Asociación.

Si la familia nuclear era la unidad básica de la organización social, ello también favorecía el conflicto en su interior[207]. Los ejemplos de disputas en el interior de la familia y la parentela eran frecuentes: un padre que no se hablaba y evitaba a sus hijos porque se había relacionado con una mujer paya, poco después de morir su esposa gitana; un hermano que no se hablaba con los otros hermanos/as; una hermana desterrada por haber cometido adulterio, pero con la que se mantenían contactos puntuales y venía a visitar a su familia privadamente; un padre que le había quitado a su hijo la casa que le había alquilado para él, por su comportamiento, etc.

[205] *la comarca es mía.*
[206] *aquí todos me hacen caso a mí.*
[207] Ver Peristiany (1976:20).

1.8 EL CONFLICTO

Los actos a los que voy a hacer referencia a continuación son una serie de conflictos que movilizaron a las familias y a los *onclos* mediadores. Si siguiéramos a Turner[208] podría decirse que son como "dramas sociales".

Caso A

14 de febrero de 1998

Un gitano pegó a su mujer y el hermano de ella, el Rabalet, se encaró con Manel, el agresor. La mujer se fue a Gerona con sus padres. El hecho produjo un revuelo impresionante. Los gitanos estaban por la calle, formando corros de hombres y mujeres por separado, intercambiando información, preguntándose cómo había ocurrido, qué es lo que se había de hacer.

Se presentaron en casa del Manel tres *onclos*, el Paló, el *onclo* más prestigioso de la comunidad, con dos más, el *onclo* Lluís y el *onclo* Joanet conocidos por su prestigio y su capacidad de diálogo. Su intención era conciliar las partes pero la verdadera negociación se llevaba entre el Manel y su suegro, el *onclo* Xerco, que vino de Gerona. Esta acción correctiva no funcionó y no se consiguió una conciliación, pues el individuo volvía a maltratar a su mujer, y fue necesaria una segunda acción correctiva.

[208] Turner (1974:23-59).

Los *onclos* comentaban que el Manel había contestado de forma poco respetuosa a su suegro y eso no se podía tolerar. El suegro, en opinión de los *onclos*, debía desterrarlo de Mataró.

Según los *onclos*:

> *-Onclo* Felix: *Si el sogre li estava punxant i l'estava buscant la boca posant-se fort. lo que havia de fer el Pepet era tranquil.litzar, evitar la baralla... mires el que hi ha darrera, la família d'aquest home... perquè t'has barallat amb tota la seva família. Quan un onclo et diu que tens la culpa perquè has fet això, el Pepet s'ha d'humiliar i baixar el cap.*
> *-Onclo* Lluís: *Això que ha passat és molt greu perquè ens afecta a tots. Estem tots desde les tres de la tarda tirats al carrer. Jo ja no vull parlar més amb ell perquè no entra en raó. L'he dit que és un troç de tocino. Al Manel haurian de desterrar-lo de Mataró*[209].

El orgullo de Manel se atribuía, no sólo a su carácter, sino a las consecuencias de la droga. Era un individuo que había abusado de la cocaína y los *onclos* atribuían su irrespetuosidad a la influencia de la droga:

> *El onclo Xerco no es va posar fort. Si la teva família no es posa forta jo tampoc puc. Per això vaig pujar una i dos vegades a casa seva, però a la tercera ja no vaig pujar, saps per què?, per no cremar-me, perquè semblaria que jo tingués interès en humiliar-lo, això no! Si el Xerco i la seva família no tenen collons, jo no els posaré. Així, la cosa ha quedat com ha quedat. El Pepet ha sortit ben parat.*
> *Si la baralla és entre dos homes, ja hi ha un atenuante: els onclos no és poden passar sobre el que ha tingut la culpa perquè poden haver-hi problemes. No s'ha d´humiliar tant a un home. A qui té la raó se li ha de dir que no s'envalentoni*[210].

---

[209] *-Tío* Félix: *Si el suegro le estaba pinchando y le estaba buscando la boca poniéndose fuerte, lo que debía hacer el Pepet era tranquilizar, evitar la pelea... porque miras lo que hay detrás, la familia de este hombre... porque te has peleado con toda su familia. Cuando un tío te dice que tienes la culpa porque has hecho esto, el Pepet se ha de humillar y bajar la cabeza.*
-Tío Lluís: Esto que ha pasado es muy grave porque nos afecta a todos. Estamos todos desde las tres de la tarde tirados en la calle. Yo ya no quiero hablar más con él porque no entra en razón. Le he dicho que es un trozo de tocino. Al Manuel tendrían que desterrarlo de Mataró.

[210] *El onclo Xerco no se puso fuerte. Si tu familia no se pone fuerte yo tampoco puedo. Por esto subí una y dos veces a su casa, pero a la tercera no subí, ¿sabes por qué?, para no quemarme, porque parecería que yo tuviera interés en humillarlo, ¡eso no! Si el Xerco y su familia no tienen cojones, yo no los pondré. Así, la cosa ha quedado como ha quedado. El Pepet ha salido bien parado.*
Si la pelea es entre dos hombres, ya hay un atenuante, los onclos no se pueden pasar sobre el que ha tenido la culpa porque pueden haber problemas. No se ha de humillar tanto a un hombre. A quien tiene la razón se le ha de decir que no se envalentone.

En este caso, los *onclos* no pueden hacer más que apoyar al Xerco. Si Manel no es desterrado de Mataró será porque *el Xerco no té collons*[211]. Los *onclos* dicen que si Xerco no se pone fuerte ellos no pueden ponerse tampoco. Si Xerco se pone fuerte ellos le apoyarán para el destierro. La conclusión es que Xerco no tuvo valentía para castigar a Manel. Le temía, porque sabía que era una persona con mal carácter.

La solución provisional era que Manel se quedaba con la casa en Mataró y la mujer se iba a Gerona. La hija y el yerno que vivían en la misma casa se fueron a casa de los suegros de ella, en Mataró también. La hija pequeña, la Teresa, se quedaría con la madre. Las ancianas decían que el Manel debería marcharse a Valencia que era su lugar de origen, donde tenía familia, pero lo disculpaban por que en Mataró tenía el trabajo.

Sin embargo, los hombres en privado comentaban, con un cierto *esprit de corps*, que la mujer del Manel *tenía un macarra*, justificando que Manel agrediera a su mujer. Las consecuencias de este episodio eran muy significativas. A la Teresa, la hija de Manel, *ara no la voldran demanar, per la mala fama del seu pare*[212], decían las *ties*. Del Manel se decía que *ha de guanyar-se el cariño de les seves filles perquè li tenen por, estan ressentides amb ell, per el que li va fer a la seva mare*[213].

El hermano de Manel, Lluís, había intentado hacerlo razonar. Decía que *si no raona jo mateix li diré que se'n vagi de Mataró i que no torni mai més*[214]. Para certificar su implicación en el asunto aseguraba que *li vaig dir, amenaçant-lo, 'et juraré!', i li vaig jurar per el pare i la mare*[215]. Lluís continúa, y defendiendo a su hermano, criticaba el hecho que el Rabalet no hubiera intentado una acción más

[211] *el Xerco no tiene cojones.*
[212] *ahora no la querrán pedir, por la mala fama de su padre.*
[213] *ha de ganarse el cariño de sus hijas porque le temen, están resentidas con él, por lo que le hizo a su madre.*
[214] *si no razona yo mismo le diré que se vaya de Mataró y no vuelva nunca más.*
[215] *le dije, amenazándolo, 'te juraré', y le juré por el padre y la madre.*

conciliadora: *si fas el que ha fet el meu germà jo agafo i vaig al Rabalet i li dic: anem a pendre un cafè! i s'arregla*[216].

20 de marzo 1998

Reunión de *onclos* para solucionar la situación:

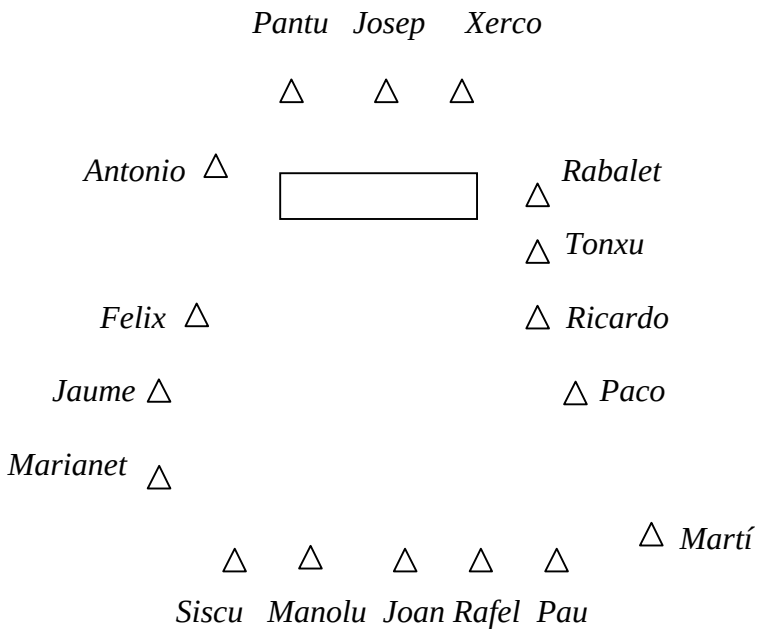


Figura 5

La figura 5 muestra la posición espacial de los reunidos. Xerco es el padre de Rabalet, el cuñado de Manel. En esta reunión no estuvo Paló, que se considera el hombre de paz de Mataró, pero estuvo su hermano Ricardo, que aunque tenía problemas con la justicia no minaba para eso su condición de *onclo*. Paco es un *onclo* de respeto sin parentesco cercano a Manel ni a Rabalet.

[216] *si haces lo que ha hecho mi hermano yo cojo y voy al Rabalet y le digo: 'vamos a tomar un café' y se arregla.*

Josep es el tío paterno de Manel, ya que su padre, el Gallo, está muerto. Él responde por él. Pantu no es familia próxima de ninguna de las partes, al igual que su hermano Antonio y sus primos hermanos Félix, Jaume y Marianet.

Rafel, Martí, Pau, Manolu y Siscu son *onclos* de Mataró. Joan es pastor evangélico, de unos treinta y cinco años, no es un *onclo* mayor pero está presente. En la reunión entraron el hijo de Rabalet de dieciocho años que se situó en un extremo, cerca de la puerta y de pié, detrás de los *onclos* sentados, y, casi al final, entró el hijo de Felix que se sentó en un extremo, al lado de Siscu. En esta situación, Xerco y Josep exponen sus puntos de vista.

Los otros *onclos* que no tienen relación de parentesco con ninguna de las dos partes no hacen sino dar su opinión, apoyando a ambas partes, conciliando. Según me señalaban estos *onclos*, ellos no tomaban partido por ninguna de las partes y su presencia allí era *perquè si després algú digués que allò no s'havia dit a la reunió, ells eren testimonis de que allò s'havia dit en aquella reunió i era cert*[217]. De todas formas, la audiencia participa con sus intervenciones en la discusión de las partes.

El *onclo* Jaume, en cambio, explica que no habló:

> *Sí, no vaig parlar res. Has de deixar parlar els grans. Van parlar el Rabalet i els de la seva família. El germà del Gallo quasi no va parlar*[218].

Mientras, en la calle las mujeres, de todas las edades se agrupaban en una esquina de la calle en grupo. Allí hablaban de la reunión. Un reducido grupo de jóvenes esperaba en la entrada del café en grupo y no parecían estar especialmente sensibilizados por lo que ocurría allí dentro.

---

[217] *para que si después alguno dijera que eso no se había dicho en la reunión ellos eran testigos de que eso se había dicho en esa reunión y era cierto.*
[218] *Sí, no hablé nada. Has de dejar hablar a los mayores. Hablaron el Rabalet y los de su familia. El hermano del Gallo casi no habló.*

El episodio había desencadenado una gran preocupación en la comunidad. Algunas familias no habían ido a trabajar a los mercados. Después de dos horas de diálogo, el *onclo* el Josep y el Xerco acordaron que si Manel se quedaba en Mataró debía evitar venir por el café para no cruzarse con el Rabalet. Los cuñados se mostrarían indiferentes entre ellos.

Caso B

Un joven casado, el Jan, que estaba cumpliendo prisión en régimen abierto, había exigido al *onclo* Josep dinero por unos acuerdos a los que habían llegado. El *onclo* Josep se había negado a dárselo y el Jan se lo recriminó. El *onclo*, agraviado por la falta de respeto del joven, había exigido una reunión entre ambas partes. Eso suponía que los primos hermanos y el consuegro del *onclo* Josep vinieran a acompañarle el día fijado para el acto de conciliación. Mientras, el padre del joven, el *onclo* Baró, se unía a su consuegro. Eso suponía que individuos que habitualmente compartían su ocio en el café ahora estaban enfrentados por una discusión. Llamaron al *onclo* Mani, que no había intervenido en anteriores episodios conflictivos de la comunidad, y, aunque era primo hermano del consuegro que acompañaba al padre del joven, ello no influía en sus opiniones respecto al asunto a resolver.

El grupo de hombres, significativamente, no se reunió esta vez en el café de los gitanos, un espacio cerrado a las miradas de los payos, sino que prefirieron ir al bar de enfrente, un bar de payos. El *onclo* Josep, con muy mal humor, en un momento de la discusión le dijo al *onclo* Baró que lo que debía hacer era callarse y éste se levantó y se marchó enfadado, junto con su consuegro. Los demás *onclos* continuaron discutiendo entre ellos y, finalmente, el *onclo* Mani salió a la calle para hablar con el *onclo* Baró. Es en este momento cuando entró en escena el *onclo* Joanitet, que estaba

en el café y que decidió tomar un papel oportunista. Era un hombre con una fuerte personalidad, poseía carisma. El *onclo* Baró le dijo a la cara *que no pot ser que una persona amb un passat com el teu faci aquest paper*[219], pero el *onclo* Joanitet no se amilanó y contestó que *tots tenim un passat negre, lo fet, fet està*[220]. Con su actitud, este *onclo* estaba ganando un prestigio enorme, a pesar de su pasado que contradecía el ideal del *onclo* mediador. Y, finalmente, su actitud decidida y valiente contribuyó a conseguir un acuerdo satisfactorio entre las dos partes. El conflicto, en última instancia, se había resuelto en plena calle y gracias a un *onclo* que, precisamente, no reunía los requisitos para ser un *onclo* mediador.

Lo que indicaba era un claro oportunismo para enderezar su estatus, o dicho en otros términos, reflejaba la adquisición de un rol superior a sus expectativas con el fin de adquirir influencia y prestigio, incrementando su 'capital social'. Era lógico en una sociedad preocupada por su reputación, y que encontraba su unidad, precisamente, en el control que ejercía la opinión de los otros sobre el sí mismo, que un individuo pudiera activar sus lazos con su red de parientes y no-parientes para conseguir *respecte* y prestigio. En una sociedad donde el conflicto estaba latente, donde la rivalidad por el estatus era continua frente al ideal de igualdad y la inestabilidad una amenaza permanente, un individuo era dueño de sí mismo y de sus lazos parentales y afectivos con los otros, y, por tanto, en él residía la fuerza y la intensidad de su reputación, que podía ganarla o perderla fácilmente[221]. Por tanto, a la mínima oportunidad podía incrementar su *respecte*. Tenía a su favor que conocía la ley y tenía carisma y oratoria para conciliar a las partes. A pesar de que su pasado era oscuro, supo aprovechar sus oportunidades hasta el punto que el mediador más prestigioso de la comunidad le propuso a los demás *onclos* que este *onclo* le

[219] *no puede ser que una persona con un pasado como el tuyo haga ese papel.*
[220] *todos tenemos un pasado negro, lo hecho, hecho está.*
[221] Ver Kaprow (1978:249).

sustituyera en su posición privilegiada y carismática de *onclo* mediador, lo cual, creó una oposición muy fuerte entre los demás *onclos*, y finalmente se descartó.

En el caso A, los mediadores fueron tres *onclos*. En un segundo momento, uno de esos tres *onclos* primeros estaba en el centro de la mesa, ocupaba una posición conciliadora, el otro no estaba presente, y el otro estaba sentado en la parte derecha sin que interviniera. En el caso B, el primer *onclo* no estaba presente, a causa del deceso de un pariente próximo. Fue su hermano el que actuó de conciliador, mientras que el segundo *onclo* estaba en el bando de la parte ofendida y el tercer *onclo* en el bando de la parte opuesta. Otro *onclo*, que no había participado en estos episodios de crisis, fue llamado expresamente para que hiciera de conciliador. Uno de los *onclos* de los que se decía que era un *onclo* importante, no había actuado de mediador en ninguno de los tres episodios, sino en una pelea ajena al grupo porque era un asunto de una familia de no-catalanes aliada a los *calós* catalanes.

En todos los casos, la estructura del grupo de *onclos* mediadores no estaba ordenada ni centralizada. El mismo *onclo* que estaba en una posición conciliadora, en el siguiente episodio estaba en un bando opuesto a otro. El grupo de *onclos* que se reunía *ad hoc* para conciliar disputas, económicas o maritales nunca era el mismo. Y en este sentido, reflejaba la fluidez de las coaliciones entre grupos de parientes y de no parientes, siempre en una relación cercana a ego.

En los episodios de crisis, los mediadores carecen de poder coercitivo. Su poder reside, como el *big man*[222], en su carisma que pone al servicio de la comunidad. Sus mayores virtudes son la capacidad de restaurar el orden, conciliar, asignar culpabilidades, aliviar la tensión, todo ello ligado a su habilidad en la oratoria. En el caso A, la segunda reunión de *onclos* toma la forma de un memorial

[222] Sutherland (1986.102) utiliza la misma metáfora del *big man* para referirse a los líderes de la comunidad de Barvale.

de agravios más que un juicio, ya que la parte ofensora no interviene apenas. Son los ofendidos los que deben ponerse fuertes, y teniendo en cuenta el orgullo y la resistencia del ofensor, se tomará una decisión u otra. Estas prácticas tienden a ser desigualitarias porque favorecen más al hombre que a la mujer. Lo hemos visto en el caso del ofensor que se queda en Mataró, a pesar de que la mujer y la comunidad estaban en su contra.

En una ocasión, un *caló* agredió a su hijo de forma inesperada en el mercado propinándole un puñetazo. Este *caló* pegaba a su mujer periódicamente. Lo que el hijo explicaba era su sorpresa porque el padre hubiera reaccionado de esa forma, cuando todo marchaba con normalidad. Los cambios de humor son muy frecuentes en el interior de una familia. Un hombre puede pasar de la normalidad a un estado agresivo o de ansiedad. Pero pegar a una mujer no era un hecho generalizado. No todos los *calós* habían pegado a su mujer en su vida, pero algunos de ellos me relataban el puñetazo o la bofetada que le dieron al inicio de su matrimonio. Esa agresión inicial les había servido para marcar su rol y el tipo de respeto que el hombre exigía.

Las situaciones de agresión eran de lo más variado. Un *caló*, que no participaba en la vida diaria de la comunidad, pegaba periódicamente a su madre. Este *caló* tenía una tendencia esquizofrénica. Otro tenía un problema de drogadicción. Y otro más era de un carácter agresivo porque bebía de vez en cuando. Sin embargo, la violencia hacia la mujer no respondía a un desahogo por aburrimiento[223]. Estos *calós* ocupaban su tiempo libre de varias formas: jugando a las cartas, al billar, al bingo, mirando coches usados, en juergas, pescando en el puerto, mirando la televisión, acudiendo al culto, de putas, haciendo tertulia en el café, etc., por tanto, no tenían muchos motivos

[223] Es la idea de Kaprow (1978:188-199) sobre los *calós* de Zaragoza, quien señalaba cómo la agresión servía a los hombres para desahogarse del aburrimiento y vivificar su entorno sobre el cual no poseían un control férreo, en otras palabras, servía como analgésico.

para el aburrimiento. Tampoco era evidente que las drogas fueran la causa, porque había quien las tomaba y no agredía a su mujer, y había quien en estado de sobriedad agredía a su mujer. En algunos casos, la agresión se desencadenaba por una falta de respeto de la mujer al marido, quien así demostraba su pretensión de dominancia. En todo caso, la agresión simbolizaba el control que los hombres imponían sobre sus mujeres.

Por otro lado, no observé una casuística suficiente para poder afirmar que siempre actuaban los mismos grupos o facciones en los conflictos. Un caso hipotético de asesinato o de intento de homicidio, el *onclo* Pere lo interpretaba así:

> *Si jo mato a un altre gitano?, em vindrien a buscar els de l'altra família. Suposo que hauria de fugir, amb els pares, avis, fins els meus cosins germans*[224].

Mientras el *onclo* Joan:

> *Hauria de fugir i tota la meva família també. Ara, si jo tinc raó no fugiria la meva família, fugiria jo*[225].

En ambos casos, la solución pasa por el extrañamiento del territorio habitado e implica, relativamente, a su familia.

Y como señala el *onclo* Martí:

> *No tenim contraris. Ser contraris és no poder veure's*[226].

[224] *¿Si yo mato a otro gitano?, me vendrían a buscar los de la otra familia. Supongo que tendría que huir, con los padres, abuelos, hasta mis primos hermanos*.
[225] *Debería huir y toda mi familia también. Ahora, si yo tengo razón no huiría mi familia, huiría yo.*
[226] *No tenemos contrarios: ser contrario es no poder verse.*

Los conflictos parecían ser una cuestión que movilizaba a la red de parientes. Nada me hacía pensar que en caso de conflicto intervinieran grupos de descendencia unilineal, si no la parentela, centrada entorno a sujetos masculinos. Sin embargo, hablamos en términos hipotéticos porque los *calós* eran contrarios a los mecanismos colectivos de venganza que, además, solían considerar propio de los gitanos no-catalanes.

Tampoco poseían un tipo de comunicación hermética[227]. Su tipo de comunicación era muy rica en matices, les gustaba explicar las cosas, analizar las causas, proponer soluciones. Eran reflexivos y demostraban así un buen conocimiento de su entorno. Alguno de ellos compraba diariamente el periódico, mientras otros leían los diarios deportivos. Escuchaban la televisión y comentaban noticias. Hablaban con sus vecinos payos e intercambiaban información.

Como conclusión, quizás lo más significativo acerca de la *ley* gitana era que si en la práctica ésta estaba sujeta a negociación y a la influencia del poder, en sus representaciones los *calós* mostraban unas exposiciones muy claras de la ley, es decir, existía un desajuste estructural entre la representación de la ley y la práctica. Y creo que eso tenía que ver con su identidad: los *calós* afirmaban vehementemente que ellos conocían su ley, que de ley sólo había una, que la ley era todo, que su ley decía esto o lo otro. Esta adhesión incontestable simbolizaba su deseo de seguir siendo gitanos frente a las fuerzas disolventes externas.

1.9 EL OTRO PODER: EL CULTO

Mi interés se dirige al culto religioso al que los *calós* acudían y que, en un principio, se denominaba Iglesia Evangélica de Filadelfia (más tarde Jesús Salva y

[227] A diferencia de lo que Kaprow (1978:200) señala para los *calós* de Zaragoza.

finalmente no tenía denominación), a nivel externo. Los *calós* designaban a esta denominación neopentecostalista el Culto. El término posee otro significado: *vamos al Culto* también significa que van a la celebración, al acto.

El Culto estaba situado en una planta baja de un bloque de pisos de gran altura, situado en el barrio de Pla d'en Boet, en el oeste de la ciudad, donde vivía un importante contingente de emigrados que llegaron a Mataró, sobre todo en las décadas de los sesenta y setenta provenientes del resto de España, especialmente de Andalucía. En el barrio, existía una importante comunidad de gitanos de origen extremeño.

El Culto de Pla d'en Boet estaba administrado por un pastor *caló* catalán y allí se reunían *calós* extremeños, catalanes, algún payo y gitanos chabolistas de la Riera d'Argentona. A los *calós* catalanes se les trataba con cierta deferencia ya que tenían fama entre el resto de gitanos de tener mucho dinero y, de hecho, uno de los *calós* catalanes que acudía era, precisamente, el más rico de la comunidad.

Sin embargo, los *calós* catalanes, al cabo de dos años, decidieron dejar de ir y organizar su Culto propio, más cerca del centro y del café donde se reunían. Primero alquilaron un local muy cerca del café. Tenían un pastor propio, *caló* catalán, familiar de una de las familias que acudían. Al cabo de un año tuvieron que dejarlo por las quejas de los vecinos debido al ruido, los coches subidos en la acera, etc.

Pasaron a otro local alquilado situado un poco más lejos, pero relativamente cerca del café. Otro pastor *caló* vino y estuvo durante unos seis meses, hasta que fue sustituido por otro que continuó ocho meses más.

En este segundo y tercer Culto sólo acudían los *calós* catalanes; ningún payo, excepto yo, se reunía allí. Era un Culto pequeño, porque los que se reunían allí, por término medio, eran unas diez personas. Los domingos podían ser quince o veinte. Cuando se fundó el segundo Culto el impacto sobre la comunidad fue importante. La

gran mayoría de *calós* acudió en masa. Los *fadrins* y *fadrines* formaban, los primeros la orquesta, las segundas el coro. Fue este periodo inicial el de verdadera efervescencia del Culto. En una ocasión se llegó a fletar un autocar para asistir a una "reencuentra", una convención de iglesias, en Vilanova, a sesenta kilómetros de Mataró.

La predicación se realizaba en un clima emocional muy cargado, fervoroso, alcanzándose momentos de éxtasis. El pastor era el canal para favorecer la irrupción del Espíritu Santo en los fieles. Él era el centro de la comunidad evangélica, había adquirido sus competencias a través de una formación y un aprendizaje mucho más simple que la compleja especialización de las iglesias establecidas, y su diferenciación respecto a los fieles era mucho menos acusada que en otras iglesias[228].

En el ritual observé como se recurría constantemente a los testimonios. El Pastor se dirigía a los fieles para que cualquiera dijera unas palabras. Surgían uno, dos o tres individuos, que hacían una oración, en voz alta, dando gracias a Dios y pidiéndole que mantuviera a él y a su familia bajo su protección. El pastor gestionaba el Culto de manera ordenada y daba paso a la orquesta, al coro, a las sanaciones, las oraciones y todos los otros elementos propios de la celebración.

La confesión o el testimonio se oponía al orgullo que los gitanos mostraban en su vida cotidiana. Solamente podía el *caló* desvincularse del orgullo en un contexto: el sagrado. Allí, los *onclos* se mostraban dóciles a los mensajes del pastor.

En el Culto parecía evidente que existía una relación más directa con Dios, a diferencia de la Iglesia Católica. La divinidad estaba más cerca. El Culto rechazaba la mediación de la Virgen y los Santos en el acercamiento a Dios. La experiencia era mucho más personal y directa. De hecho, el Espíritu Santo podía manifestarse en

[228] Tambiah (1995:55) señala que el grado de especialización religiosa y diferenciación del personal religioso posee poco valor determinante para dar fe del poder determinante de las palabras sagradas.

cualquiera de los fieles en forma de don de lenguas, visiones, sanaciones y curaciones.

El pastor sanaba, pero era Cristo el que sanaba utilizando al pastor como canal: *el senyor el tens a dintre quan et desmaies. No és el pastor el que cura, ell fa una oració perquè tu sentis*[229]. Contra más largo y más inmoderado era un culto más se incrementaba su eficacia. Los *calós* llamaban a estos cultos privilegiados "cultos de gloria".

Sin embargo, ciertas conductas y actitudes exigidas a los fieles chocaban, en algunas ocasiones, con el individualismo. Por ejemplo, la *tia* Juana:

> *Hi ha un que diu: 'la meva filla porta pantalons... i què?... i balla a les bodes... i què?*[230]

Ser del Culto implicaba una serie de normas, dos de las cuales se expresan en el testimonio anterior. Para las mujeres no llevar pantalones y para los miembros, en general, ser espectadores pasivos en expresiones seculares de ceremonias festivas. Otra de las cosas sobre las que las ancianas se rebelaban eran las recomendaciones del pastor hacia las *fadrines*: *que digui un pastor que les nenes no es pintin, què és això!*[231] En este sentido, el Culto era un buen escenario para reforzar el control y la disciplina de las niñas y las *fadrines*. Así la *tia* Pepita: *una nena ha d'anar-hi més al Culto, i amb més testimoni*[232]. De esta forma, el control que en la vida secular se dirigía hacia las mujeres podía reforzarse en el Culto.

Pero en éstos como en otros hechos existía una clara resistencia a las formas que pretendía imponer el pastor. Cuando los *calós* dejaron de ir en masa al Culto, el

[229] *el señor lo tienes dentro cuando te desmayas. No es el pastor el que sana, él hace una oración para que tu sientas*.
[230] *Hay uno que dice: 'mi hija lleva pantalones y va al culto... ¿y qué?... y baila en las bodas... ¿y qué?*
[231] *que diga un pastor que las niñas no se pinten, ¡qué es esto!*
[232] *una nena ha de ir más al Culto, y con más testimonio.*

pastor solía pasar por el café para intentar convencer a los *calós* de que acudieran. Su proselitismo era muy discreto pero pretendía ser efectivo. El tercer pastor era un chico joven de unos treinta años con familia en Mataró. Y muy educadamente se dirigía a los *onclos* para que fueran al culto. Los *onclos* se dividían. Uno de ellos, el hombre de mayor respeto en Mataró, después que el pastor le hubiera invitado a acudir al Culto, comentaba: *bueno, anem al Culto... si tu diuen així... és per no fer un lleig. El Culto va bé per els dolents però no per una persona bona*[233]. Para algunos *calós*, como este *onclo*, ir al culto significaba un acto de deferencia consecuencia de un ofrecimiento de hospitalidad. Pero esta deferencia sólo se producía en los momentos en que un pastor nuevo se hacía cargo del Culto, pasado un tiempo ya nadie se sentía obligado a acudir. El sentido pragmático de los *calós* les persuadía que el Culto era un buen lugar para aquellos que lo necesitaban, algún drogadicto, depresivos, etc. El Culto no era tanto un lugar de reunión[234], porque los *calós* ya tenían el café, sino un lugar de paz espiritual y de consuelo.

La *tia* Lola decía que había ido al Culto una vez 'obligada', para quedar bien, y que le regalaron una colonia, pero afirmaba tajantemente que no volvería. Sin embargo, volvió cuando tuvo que acompañar en el dolor a su hija por la muerte de su nieto.

Otra dos ancianas que iban al Culto, la *tia* Reme y su hermana la *tia* Julia, hicieron hace quince años una promesa para una nieta de la *tia* Reme, la Mari. La Mari estaba muy enferma y las dos ancianas decidieron hacer la promesa de que si sanaba le agradecerían a Dios su curación, llevando para el resto de su vida una cuerda larga de color rojo, tipo faja (como la de los monjes), anudada a la cintura

[233] *bueno, vamos al Culto... si te lo dicen así... es para no hacer un feo. El Culto va bien para los malos pero no para una persona buena*.
[234] Como decía el Julián, *en Mataró tenemos el café para vernos todos los gitanos*. Sus padres vivían en Manresa donde no existía un lugar concreto de reunión y por eso iban al Culto *para estar con los gitanos.*

como señal de agradecimiento. Las dos ancianas habían ido al Cristo de la iglesia de Mataró a hacer la promesa y sin dejar de poner velas en momentos señalados en esta iglesia, seguían yendo al Culto. Ambos sistemas de creencias eran compatibles.

Por otro lado, el pastor no dejaba de suscitar una mezcla de repulsión y admiración. Uno de los detalles que en una ocasión llegó a molestar más a las ancianas reunidas en el café fue el hecho que el pastor las tocaba cariñosamente una a una, al mismo tiempo que las invitaba a que vinieran al Culto de aquel día. Cuando el pastor se marchó una de las ancianas exclamó: *un home no pot tocar una dona vídua, una dona que no té home!*[235]

Entre los *onclos*, las opiniones eran ambivalentes, pero era mayor la tendencia a la acritud que a la benevolencia, como muestra la siguiente conversación:

> -*Onclo* Pepe: *Aquests del Culto, què classe de gitanos són? Si hi ha dos gitanos als que s'ha desterrat i després els veus que dintre del Culto es donen la mà, què és això?*
> -*Onclo* Paló: *El desterro és per tota la vida.*
> -*Onclo* Joan: *Home... depend del que s'hagi acordat.*
> -*Onclo* Pepe: *El que no pot ser és que no respectin les lleis gitanes, perquè de llei gitana només n´hi ha una i està per cumplir-se. Mira, et diré una. A un Culto va entrar un gitano i després de la misa li va donar la mà al pastor, i aquell home havia matat al pare del pastor! I després t'expliquen el que ells volen. Què es pensen, que ells saben més que els savis que van escriure la Biblia? Perquè ells diuen el que volen i el que diuen ells és veritat per força.*
> *Onclo* Paló: *I els pastors? No pot ser que un pastor tingui trenta anys, allà haurien de tenir cuaranta cinc com a mínim perquè quan hi ha un problema han de cridar a un onclo perquè posi pau. Llavors, quin pastor és aquest?*
> *Onclo* Pepe: *I a sobre, si no estàs amb ells ets un dimoni*[236].

[235] *¡un hombre no puede tocar una mujer viuda, una mujer que no tiene hombre!*
[236] -*Tío* Pepe: *Estos del Culto, ¿qué clase de gitanos son? Si hay dos gitanos a los que se ha desterrado y después los ves que dentro del Culto se dan la mano, ¿qué es esto?*
-*Tío* Paló: *El destierro es para toda la vida.*
-*Tío* Joan*: Hombre, depende de lo que se haya acordado.*
-*Tío* Pepe: *Lo que no puede ser es que no respeten las leyes gitanas, porque de ley gitana solo hay una y está para cumplirse. Mira, te diré una. A un Culto entró un gitano y después de la misa le dió la mano al pastor, ¡y aquel hombre había matado al padre del pastor! Y después, es que te explican lo que ellos quieren. ¿Qué se piensan, que ellos saben más que los sabios que escribieron la Biblia? Porque ellos dicen lo que quieren y lo que dicen ellos es verdad por fuerza.*
-*Tio* Paló: *¿Y los pastores? No puede ser que un pastor tenga treinta años. Allí tendrian que tener cuarenta y cinco años como mínimo porque cuando hay un problema tienen que llamar a un onclo para poner paz. Entonces, ¿qué pastor es éste?*
-*Tío* Pepe:*Y encima si no estás con ellos eres un demonio.*

En otro sentido, también los del Culto no podían vender bisutería en el mercado porque se engañaba, al hacer pasar por material valioso lo que era pura imitación, por ejemplo, relojes, cadenas, pendientes, etc. Pero la realidad era otra y, en la práctica, la conducta seguía dependiendo del criterio de cada cual. El *onclo* Pepe:

> *Bisutería?... ets tu mateix. Et diu un estranger si és or el que vens i tu has de dir que no, però que allò val deu mil pessetes a una botiga i que tu ho dones per tres mil*[237].

Por tanto, la idea que los *calós* estaban sujetos o eran esclavos de las normas que imponía el Culto no era más que un espejismo.

Era evidente que el Culto constituía un movimiento de renovación religiosa[238] y que, como tal, era posible que pudiera provocar cambios a nivel social, político y económico. Sin embargo, estos cambios eran mucho menos transcendentes de lo que podría presuponerse. En el ámbito social, la conversión producía un cambio en la autopercepción: eran gitanos, pero "buenos" gitanos. Sin embargo, esa imagen de bondad no era una respuesta antitética a una discriminación en el ámbito secular. Los *calós* catalanes no se sentían excesivamente marginados por la sociedad mayoritaria, al contrario, gozaban de una relativa consideración social.

En otros aspectos como en la actitud distante en los rituales de fiesta, la prohibición de beber, fumar, las juergas o las discotecas se observaba un cambio en la práctica, pero mucho menos rígido de lo que pudiera parecer. La eliminación de la

[237] *¿Bisutería?... eres tu mismo. Te dice un extranjero si es oro lo que vendes y tú has de decir que no, pero que eso vale diez mil pesetas en una tienda y que tú lo das por tres mil.*

[238] Cardin (1990:74-75) sintetizaba las características de los movimientos de renovación religiosa. 1. Un componente mesiánico y apocalíptico, pues se repetía que la venida de Cristo era inminente, lo cual creaba un profundo estado de ansiedad. 2. Un retorno a la "pureza de los orígenes", desdibujando el origen no gitano del mensaje evangélico. 3. Pureza doctrinal. 4. Las relaciones entre secta e Iglesia están sujetas a variaciones históricas.

oposición entre "contrarios"[239] (aunque estos *calós* pocos contrarios tenían) o la negación de realizar el velatorio de los difuntos (entendido como superstición) no podía afectar a las bases de su cultura sino de forma tangencial.

En el ámbito político, no aparecían conflictos entre el poder del pastor y el poder de los *onclos* de respeto. Cada uno se limitaba a ejercerlo en su espacio, sin interferencias, a diferencia de otros conflictos en otras comunidades gitanas. De todos modos, el poder del pastor sobre los fieles era bastante relativo. De hecho, eran éstos los que acababan por mantener o por descartar al pastor, dependiendo de su forma de llevar la Iglesia, su carisma y su poder de convocatoria. El pastor, asimismo, solía consultar a los ancianos y ancianas en el Culto a la hora de tomar decisiones con lo que respetaba el sistema de jerarquía de edad gitano. En el mismo sentido, también respetaba la división de género, reflejándose en la separación espacial entre hombres y mujeres, y en las competencias y limitaciones atribuidas a cada género.

En el ámbito económico, no existían grandes cambios. Las familias seguían haciendo mercados ambulantes, aunque con una obligación moral de no engañar, y he puesto el caso de la bisutería como elemento paradigmático. Una parte de los recursos económicos de cada familia se canalizaban hacia las donaciones y ofrendas cotidianas al Culto, mientras que los gastos en juergas disminuían o se eliminaban por completo.

Por otro lado, el Culto iba generando una coexistencia de dos modelos cognitivos. Al enfatizar la alfabetización a través de la lectura de la Biblia se activaba el modelo de escritura[240], lo cual, no eliminaba el modelo de la oralidad, ya

[239] Término que designa a aquellos con los que se mantiene una distancia física para evitar toda interacción.
[240] La catalización del modelo escrito conlleva una amplificación de la capacidad de abstracción y la descontextualización, no destruye ni hace imposible la convivencia con el modelo oral sino como señala Denny (1995:111): "la cultura escrita sólo intensifica la variedad descontextualizadora de la abstracción".

que éste era parte esencial del discurso de los pastores, de los cantos, las oraciones y confesiones, y, por tanto, adaptado al modelo secular *caló*. Si en la vida secular la oralidad era el medio de transmisión de conocimientos, el Culto la utilizaba como medio para amplificar su mensaje. La escritura entre los *calós* era un medio de comunicación muy valorado: aquél que sabía de letras se consideraba un a persona muy instruida[241]. Por eso, la Biblia como medio escrito, podía dotarse de esa valoración positiva de la escritura, legitimándose su autoridad sobre otras leyes no escritas como la moral gitana[242].

Aunque la ideología que vehiculaba el Culto era una doctrina en origen paya, los *calós* le daban su impronta particular[243]. Hacían con ello como siempre habían hecho con otros elementos de la sociedad paya: insertaban su marca, su peculiar visión de las cosas, a un material *otro*. La eficacia de la comunicación residía en que el Culto, como movimiento de reforma frente al formalismo de la Iglesia católica, negaba el carácter exclusivo de la lengua sacra y la hacía más accesible y comprensiva para el fiel.

La creencia en la literalidad de la Biblia se reflejaba en su vida cotidiana, de forma que existía una coherencia entre las prácticas del pasado y las presentes. Entre ellas, no fumar, no beber, no drogarse, no engañar, no mantener relaciones extramaritales ni homosexuales[244]. Asimismo, insertaban el origen mítico, no-científico pero sagrado, de su filiación con la tribu perdida de Israel, frente a la visión secular del origen indiano. Esto se ajustaba a su idea de elección. Eran la tribu que se había alejado de Dios y que iba ahora a ser protegida.

[241] No es casual que la percepción cultural de los *calós* atribuya un alto grado de inteligencia a los abogados. Los *calós* siempre decían que era conveniente para el pueblo gitano tener abogados, porque habían leído libros y, además, remarcaban, libros de leyes.
[242] Sato (1988:85) sugiere el poder y la autoridad concedida a los libros por los iletrados.
[243] Es interesante consultar a Cantón (1998), quien realiza una aproximación al movimiento evangélico, aunque desde planteamientos más personalistas.
[244] Ese cuidado del cuerpo, el cuerpo como templo donde Dios se manifiesta, es un reflejo del calvinismo fundamentalista que está en el origen del Neopentecostalismo.

La droga es un factor muy determinante en la irrupción del pentecostalismo en España, pero no es la causa[245]. Creo que no se puede tomar a una finalidad particular como causa de un fenómeno. El Culto en Mataró incidía en los problemas de droga de algunos de sus miembros actuando de apoyo, ampliando así la competencia del grupo familiar. Pero también proporcionaba paz, consuelo y seguridad ante otros problemas cotidianos, actuando, de base, como elemento purificador del orden secular.

Sato (1988) avanzaba algunas hipótesis respecto a los *Rom* americanos que sólo pueden aplicarse parcialmente a los *calós* de Mataró. Una de ellas era que la conciencia de los *Rom* de su vida corta y punteada por la enfermedad habría sido un catalizador para la irrupción masiva en el Culto entre los *Rom* americanos (Sato, 1988:81). Entre los *calós* existía un temor muy fuerte a la muerte, y según me explicaban, no iban a los médicos por miedo a que les detectara alguna enfermedad grave. No yendo al médico, la enfermedad no existía y creían estar sanos. El Culto podía colmar sus inquietudes existenciales, prometiendo la inmortalidad, la vida eterna. Los pastores y los fieles remarcaban especialmente que habían sido elegidos por Dios para ser salvados. Podía entenderse esto como una forma de "don" divino: Dios entrega la inmortalidad, la vida eterna, a cambio de unas contraprestaciones. Sería este un tipo de intercambio desigual, no recíproco: iría de arriba abajo, siendo los gitanos los beneficiados con la vida eterna, la riqueza y la salud, como en sus transacciones con el payo en la vida cotidiana, en las que consigue mucho con poco a cambio[246]. En este juego de *dones* (Anta, 1994:87), el don de los fieles, que ofrecían

[245] Sugerir que el pentecostalismo surge como respuesta a una crisis, como una adaptación a los problemas que conlleva el alcoholismo, la delincuencia o la droga, es reduccionista. Williams (1991a:91) critica estas interpretaciones que ven el fenómeno como una respuesta o un remedio a una situación de crisis. Señala que el pencostalismo aparece como un agente activador y amplificador de los procesos de perpetuación gitana tradicional. Activador porque multiplica los intercambios y los contactos más allá de la comunidad, amplificador, porque los extiende el campo de relaciones en los reencuentros.

[246] Si siguiéramos a Sato (1988:89).

lo mejor que poseían, su arte, era sobradamente correspondido por el que Dios les proporcionaba.

Por otro lado, añadía que la posibilidad de contar con música electrónica y amplificada era un aliciente más para que los *Rom* pudieran expresar su talento (Sato, 1988:82). Pero, entre los *calós*, el hecho es que en Mataró, en el primer Culto mixto, los jóvenes *calós* no asistían, mientras al Culto ya catalanizado, los jóvenes acudieron en masa las primeras semanas a tocar las guitarras, las congas, el órgano y las *fadrines* a cantar y tocar las palmas. Al cabo de un mes, desaparecieron por completo del Culto. Ese era un estilo de hacer las cosas que me resultaba familiar: el hacer algo nuevo de forma inmediata, rápida, hasta perder la constancia. Esa forma de consumir el tiempo de su ocio era muy característica en ellos. Consumían todo aquello que era nuevo de forma atropellada: un helado, un juego de ordenador, una camisa de moda, una cinta de música, etc. Los jóvenes se cansaban enseguida de las cosas y buscaban nuevos pasatiempos. Por tanto, era cierto que existía una sintonía entre el Culto y la forma de vida gitana, dada la relevancia que tomaba la música, pero después de la efervescencia inicial llegaba a un punto que los jóvenes, los más interesados en un principio como miembros de la orquesta, y el coro, dejaron de participar con entusiasmo y se marcharon.

Al Culto de Mataró acabaron por acudir muy pocos. Casi siempre era el pastor el que tocaba la guitarra y cantaba una canción (como eran tan pocos, no podía confiar en tener un grupo de músicos). Todo en este culto se convirtió más familiar.

Aunque en otros grupos gitanos los pastores se han convertido en interlocutores válidos respecto a los payos, en Mataró no observé un proceso similar. Ningún pastor fue llamado para conciliar enfrentamientos en la comunidad o para administrar la Asociación. Al contrario, una hipotética participación del pastor en estos asuntos era vista como una intromisión en los asuntos laicos. Cantón (1998:62)

afirmaba que la rotación de pastores en los cultos, el hecho que un pastor no estuviera permanentemente en un culto sino que fuera destinado a varios cultos distintos a lo largo de su ministerio, se explicaba porque la permanencia en un lugar podría crear una competencia respecto a la autoridad de los ancianos, creando una jerarquía de prestigio alternativa. Sin embargo, esta movilidad no pienso que fuera funcional en este sentido en Mataró, porque la autoridad del pastor estaba bien delimitada, dentro del ámbito de lo sagrado. Entre los *calós* el Culto era algo muy familiar y a pequeña escala. El estatus socioeconómico de los *calós* no favorecía la emergencia de un poder alternativo que rivalizara con los *onclos* de respeto.

El Culto tampoco podía pensarse como un fenómeno ligado a la urbanización. Los *calós* poseían una larga tradición de sedentarización en la ciudad de Mataró y los que vinieron emigrados también conocían la vivienda urbana.

Observé como una de las familias acudía regularmente a una iglesia evangélica cercana al café. Uno de los *calós* adultos me decía que no le gustaba el Culto porque gritaban, ponían la música muy alta, mientras *en la iglesia de los payos*, ya fuera evangélica o católica, había más moderación. En este sentido, consideraban que el Culto era todo un exceso, con la glosolalia, las sanaciones o las profecías, convirtiéndose en un espectáculo. Junto a ellos, otra familia acudía regularmente a una iglesia evangélica del barrio gestionada por payos. En ambos casos, la experiencia religiosa quería desmarcarse de la de otros gitanos. Sin embargo, con la muerte de un familiar muy querido, una de las familias dejó de ir a la iglesia evangélica de los payos. Al poco tiempo, empezó a acudir regularmente al Culto, donde encontraban consuelo y sentido a la nueva situación. Otro de los miembros de esa familia, que permaneció durante un tiempo yendo con su mujer a la iglesia evangélica, de forma inesperada se declaró laico y dejó de ir a ella. La causa principal fue el hecho que le pidieran los payos una contribución económica extra

para el mantenimiento de la iglesia, lo cual no podía aceptar, ya que entendía que los payos querían engañarle y aprovecharse de él. Otro familiar suyo, que había estado mucho tiempo en el Culto y que había dejado de ir, le acabó de convencer de que las iglesias sólo perseguían el interés económico. Por tanto, las decisiones que tomaban respecto a los cultos religiosos eran de lo más pragmáticas.

El Culto, con su promesa de un cambio de vida, tuvo un gran impacto entre los *calós*, aunque de forma desigual. El mérito del Culto fue haber conseguido que los *calós* lo vieran como algo propio[247]. En la Iglesia católica nunca se sintieron integrados porque representaba el poder payo. En el Culto se brinda la posibilidad de tomar protagonismo, ya que el fiel puede convertirse en pastor de su comunidad y, simultáneamente, tocar la guitarra a ritmo de rumba, pero, más específicamente, su sola conversión le dota de nuevas responsabilidades, como la de convertirse en ayudante del Culto, o más sencillamente, la de propagar la palabra entre los no convertidos.

El Culto me parecía una expresión de una ruta alternativa a la divinidad, en busca de una satisfacción inmediata de sus necesidades emotivas y afectivas. Y eso explicaba el tránsito constante de fieles que había en el Culto. Su sentido práctico era evidente. *El gitano, quan no li va bé el Culto el llença. Som així*[248], señalaba el *onclo* Joan. Un número importante de los fieles estaba en tránsito, circulaban, dependiendo del carisma del pastor o de su propia situación personal. Se era y no se era del Culto. La transformación[249] no era necesariamente por medio del bautismo, y la

[247] Según Williams (1991a:89) su irrupción en la historia no se realiza a partir de la definición paya, el gitano como fantasma o el gitano científico, sino en aquello que los propios gitanos han elegido: el ámbito de lo sagrado.
[248] *El gitano, cuando no le va bien el Culto lo tira. Somos así.*
[249] Williams (1991a:84) señala la transformación y la permanencia como los dos rasgos que estructuran el proceso de conversión. La transformación que opera a partir de un paso primordial, el bautismo, que marca la conversión en un hombre nuevo y la pertenencia a una nueva comunidad, la de los cristianos. A eso, habría que añadir cómo la revelación inicial solía producirse tras una experiencia fuerte, milagro o portento. No podía ser de otra manera. El paso de un estado a otro venia así señalado por un tránsito extático.

permanencia[250] era relativa como tal. La transformación no imponía unos cambios radicales en la vida cotidiana. El poder del pastor para intentar reconducir este tránsito de personas dependía de su capacidad para las relaciones sociales, su carisma, su carácter, su sintonía con los *calós*. Los últimos pastores acudían con mucha mayor frecuencia al café de los gitanos cuando el Culto empezó a funcionar a la baja, para intentar captar a más fieles, pero su poder de influencia era más bien escaso.

El Culto sólo pudo realizar de manera precaria e inestable ese ideal de comunidad[251] que el Pentecostalismo perseguía, es decir, hacer que los gitanos, de orígenes y condición diversa, fueran una comunidad única de cristianos y de gitanos. No hubo unidad de tal tipo, y el Culto acabó por perder su efervescencia inicial.

1.10 FINAL

El grupo *caló* de Mataró representaba una parte de la sociedad catalana. Eran catalanes y gitanos. Manifestaban algunos rasgos típicos de las sociedades simples, como la fuerte estructuración de las categorías edad y género, la importancia del parentesco o la ausencia de un modelo de escritura dominante. Sin embargo, no eran ocupacional y económicamente marginales, y su poder político y coercitivo estaba estructurado de tal forma que, a pesar de que no estaba establecido un sistema jurídico formalizado, la *ley* gitana funcionaba como un poderoso sistema legal autónomo operativo[252].

[250] La permanencia operaria en el nivel de la pertenencia comunitaria. Se formaría parte de una comunidad, la cristiana, pero siendo *calós*. Tomaría forma el discurso que Dios reúne a los gitanos como pueblo elegido (Williams,1991a:87). Lo cual les hace pensarse como grupo y los moviliza conjuntamente.

[251] La revolución que Williams (1991a:88) anunciaba en el sentido que el Pentecostalismo podía conjurar la autonomía y la diferencia intergrupal entre gitanos resultó ser aquí un fracaso.

[252] La idea de Bell ; Weyrauch (1993) es que las normas informales legales aparecen, imperceptiblemente, en instituciones, corporaciones, familias o en cualquier grupo de individuos que persiguen objetivos comunes, es decir, no sólo entre los Gitanos sino también en nuestra propia sociedad, y revelan, asimismo, un enorme poder operativo frente a las leyes del Estado.

Hemos visto que la ideología dominante es la de los hombres, como grupo dominante sobre las mujeres. Pero esta ultramasculinidad[253] ya no requiere de justificación ideológica, porque se presenta como una evidencia, no sólo inscrita en los cuerpos, sino presente en el "orden de las cosas", a todos los niveles de los universos natural, cósmico y social[254]. Es así como se ejerce una violencia simbólica sobre las mujeres haciendo que éstas vean su propia dominación como algo natural[255]. Y de forma que la sociedad prevé mecanismos de compensación a esta dominación, como la mayor distribución de capital a las *fadrines* (maquillaje, vestidos, zapatos) con respecto a los *fadrins*, el protagonismo ritual de las mujeres en los *demanaments* y bodas, la administración de la casa, los chismorreos, el poder de maldecir, etc. En este sentido, las mujeres poseen sus propios discursos, aunque no como parte de un discurso cuestionador, sino como subsistema de la representación social dominante, que es de corte masculino. La sociedad se asienta sobre una separación radical entre sexos y una dominancia social del principio masculino[256]. La edad y el sexo, determinan las posiciones sociales y se correlaciona con el poder y el respeto.

El *respecte* aparece vinculado a la división moral de los sexos, pero refleja mucho del discurso de los hombres y de la pretensión de conservar el estado de cosas. Las mujeres no son pasivas y tienen sus propios discursos y, asimismo, en sus prácticas, aunque permanezca oculto, relativizan el modelo ideológico machista de la conducta de género. En todo caso, la mujer desempeña otros roles que los propios del

[253] Bourdieu (*cit*. Provansal,1997:64).
[254] Bourdieu (cit. Provansal,1997:65).
[255] Ver Bourdieu (1991).
[256] Héritier (1996:24) señala que este principio es universal.

complejo clásico de honor/vergüenza[257]. Sus acciones trascienden los límites simbólicos asignados.

Las constricciones hacia la mujer desde su infancia hasta su viudez pasaban por un proceso de redefinición continuo. En una comunidad en que todos se conocían y se veían cara a cara, hombres y mujeres, se sometían diariamente al juicio de la comunidad. Las palabras que circulaban acerca de unos y otros eran la plasmación de la moral imperante, de las valoraciones sobre la conducta, que podían socavar o aumentar la reputación de unos y otros. Los hombres, en una sociedad teóricamente igualitaria, perseguían un estatus elevado a través del prestigio adquirido en la ostentación de bienes o su carisma.

En una sociedad con un alto estatus social, la virginidad se imponía como un ideal para preservar y mantener el estatus de las familias, de forma que el *respecte* y la pureza de la *fadrina* esposable se extendía a sus familias, contumaces en la salvaguardia de aquello que tanto podía elevar su reputación como hundirlas en el oprobio y, por extensión, la de la propia comunidad. El *respecte* y el estatus de los hombres dependían de sus mujeres.

Por otra parte, existía una contradicción entre la ideología de la solidaridad étnica y comunitaria, y la conducta real. Aquellos *calós* solían hablar de su comunidad siempre en términos de "somos todos familia aquí" y, en realidad, la sociedad estaba atravesada por los conflictos en la familia nuclear y la parentela, y más allá de ella. El conflicto estaba siempre latente en el interior de las familias y las parentelas.

El proceso de inculturación partía de una diferenciación progresiva desde la infancia de los roles sociales. Esta diferenciación de los ethos sexuales era un

[257] Siguiendo a Goddard (1993), el complejo del honor/vergüenza puede ser visto como una versión dominante de los roles de género, pero no define esos roles ni abarca todas las conductas y acciones posibles de hombres y mujeres.

proceso de cismogénesis, donde cada sexo se definiría a partir de la intensificación de aquello que le diferencia del otro. Es así como el ethos se enseñaría y se transmitiría a partir de los papeles sexuales diferenciados, integrándose los hábitos propios de cada género[258]. El hecho que los comportamientos varíen individualmente no es óbice para la funcionalidad de los roles, es más, los transgresores hacían las reglas y normas más claras y visibles, por contraste. Una mujer adúltera, como elemento desviante de su cultura, hacía explícitas las normas porque se ritualizaban, se reformulaban ante todos. Una *fadrina* que no se comportaba adecuadamente generaba opiniones, comentarios, actitudes en las que se hacían explícitas las normas, se verbalizaban, se discutía sobre ellas.

El complejo del *respecte* y la *vergonya* poseía mayor peso simbólico entre los *calós* que no las creencias sobre pureza y contaminación[259]. La conclusión podría resumirse en las palabras del *onclo* Félix: *el gitano és un home d'honor... com don Juan*[260]. Es en este sentido como interpreto que la construcción del *respecte* viene usado por los *calós* para distinguirse de los payos. El "honor" constituye una categoría ideológica externa para construir su identidad, de aquí el ejemplo del modelo donjuanesco, pero ellos habían integrado el concepto "honor" desde su propia visión del mundo[261], a través del complejo del *respecte*[262]. El *respecte* sería así propio del universo caló, un no-gitano no poseería *respecte*, y englobaría dimensiones como el poder, el estatus o el carisma[263], siendo su correlato opuesto la *vergonya*, que aunque a primera vista pudiera parecer un atributo femenino también lo sería de lo masculino.

[258] Houseman ; Severi (1994:35-36).
[259] Así también Stewart (1997:210) sobre los *Rom vlach* húngaros.
[260] *el gitano es un hombre de honor... como don Juan.*
[261] El sistema de normas que rigen el honor, el ritual, la interacción cotidiana, etc., son estructuras vividas y sentidas, que no se aprehenden en la conciencia más que de forma parcial. Ver Bourdieu (1968:210).
[262] Siguiendo a Miller (1994:75), el *respecte* concordaría con lo que Goffman designa como "un sistema de honor separado".
[263] En suma, y parafraseando a Bourdieu (1991:189-204), su *capital simbólico.*

Vamos rumberos que la rumba ya va a empezar.

Pá los rumberos, de Tito Puente

2. EL PODER DE LAS MUJERES: EL CUERPO RITUAL.

Us casareu? Si no us caseu no podreu tenir fills... no us agraden els fills? A tu Marta... no t'agradaria tenir un fill? I al David?[1]

fadrina

Una de las cosas que más extrañaba, especialmente a las mujeres de todas las edades, era que mi compañera y yo formábamos una pareja sin estar casados. No teníamos ninguna intención de casarnos y eso parecía perturbar a los *calós*. Durante los primeros años de mi estancia entre ellos, nadie entendía cómo podíamos estar tanto tiempo *de novios* sin casarnos. Durante todo ese periodo, la mayoría de ellos seguían refiriéndose a mi compañera como *la meva promesa*[2]. Eran las mujeres las que más me preguntaban de una forma regular cuándo me iba a casar con ella. Sin embargo, en mi último año de trabajo, parecían haber aceptado que mi compañera era mi mujer y ya se referían a ella como *la teva dona*[3]. La confirmación de que éramos una pareja de hecho para los *calós* llegaría el día en que mi compañera pudo entrar en una boda, en la habitación donde se realizaba la prueba de la virginidad,

[1] *¿Os casaréis?... si no os casáis no podréis tener hijos... ¿No os gustan los niños? A ti Marta... ¿no te gustaría tener un hijo? ¿Y al David?*
[2] *Mi prometida.*
[3] *Tu mujer.*

siendo como era, además de paya, oficialmente soltera, cuando el requisito imprescindible para estar allí era el de ser *dona*[4] gitana y casada.

Los *calós* entendían que nosotros debíamos casarnos para tener hijos. El matrimonio era el rito necesario para convertirse en hombre y mujer procreativos, desde su perspectiva. La educación de sus hijos se encaminaba a prepararlos para el matrimonio y la procreación. Yo sospechaba que el rito matrimonial, que era tan trascendente para la continuidad de la comunidad, debía alumbrar muchas cuestiones sobre los *calós*. Mi observación se dirigía a proponer una interpretación a un rito que los propios *calós* señalaban como obvio, de sentido común, y de cuyo trasfondo ellos poseían una comprensión obvia y sensata. Mi tarea era ir más allá de las elaboraciones parciales y encontrar, desde mi posición exterior a él, una lógica a todo aquello que se desarrollaba en un espacio y tiempo otro.

La idea de la que parto es que los componentes constituyentes de una cultura se reflejan en una específica actividad ritual. Es a partir de los procesos de interacción en el ritual que puede decirse algo más sobre la sociedad[5]. He optado por presentar en primer lugar un hecho de peso simbólico como es el ritual de boda, un rito de paso clásico, y un acontecimiento importante para los *calós*, que puede explicar la organización social de la comunidad. Era la manera de reflejar que las cosas se hacían de acuerdo con la tradición, además de ser expresivo, de simbolizar. El rito no era sino la culminación de un proceso de acercamiento entre los jóvenes *calós* y *calís* sometido a unas reglas particulares que a continuación voy a describir.

[4] El significado de *dona* es el de mujer casada.
[5] Como Bateson ensayó en Naven (Houseman ; Severi, 1994:23).

2.1 LOS *RECADITOS*

Entre los *calós*, está mal visto que un *fadrí* y una *fadrina* hablen a solas juntos. La comunicación debe hacerse a través de signos no verbales, visibles especialmente en un ritual de boda y de *demanament*, o por medio de terceros. El *fadrí* Pere:

> *Els recaditos són el que el fadrí o la fadrina fan servir per dir-se que s'agraden. Normalment, són les cosines o les germanes que els envien. Així se sap si s'agraden els dos. Després es demanen i es poden casar. Els pares també poden parlar amb els pares del noi o la noieta per casar els seus fills pero quasi sempre és la mare o l'àvia la que ho porta tot*[6].

Este tipo de contactos informales evitan la deshonra de un rechazo ante la comunidad. Así:

> *La llei diu que una cosina germana t'enviï el recado perquè tu no pots anar directament a la fadrina. Podries quedar xascat. També si surt malament no te la carregues tu sinò la cosina o altra. A més, amb els recaditos ningú sap que tu demanes*[7].

La iniciativa de enviar los *recaditos* es tanto de los *fadrins* como las *fadrines*:

> *La nena també envia recaditos dient 'm'agrades tu' i el nen diu 'ah sí?, pues vale'. Ho fa per una cosina o una cosina germana de ell. Una cosina li pot dir a una fadrina 'saps que a fulano li agrades?' El demanament ja és una cosa més formal*[8].

[6] *Los recaditos son lo que el soltero y la soltera hacen servir para decirse que se gustan. Normalmente, son las primas o las hermanas las que los envían. Así se sabe si se gustan los dos. Después se piden y se pueden casar. Los padres también pueden hablar con los padres del chico o la chiquilla para casar a sus hijos pero casi siempre es la madre o la abuela la que lo lleva todo.*

[7] *La ley dice que una prima hermana te envíe el recado, porque tu no puedes ir directamente a esa soltera. Podrías quedar chascado. También si sale mal no te la cargas tú sino tu prima o otro. Además, con los recaditos nadie sabe que tu pides.*

[8] *La mujer también envía recaditos diciendo 'me gustas tú' y el fadrí dice '¿ah, sí?, pues vale.' Lo hace por una prima o una prima hermana de él. Una prima le puede decir a una soltera '¿sabes que a fulano le gustas?' El demanament ya es una cosa más formal.*

Pero los *recaditos* son una posibilidad que algunas *fadrines* no utilizan. La Lola me decía que ella era de buena familia y que no aceptaba enviar *recaditos*, porque era de algún modo rebajarse y que si alguien se atrevía a llamar a casa lo más probable es que colgara el teléfono. Enviar demasiados *recaditos* es un signo de tener poca fe en el valor de sí mismo, pero no enviarlos les expone a no entrar en el juego de la seducción.

Existe un consenso respecto a que los *fadrins* y *fadrines* deben casarse jóvenes. La soltería no es sino un accidente que se vive con resignación. Por ello, la familia, especialmente la madre o la abuela, presionarán para que los jóvenes se casen. Previamente, ha habido un largo proceso de inculcación desde la infancia para hacer del matrimonio algo deseable. Y a pesar que las madres y abuelas se quejen de la pérdida de una parte de su poder para determinar los matrimonios preferibles para sus hijos y, especialmente, para sus hijas, dicho poder sigue vigente.

Como las mujeres casadas provienen, por regla general, de fuera de Mataró, las madres y abuelas suelen preguntarles a ellas los últimos *demanaments* que se han producido en sus ciudades de origen para estar informadas de los *partenaires* disponibles.

Las madres y las abuelas se arrogan la competencia sobre el destino matrimonial de sus hijos y nietos. En una sociedad donde, en apariencia, los contactos entre jóvenes de ambos sexos están severamente sancionados, el poder de las madres como consejeras y sus funciones diplomáticas son fundamentales. Eso no significa que determinen la elección matrimonial, y en muchos casos así es, sino que la orientan. Siendo el grupo familiar la estructura principal de la comunidad gitana, la lógica indica que la propia familia intentará dirigir las elecciones matrimoniales.

La *tia* Juana señalaba:

> *La Mariti i el Pele es van casar. Es imposible que es casin les nenes d'avuï, ja no pujen com pujaven perquè ara pujen com germans. Ja no n'hi ha recaditos, mira que hi ha nenes a Mataró però ja no es porta, ara es diu directament. Una nena es fa mal a un peu i van tots a veure-la, ¡és vergonyós!. Ells no les veuen com les seves dones, les veuen com germanes, s'abracen, es barallen... A mí em donaria fàstic que el Jaumet i la Sisqueta es casessin*[9].

El hecho que la distancia social entre *fadrins* y *fadrines* parece haber disminuido es un signo de adaptación a los tiempos modernos. Los jóvenes *calós* no son ajenos a la influencia del medio social payo en el que se inscriben. La *tia* Juana muestra cómo las relaciones con fines matrimoniales entre dos *fadrins* que se han frecuentado son obscenas, porque no se respetan los límites morales impuestos y, por tanto, se asemejarían a un cierto tipo de incesto. Y añade:

> *Nosaltres som molt dolentes i fem les coses molt així... però si a mi m'interessa que la meva filla es casi amb aquell noi faré tot lo possible perquè ho facin, encara que estiguin com a germans. Al meu Pele i a la Mariti ja els hem preparat desde petits perquè es casessin. Ja els teniem enganxats desde feia temps. El nen creix pensant que aquella nena serà seva*[10].

La influencia para acordar un matrimonio ventajoso puede iniciarse en la infancia, como muestran las palabras de la *tia* Juana. Es una labor y una competencia femenina. Pero la pérdida relativa de influencia se vive con resignación. Las ancianas creen que los recién nacidos de ahora, cuando estén en edad de casarse, ya no se enviarán *recaditos*.

Como explica la *tia* Maria:

---

[9] *La Mariti y el Pele se casaron. Es imposible que se casen las niñas de hoy, ya no suben como subían porque ahora suben como hermanos. Ya no hay recaditos, mira que hay niñas en Mataró pero ya no se lleva, ahora se dice directamente. Una niña se hace daño en un pié y van todos a verla, ¡es vergonzoso!. Ellos no las ven como sus mujeres, las ven como hermanas, se abrazan, se pelean. A mí me daría asco que el Jaumet y la Sisqueta se casaran.*

[10] *Nosotras somos muy malas y hacemos las cosas muy así... pero si a mí me interesa que mi hija se case con ese chico haré todo lo posible para que lo hagan, aunque estén como hermanos. A mi Pele y la Mariti ya les hemos preparado desde pequeños para que se casaran. Ya los teníamos enganchados desde hacía tiempo. El niño crece pensando que esa niña será suya*.

Antigament li déiem 'mira, càsa't amb aquest noi', ara els pares diuen 'aquest noi és un bon noi per la meva filla, però anem a preguntar-li a la filla' i si ella diu que no, no n'hi ha res a fer. Es la mare qui s'ho ha de dir perquè amb ella té més confiança, un pare la té amb el seu fill[11].

Este relativo poder de los jóvenes se conceptúa de forma ambivalente: por un lado, supone una pérdida de poder de las generaciones de los adultos, pero por otro, asegura una selección más libre de los cónyuges. Como decía el *onclo* Joan:

Abans els gitanos, ja desde petits, ja els casaven els pares, 'eh! que la familia tal vol casar a la filla gran', i tu deies 'però si a mí no m'agrada!', i et deien les velles 'és igual, és per tu'. No es coneixien i llavors se separaven als quatre dies[12].

De todas formas, la mayor capacidad de elección de los jóvenes no significa que la relación conyugal sea después armoniosa. Es una idea común que la consolidación de un matrimonio se espera pasados unos años. La *tia* Rosa:

Hi ha els que es demanen i no es coneixen ni s'estimen. Les dones son molt bobes i quan es casen es quan comencen a estimar-se... la majoria. El meu Sisquet tenia quaranta paies i jo li vaig dir que tenia una gitaneta demanada per ell. No era veritat pero jo feia com si tal. I se la vaig buscar bé. Me la vaig jugar perquè si fós sortit malament jo me l' hagués carregat[13].

El amor no es algo esencial para acordar un matrimonio. Lo importante es que éste surja durante el matrimonio. Primero casarse, después enamorarse. El *onclo* Pepe recuerda cómo "le hiceron casar" las mujeres:

[11] *Antiguamente, le decíamos 'mira, cásate con este chico', ahora los padres dicen 'este chico es buen chico para mi hija, pero vamos a preguntarle a la hija' y si ella dice que no, no hay nada que hacer. Es la madre quien se lo tiene que decir porque con ella tiene más confianza, un padre la tiene con su hijo.*

[12] *Antes los gitanos, ya desde pequeños, ya los casaban los padres: '¡eh!, que la familia tal quiere casar a la hija grande', y tu decías '¡pero si a mi no me gusta!', y te decían las viejas 'es igual, es para ti'. No se conocían y entonces se separaban a los cuatro días.*

[13] *Hay los que se piden y no se conocen ni se quieren. Las mujeres son muy bobas y cuando se casan es cuando empiezan a quererse, la mayoría. Mi Sisquet tenia cuarenta payas y yo le dije que tenia una gitanita pedida para él. No era verdad pero yo hacía como si tal. Y se la busqué bien. Me la jugué porque si hubiera salido mal yo me las hubiera cargado.*

Em vaig casar perquè un dia venia de treballar i em trobo a casa a la tia Agustina, la meva mare i altre tia, i em diu: 'ja t'hem promès amb la Juaniteta que és de bona casa, de bona familia'. I jo li vaig dir que cóm m'anava a casar si no la coneixia... però t'ho deien de veritat, que era de casa bona i bona familia. Jo no coneixia ni a la familia de la Juaniteta. I van insistir dient 'bueno, aquesta nit en el casament la veuràs'. Em van dir que era una noia que havia vingut per casa nostra un dia i que jo no m'en recordava. Però, bueno, no t'obligaven a casar-te, ara, abans estaves més amb el pare i la mare[14].

En este caso, la influencia de los padres es decisiva y los argumentos que se aportan, *es de casa buena*, *de buena familia*, parecen ser más transcendentes que otros factores como el estatus económico.

El *onclo* Félix explica cómo fue su matrimonio, a finales de los setenta:

Per tenir-me lligat els meus onclos, germans del meu pare que estava mort, van dir que em casés amb la Carmeta, perquè així no em perdien, deien que com era el nebot del seu germà gran... M'havia criat amb els paios, la meva tia era paia, jo era paio fins que em vaig casar. No em van obligar, m'ho van recomanar i em van convèncer. Jo si hagués dit que no, no m´hagués casat[15].

Su elección fue condicionada por su familia, pero es significativo que afirme que cuando se casó "dejó de ser payo". Casarse con una gitana significó su vuelta al interior de la comunidad, de la que por un tiempo había estado alejado, en suma, casarse era, y es, querer ser gitano.

En el lenguaje, las *ties* suelen hablar entre ellas como si el destino matrimonial de los hijos estuviera, en última instancia, en sus manos:

[14] *Me casé porque un día venia de trabajar y me encuentro en casa a la tía Agustina, mi madre y otra tía, y me dicen: 'ya te hemos prometido con Juaniteta, que es de buena casa, de buena familia'. Y yo le dije que cómo me iba a casar si no la conocía... pero te lo decían de verdad, que era de casa buena y buena familia... yo no conocía ni a la familia de la Juaniteta. Y insistieron diciendo 'bueno, esta noche en el casamiento la verás'. Me dijeron que era una chica que había venido por nuestra casa un día y que yo no me acordaba. Pero, bueno... no te obligaban a casarte, ahora, antes estabas más con el padre y la madre.*

[15] *Para tenerme atado mis tíos, hermanos de mi padre que estaba muerto, dijeron que me casara con la Consuelo, porque así no me perdían, decían que como era el sobrino de su hermano grande... Me había criado con los payos, mi tía era paya, yo era payo hasta que me casé. No me obligaron, me lo recomendaron y me convencieron, yo si hubiera dicho que no, no me hubiera casado.*

La Teresa volia tenir néts. Ella li va buscar un home per fer-la casar a la seva filla[16].

Ellas mismas se valoran por su poder diplomático, y aunque éste parece menguado, sigue vigente y se explicita en expresiones como: *Manuela, per què no demanes una gitaneta pel teu nét?*[17] Una de las ancianas no podía comprender a su hija porque parecía dar demasiada libertad a su nieto:

La meva filla no li pot dir al Siscu que es casi amb qui vulgui... si vols una mora o una paia... Això abans no era així. Si es casa amb una paieta de bé, vale, però si es casa amb una de la porta de Venècia, què?[18]

La *fadrina* Laura, prometida, tenia su opinión al respecto:

Tenia tretze anys quan vam començar a festejar. Als catorze anys ens vam prometre però jo em vaig tirar enrera perquè vaig veure que era encara molt nena. Es l'home el que demana sempre a la nena pero és la nena la que el conquesta. Som molt pesades, sempre anem enrera, ens creuem devant d'ells a les bodes, sempre ens posem lo millor que tenim. Ens podem gastar dos centes mil pessetes en un vestit. Sobretot conquerim a les mares i si ho conseguim el noi cau. Som així, només ens fixem en la bellessa i la posició. Estem obsessionades amb el matrimoni i només ens preocupa la moda. No sabem res. Entre nosaltres hi ha algunes que arribem a odiar-nos, per enveja, i a vegades ens fastidiem entre nosaltres per els nois[19].

Es posible que el *demanament* se deshaga durante este periodo, aunque no es nada aconsejable para la reputación de la *fadrina*. Eso puede crearle mala fama: de

[16] *La Teresa quería tener nietos. Ella le buscó un hombre para hacerla casar a su hija.*
[17] *Manuela, ¿por qué no pides una gitanita para tu nieto?*
[18] *Mi hija no le puede decir al Siscu que se case con quien quiera, 'si quieres una mora o una paya'... Esto, antes, no era así. Si se casa con una payita de bien, vale, pero si se casa con una de la puerta de Venecia, ¿qué?* "De la puerta de Venecia" es una expresión coloquial para referirse a una mujer promiscua.
[19] *Tenia trece años cuando empezamos a festejar. A los catorce años nos prometimos pero yo me eché atrás porque vi que era todavía muy niña. Es el hombre el que pide siempre a la niña pero es la niña la que lo conquista. Somos muy pesadas, siempre vamos detrás, nos cruzamos delante de ellos en las bodas, siempre nos ponemos lo mejor que tenemos. Nos podemos gastar doscientas mil pesetas en un vestido. Sobre todo, conquistamos a las madres, y si lo conseguimos el chico cae. Somos así, sólo nos fijamos en la belleza y la posición. Estamos obsesionadas con el matrimonio, y sólo nos preocupa la moda. No sabemos nada. Entre las solteras, hay algunas que llegamos a odiarnos, por envidia, y a veces nos fastidiamos entre nosotras por los chicos.*

ser demasiado ingobernable, o bien, de que haya sido tocada y se crea que no sea virgen.

La *tia* Juana:

> *Les àvies ja no pinten res en el casament. Ara són les nenes. Abans deies 'mira, et tindries que casar amb fulano'. Ara no. Només podem dir 't'has de casar' però si la nena diu que no, no pots fer res. Al meu nét venien a buscar-lo les nenes amb recaditos, amb les amigues. Ara les àvies no arribem a més*[20].

El *onclo* Joan explica cómo su hijo se prometió:

> *Ha sigut una cosa entre ells dos. Aquí ningú dels pares ha arreglat res. Al meu fill li agradava aquesta nena de Canet i fa vuit mesos li vaig dir al seu pare que si podia ser el casament. El seu pare va dir que tenia por la nena, era molt joveneta, quinze anys, i van dir que no. Ella es va quedar molt trista, estava molt rara, no volia saber res de ningú. Fins que ara ha sigut ella la que ha enviat el recadito: li va dir al David que li digués al Pitu i al seu pare que ella 'el volia' al Pitu. Va ser ella la que ho demanava. El Pitu es va quedar de pedra però molt content. Deia que si no es casava amb ella es casaria amb una paia*[21].

El ejemplo muestra cómo hay dos fuerzas en tensión en la elección matrimonial, la de los padres y la de los hijos, que en unos casos se resuelve a favor de los padres y, en otros, de los hijos. El Josep, *fadrí* que todavía no piensa en casarse, señala:

[20] *Las abuelas ya no pintan nada en el casamiento. Ahora son las niñas. Antes decías 'mira, te tendrías que casar con fulano'. Ahora no. Sólo podemos decir 'te has de casar' pero si la nena dice que no, no puedes hacer nada. A mi nieto venían a buscarle las niñas con recaditos, con las amigas. Ahora las abuelas no llegamos a más.*

[21] *Ha sido una cosa entre ellos dos. Aquí ninguno de los padres ha arreglado nada. A mi hijo le gustaba esta niña de Canet y hace ocho meses le dije a su padre que si podía ser el casamiento. Su padre dijo que tenia miedo por la niña, era muy jovencita, quince años, y dijeron que no. Ella se quedó muy triste, estaba muy rara, no quería saber nada de nadie. Hasta que ahora ha sido ella la que ha enviado el recadito: le dijo al David que le dijera al Pitu y a su padre que ella "lo quería" al Pitu. Fue ella la que lo pedía. El Pitu se quedó de piedra pero muy contento. Decía que si no se casaba con ella se casaría con una paya*.

No m'he casat. El meu pare m'ho diu 'fes lo que tinguis que fer' perquè, clar, em diu que si m'obliga a casar-me i no surt bé li vindré a dir-li 'veus, ha sortit malament, pues ara, menja-t'ho tu![22].

El Poli explica cómo se fijó en su ahora mujer:

Va ser un flechazo. Jo estava a un hospital i el meu pare em va dir: 'ves al vestíbul a mirar-te aquella noia. La vaig veure una vegada i em va agradar. Li vaig dir al meu pare: 'me la tens que demanar', i el meu pare va dir 'estàs segur?... mira que és per tota la vida... Pero era de bona família. Era cosina meva, el meu pare i el seu eren cosins germans. Si la veus i et cries amb ella no hi ha substància, ha d'haver una distància[23].

Otro *fadrí*, el David, que se casó con su prima segunda, explica cómo entre sus padres y él acabaron decidiendo con quién se casaría finalmente:

Les noies d'aquí són com germanes. Els meus pares m'anaven dient fadrines d'aquí, de Tarragona, Barcelona... de Mataró no. L'àvia també ajudava. Van ser els pares els que em van dir 'aquèsta t'agrada?, i aquèsta altra?, fins que els vaig dir la que m'agradava. Vam fer el demanament a Blanes. Normalment, es fa el demanament a casa de la núvia però com érem família estàvem al carrer. Havien més de cent persones. No hem fet cap festa aquí a Mataró perquè no hi han diners.
Ella estava devant de la meva parada de mercat. No havia parlat mai amb ella perquè som fadrins. El seu pare i el méu són cosins germans. Ja desde petits deien que ens casaríem. Primer vam trucar per telèfon i ens van dir que sí. Al dia següent, vam fer el demanament. No fa falta parlar abans pel demanament. S'ho dius al teu pare i ell te la demanarà[24].

[22] *No me he casado. Mi padre me lo dice 'haz lo que tengas que hacer' porque, claro, me dice que si me obliga a casarme y no sale bien le vendré a decirle 'ves, ha salido mal, pues ahora ¡cómetelo tú!'.*
[23] *Fue un flechazo. Yo estaba en un hospital y mi padre me dijo: 'ves al vestíbulo a mirarte esa chica'. La vi una vez y me gustó. Le dije a mi padre: 'me la tienes que pedir', y mi padre dijo '¿estás seguro?... mira que es para toda la vida'... Pero era de buena familia. Era prima mía, mi padre y el suyo eran primos hermanos. Si la ves y te crías con ella no hay substancia, tiene que haber una distancia.*
[24] *Las chicas de aquí son como hermanas. Mis padres me iban diciendo solteras de aquí, de Tarragona, Barcelona... de Mataró no. La abuela también ayudaba. Fueron los padres los que me dijeron '¿ésta te gusta?', '¿y ésta otra?', hasta que les dije la que me gustaba. Hicimos la pedida de mano en Blanes. Normalmente, se hace la pedida de mano en casa de la novia pero como éramos familia estábamos en la calle. Habían más de cien personas. No hemos hecho ninguna fiesta aquí en Mataró porque no hay dinero.*
Ella estaba delante de mi parada del mercado. No había hablado con ella nunca porque somos solteros. Su padre y el mío son primos hermanos. Ya desde pequeños decían que nos casarían. Primero llamamos por teléfono y nos dijeron que sí. Al día siguiente, hicimos la pedida de mano. No hace falta hablar antes para la pedida de mano. Se lo dices a tu padre y él te la pedirá.

Las *ties* opinaban favorablemente sobre esta alianza: *són molta família els dos, tot queda a casa. Ella l'havia enviat el recadito set mesos abans*[25]. Aunque eran primos segundos, la falta de trato les había convertido en cónyuges potenciales.

Es norma que los *fadrins* y *fadrines* no deben hablar entre ellos. El trato demasiado directo y frecuente entre un *fadrí* y una *fadrina* que no son familia convierte su posible alianza matrimonial en un incesto. *Són com germans*[26] dicen los *calós* y no se pueden casar. Es así como los *onclos* y *ties*, pero especialmente éstas, advierten a los *fadrins* y *fadrines*: *parleu massa, no us casareu!*[27]. El *onclo* Pere:

> *Una mirada és suficient perquè dos persones es prometin. Si una soltera mira a un solter i aquest no aparta la mirada i li torna vol dir que s'estimen. Si no li torna pot seguir festejant*[28].

La proxemia es un código de signos corporales así desarrollado y adaptado a la imposibilidad de los contactos personales que toma mucha importancia en los rituales de *demanament* y boda. Existe un metalenguaje, un código comunicativo soterrado, que en estos momentos rituales emerge. El *fadrí* Joan:

> *A un casament has d'anar amb cuidado. Només una mirada o una rialla i ja estàs enganxat. Per conèixer a una gitana per casar-te, ve una recadera, una cosina teva, per exemple, que t'informa que li agrades a tal o qual*[29].

Pero el *onclo* Josep parecía no estar muy de acuerdo con estas normas: *és una cafreria això de dir' què em voldries a mí?', sense conèixer's, sense poder parlar.*

[25] *son mucha familia los dos, todo queda en casa. Ella le había enviado recaditos siete meses antes,*
[26] *Son como hermanos.*
[27] *habláis demasiado, ¡no os casaréis!*
[28] *Una mirada es suficiente para que dos personas se prometan. Si una soltera mira a un soltera y este no aparta la mirada y se la devuelve quiere decir que se quieren. Si no se la devuelve puede seguir coqueteando.*
[29] *A un casamiento has de ir con cuidado. Sólo una mirada o una sonrisa y ya estás enganchado. Para conocer a una gitana para casarte, viene una recadera, una prima tuya, por ejemplo, que te informa que le gustas a tal o a cual.*

Això és de alcahuetes[30]. Pero, de hecho, existen contactos clandestinos entre *fadrins* y *fadrines*. El testimonio de una *fadrina* es muy elocuente:

> *Les nenes de la plaça Espanya atrauen més a fadrins d'aquí i d'allà. Les demanen sense conèixer-les. Es veuen i als dos dies es demanen. Es prometen més aviat a la Cera i a la plaça Espanya. Als catorze anys ja estan promeses. A Mataró és diferent, aquí es retrasa més l'edat per prometre's.*
> *Em va trucar un fadrí l'altre dia que volia quedar amb mí. Li vaig dir: 'demana'm i si surt malament no passa res, però jo vull conèixer't i no que em deixis com feu amb les de la plaça Espanya. Jo em tinc un respecte no com les vostres fadrines, que venen els de la Cera a grapejar-les'. Em deia d'anar al parc i fer coses i li vaig dir que no*[31].

Aunque es proclamado que los *fadrins* no pueden hablar hasta que se prometen, pueden hacerlo por diversos medios, directa e indirectamente. En el primer caso, a escondidas de los mayores de la comunidad, en un momento en que la *fadrina* va a comprar o algún recado. La telefonía móvil, un signo más de estatus que utilizan *fadrins* y *fadrines*, se ha adaptado, no sólo al modelo de oralidad dominante en la comunidad, sino, precisamente, al juego de los contactos clandestinos. Abre la posibilidad de hacer circular más rápidamente la información. Los *fadrins* básicamente lo emplean para llamar a las payas y a sus amigos y parientes. Para las *fadrines*, en cambio, es un instrumento de información privilegiada sobre el mercado matrimonial y una forma directa, rápida y privada para hablar con los *fadrins*. En este sentido, la tecnología se inserta en la forma de vida de los *calós* ampliando competencias y relaciones sociales y creando de nuevas, aunque se opongan a los modelos de pensamiento dominantes.

[30] *es una cafreria esto de decir '¿qué me querrías a mí?', sin conocerse, sin poder hablar. Esto es de alcahuetes.*
[31] *Las nenas de la plaza España atraen a solteros de aquí y de allá. Las piden sin conocerlas. Se ven y a los dos días se piden. Se prometen más pronto en la Cera y la Plaza España. A los catorce años ya están prometidas. En Mataró es diferente, aquí se retrasa más la edad para prometerse.*
Me llamó un soltero el otro día que quería quedar conmigo. Le dije: 'pídeme y si sale mal no pasa nada, pero yo quiero conocerte y no que me dejes como hacéis con las de la plaza España. Yo me tengo un respeto, no como vuestras solteras que vienen los de la Cera a sobarlas'. Me decía de ir al parque y hacer cosas y le dije que no.

La *tia* Rosa sabe muy bien cuándo los *fadrins* están dispuestos a prometerse:

> *Quan a un jove li dius: 'què et sembla aquesta nena?', i diu: 'me l'hauria de mirar', vol dir que li agrada*[32].

Para la *fadrina*, parece que sea una espectadora del proceso, pero:

> *La dona només pot esperar que la truquin a la porta. I si ha sort o l'agrada el noi, ja està. Ella també pot enviar recaditos, però no li agrada a alguns pares que ho facin. Es molt sencill. Tu ets el pare d'una filla, pues el teu cosí, el teu germà o algú dels teus et pot dir: 'escolta, que a fulanito li agrada la teva filla'. El pare del noi ve a parlar amb tu i et diu: 'escolta, al nen li agrada la teva filla'. I tu dius: 'sí, però déixa'm consultar-ho amb la meva filla si li va bé'*[33].

En realidad ella también puede llevar la iniciativa, y a algunas familias no les gusta que sea, en este sentido, activa. *Ara una fadrina no espera per ser demanada, ella també demana*[34], señala la *tia* Juana, *un nen que demani una fadrina no perd res. Una fadrina no pot demanar a un fadrí. Els dos es poden enviar recaditos*[35], añade.

Que se realice el *demanament* dependerá de que a la *fadrina* le guste el *fadrí* y que éste sea del agrado de su familia. En todo caso, la petición pasará por el filtro del padre y de la madre. Si el cónyuge no agrada a la familia pueden haber problemas, discusiones, pero la *fadrina* puede amenazar con fugarse.

La Teresa, una *fadrina* de catorce años, en seis meses recibió diez peticiones para prometerse. Era muy bella. Una *fadrina* que reciba muchos recaditos gana

---

[32] *Cuando a un joven le dices: '¿qué te parece esta nena?', y dice: 'me la tendría que mirar', quiere decir que le gusta.*

[33] *La mujer sólo puede esperar que le llamen a la puerta. Y si hay suerte o le gusta el chico, ya está. Ella también puede enviar recaditos, pero no le gusta a algunos padres que lo hagan. Es muy sencillo. Tú eres el padre de una hija, pues tu primo, tu hermano o alguno de los tuyos te puede decir: 'oye, que a fulanito le gusta tu hija'. El padre del chico viene a hablar contigo y te dice: 'escucha, al niño le gusta tu hija'. Y tu dices: 'sí, pero déjamelo consultar con mi hija si le va bien'.*

[34] *Ahora, una soltera no espera para ser pedida, ella también pide.*

[35] *un niño que pida una soltera no pierde nada. Una soltera no puede pedir a un soltero. Los dos se pueden enviar recaditos.*

prestigio. Cuando una *fadrina* tiene decidida su elección no se lo hará saber inmediatamente a su *fadrí* deseado. Se resistirá a sus peticiones para prometerse. Este continuo aplazamiento simboliza la negación de la vulnerabilidad de la *fadrina* y el acrecentamiento de su estatus, ya que parece más inaccesible y eso le concede mayor valor. Existe una gran competitividad entre pretendientes, en el que los factores como la belleza y la posición económica juegan un papel destacado. Las madres, pero especialmente las abuelas, se quejan del poco caso que ahora reciben de sus hijos. Una *fadrina* que diga sí inmediatamente a una petición se considera más vulnerable y queda devaluada. Una *fadrina* que sepa aplazar su sí a las peticiones podrá alcanzar un buen partido, sin arriesgarse a perder todo su interés. Para una *fadrina* es obligado resistirse durante el cortejo, de forma que no parezca vulnerable, y así al mismo tiempo comprobar el valor del amor en el *fadrí*. Cuando a un *fadrí* le gusta una *fadrina* ha de procurar enamorarla. L'*onclo* Pere señala que *quan la dona és fadrina és ella la que mana perquè s´ha d'estar per ella*[36]. Del mismo modo que está mal visto que una *fadrina* que deshace un *demanament* vuelva a prometerse inmediatamente con otro, una *fadrina* que acceda rápidamente a las pretensiones de un *fadrí* se la considera una mujer poco valiosa.

Pero si una *fadrina* prometida rompe el *demanament* y vuelve a unirse, y vuelve a romperlo, pierde más valor y prestigio. La información circula a tal velocidad que es imposible que cualquier *caló* no sepa cuáles son las niñas esposables de diversas localidades y cuál es su valor en el mercado matrimonial: qué fama tiene, de qué familia proviene, qué recursos económicos, etc.

La Sara, una *fadrina* de diecisiete años, se prometió con un primo segundo. A los dos meses se deshizo porque los *fadrins* no congeniaban. Según me explicaron, este matrimonio fue un acuerdo entre familias, entre la madre de la *fadrina* y el

[36] *cuando la mujer es soltera es ella la que manda porque se ha de estar por ella*.

padre del *fadrí* (que eran primos hermanos paralelos matrilaterales). El hecho que haya sido una alianza acordada entre los padres no significa que necesariamente el matrimonio fracase, sino al contrario, el conocimiento que se tiene entre ambas familias prevé una cierta armonía entre familias, el éxito del cual, depende de los cónyuges. Estos pueden sentirse más presionados para sobrellevar las crisis de convivencia porque la separación haría aflorar una cierta enemistad en el seno de una misma parentela. Por ello, son matrimonios que se piensan más seguros.

2.2 EL PODER DE LAS MADRES

El paso obligado para seguir el proceso es hacer el ritual del *demanament*. Consiste en que la familia próxima del pretendiente vaya a la casa de la familia de la novia donde se acuerda el matrimonio. Sin embargo, este proceso es la sanción pública y formal al compromiso de los *promesos*. Pero en el ámbito privado ha habido una serie de contactos informales que son los que, verdaderamente, determinan las uniones. El *onclo* Joan explica:

> *La llei gitana és el respecte. Si a un noi li agrada una fadrina, es miren, es riuen, han de respectar-la. Ha d'anar al seu pare i dir-li que la demani. Si no cumpleix així, pot haver-hi sang*[37].

En todo caso, hay que diferenciar entre los contactos informales y el proceso público-formal, como señala la *tia* Pepita:

> *Es diferent dir-li a un home: 'què la donaríeu?', que anar a demanar-la. Quan ve el pare a demanar-la és que és de veritat*[38].

[37] *La ley gitana es el respeto. Si a un chico le gusta una fadrina, se miran, se ríen, ha de respetarla. Ha de ir a su padre y decirle que la pida. Si no cumple así, puede haber sangre.*
[38] *Es diferente decirle a un hombre: '¿que la daríais?', que ir a pedirla. Cuando viene el padre a pedirla es que es de verdad.*

Para un observador externo, el ritual del *demanament* aparenta ser el proceso por el cual el *fadrí* toma el papel activo junto con su familia para acordar una alianza. Al contrario, ese papel activo corresponde a la *fadrina* y sus madres. La *tia* Feli señala que:

> *Es la mare la que demana. Ella va primer a casa de la fadrina i li diu a la mare d'ella: 'escolta, que el meu fill vol demanar a la teva filla. Fa el tanteig'* [39].

Esta práctica no es una originalidad de la cultura gitana. En las pequeñas comunidades rurales europeas, las mujeres han sido las grandes consejeras matrimoniales. Como señalaba Zonabend (1981:316) en su estudio sobre Minot, encontrar un cónyuge incumbe a la madre o, en su defecto, a una mujer de la parentela próxima -abuela, hermana...- realizando sus propios tratos oficiosos.

Sin embargo, este cuadro ideal forma parte del pasado entre los *calós*. Lo cierto es que las madres ya no arreglan matrimonios como antes, a lo sumo, aconsejan, pues es el *fadrí* o la *fadrina* la que decide en última instancia. Pero las madres siguen influyendo con su poder oficioso en los acuerdos matrimoniales, a costa de ceder a los hombres el protagonismo oficial, como sancionadores, en los *demanaments*.

El *fadrí/na* siempre está obligado a comunicarle a sus padres su intención de prometerse, de forma que estos le propongan candidatos y candidatas, aunque tenga su pretendiente ya elegido. El *onclo* Felipet, casado con una extremeña, así como su hijo, me decía:

> *La llei extremenya és diferent. El català ho demana més. Allà, a Extremadura, la nena li diu al pare: 'aquest m'agrada' i els pares li*

[39] *es la madre la que pide, ella va en, que mi hijo quiere pedir a tu primer lugar a casa de la soltera y le dice a la madre de ella: 'escucha, que mi hijo quiere pedir a tu hija. Hace el tanteo'.*

diuen: 'bueno, com és la nena i l'agrada aquest...', inclús li diuen: 'si no em fugo, eh?' [40]

La imagen que tienen los *calós* de sí mismos se idealiza en el contraste con otros grupos gitanos. Así, en este ejemplo, se atribuye a los gitanos extremeños aquello que no se quiere para sí.

En el siguiente ejemplo, los *onclos* discutían el problema de quién pagaba los gastos de la boda entre una *fadrina* castellana que quería casarse con un joven *caló*. Previamente, un hermano y una hermana de ella se habían casado con *calós* catalanes, una *calí* de Mataró y un *caló* de Salt. Pero el padre de ella no quería "darla" porque no se fiaba de la familia del novio, que había tenido problemas con la justicia. Además, la familia de la novia no tenía el dinero suficiente para costear ni siquiera la mitad de los gastos de la boda, lo cual, obligaba al padre del novio a hacer un desembolso económico mayor. El padre del novio, consciente de estos condicionantes, explicaba a los otros *onclos* el dinero que debería gastarse y el sacrificio que ello suponía para él y para su mujer, y con toda tranquilidad decía a los otros *onclos*: *se fugaran, ya verás*. Los otros le daban la razón ya que no podía ser que una de las familias tuviera que hacer un gasto tan importante:

-*Onclo* Lluís: *No pot ser la vanitat dels gitanos. Això no és bo ara. Es de cafres gastar-te tot el que tens.*
-*Onclo* Félix: *Sí, i a sobre et critiquen.*
-*Onclo* Lluís: *Clar, es riuen de tu, 't'has gastat moltes peles, eh?', o diuen, 'aquest whisky no valia res', 'els bocadillos eren petits...' no valoren l'esforç que fas... I l'orquesta el que val!... i les dones si no hi ha orquesta no volen venir.*
-*Onclo* Pelat: *Mira, que se'n vagin! La llei gitana diu això... mentre ell la respecti. Fem aquesta cosa* [el pañuelo], *obrim unes botelles de xampany i ja està.*

[40] *La ley extremeña es diferente. El catalán lo pide más. Allí, en Extremadura, la niña le dice al padre: 'éste me gusta' y los padres le dicen: 'bueno, como es la niña y le gusta ese...', incluso le dicen: 'si no me fugo, ¿eh?'*

-*Onclo* Lluís: *Abans no féiem aquestes festes, no n´'hi havia ni xampany*[41].

Entre los *calós* no se observan muestras de afecto público entre parejas, lo cual indica que quizás se concede más importancia al consenso de los padres, los parientes o la sociedad[42]:

Una vegada promesos ha de seguir guardant la distància. En públic, no parlar, o parlar el menys posible. No tocar-se, encara que tinguin moltes ganes[43].

La separación entre géneros se mantiene como norma, incluso en el periodo de prometidos donde puede dar la impresión que las manifestaciones de afecto mutuo deben ser más explícitas. En este sentido, la separación simbólica, espacial o ritual entre los géneros es un reflejo del complejo del *respecte*: manteniendo esa separación entre sexos se hace honor al *respecte*, no sólo del individuo en cuestión sino a toda su familia y a la comunidad en su conjunto, pues esa es la manera de actuar correctamente, esa es la manera "gitana".

La comunicación entre sexos opuestos comporta unos riesgos, ya que deben interpretarse unos signos o bien los mensajes pasar a través de terceros[44]. Así, observé un conflicto entre dos familias a partir de una información equivocada. Un

[41] -Tío Lluís: *No puede ser la vanidad ésta de los gitanos. Esto no es bueno ahora. Es de cafres gastarte todo lo que tienes*.
-Tío Félix: S*í, y encima te critican.*
-Tío Lluís: *Claro, se ríen de ti, 'te has gastado muchas pelas, ¿eh?', o dicen, 'este whisky no valía nada', 'los bocadillos eran pequeños...' no valoran el esfuerzo que haces... ¡Y la orquesta lo que vale!... y las mujeres si no hay orquesta no quieren ir*.
-Tío Pelat: *Mira, ¡qué se vayan!. La ley gitana dice esto... mientras él la respete. Hacemos esta cosa, abrimos unas botellas de champán y ya está.*
-Tío Lluís: *Antes no hacíamos estas fiestas, no había ni champán.*
[42] Siguiendo a Goody (1986:291).
[43] *Una vez prometidos han de seguir guardando la distancia. En público, no hablar, o hablar el menos posible. No tocarse, aunque tengan muchas ganas.*
[44] Para Williams (1993:33) el riesgo comunicativo se crea a partir de una mala interpretación de los mensajes o bien de la apelación a un tercero (el chismorreo). Pero se ve reducido ya que el contexto es bien conocido y la curiosidad es algo universal. Williams se refiere al contexto de los muertos pero también observa su similitud con el contexto amoroso que yo expongo aquí.

padre de Blanes se sintió engañado porque fue a Mataró a casa de una *fadrina* que parecía que quería a su hijo para formalizar la relación. Sin embargo, en la casa la *fadrina* se desdijo y negó que hubiera dicho al *fadrí* que quería prometerse con él. La familia de la *fadrina* le había aconsejado que no aceptara esa petición y la *fadrina* se echó atrás. *Picar a una porta i que et diguin que no és una vergonya molt gran*[45], me explicaba mi informante. El padre se marchó indignado y quiso aclarar el malentendido. Llamó a un *onclo* importante de Mataró para decir que iba a venir para hablar de lo que había occurrido con otros *onclos* de la comunidad. El *onclo* en cuestión que recibió la llamada me decía que no era un asunto para darle tanta importancia pública, que *era una cosa de dones*[46] y que no sería adecuado que buscara una reunión de los *onclos,* porque podría ser peor, pues todo el mundo se enteraría de ese malentendido. Finalmente, no fue necesario hacer una reunión de *onclos* y el asunto se resolvió *per les cases*[47], como dijo el *onclo* Pere.

En este caso, la negativa se produce directamente y no a través de los intermediarios, por lo cual, se considera como un insulto. Estos rechazos directos son raros y suelen ser resultado de algún malentendido. Pero para esta *fadrina* este malentendido rebaja su prestigio. La Mari, la *fadrina* implicada, me decía que *després d'això no podia triar*[48]. A los pocos meses recibió un mensaje de un *fadrí* y accedió a prometerse con él. No estaba muy ilusionada con él sino que creyó que era de lo mejor que podía aspirar a conseguir. El *fadrí* le gustaba de vista y su familia era conocida. Pero al mismo tiempo decía que si no se hubiera prometido podía haber seguido estando soltera, no le preocupaba a pesar que ya tenía veinte años.

En este sentido, y según la percepción de los *calós*, ahora los matrimonios se

[45] *picar a una puerta y que te digan que no es una vergüenza muy grande.*
[46] *era una cosa de mujeres.*
[47] *por las casas.*
[48] *después de esto no podía elegir.*

hacen a edades más tempranas. El *onclo* Pere:

> *Ara estan tornant a casar-se els fills joves. Són cicles. Tornem enrera. La meva cosina ara ha casat el seu fill amb catorze anys, per què?, pues perquè pensa que pot anar por ahí i agafar qualsevol marranada, el SIDA i tot allò. Per por a agafar això es casen joves. I es dóna el cas del matrimoni entre cosins per por a la droga, a que et surti un drogadicte. Dintre de la família el matrimoni és més segur, encara que nosaltres repudiem aquest matrimoni...*[49]

Aunque el matrimonio demasiado cercano es ambiguo, se valora positivamente porque es más seguro y evita sorpresas. El *onclo* Jaume señala:

> *Els fills es casen joves per els gelos que té del fill el pare, que s'aparti de la vida gitana, i així es diu: 'vinga, la meva filla pel teu fill'. Encara que una nena no es vulgui casar, sempre poden picar a la porta. La gent s'atreveix a totes les edats. Hi ha una nena amb dotze anys que abans que cumpleixi tretze ja la demanaran*[50].

El hecho que los *calós* se casen muy jóvenes pero que sean, específicamente, las *fadrines* de edad inferior a los *fadrins*, se explica por la funcionalidad que posee la nupcialidad temprana. Allí donde las mujeres se casan jóvenes es más fácil mantener la virginidad intacta, la *honra*. Una mujer deshonrada es aquella que ha ultrajado el respeto a su familia, aquello que se considera más sagrado entre los *calós*. Honrar significa honorar a la familia, concederle el respeto del cual ella es garante. Toda acción contraria se concibe, no sólo como una traición, sino como un sacrilegio. Es así como las familias defienden el honor de sus *fadrines* de forma

[49] *Ahora se está volviendo a casar a los hijos jóvenes. Son ciclos. Volvemos atrás. Mi prima ahora ha casado a su hijo con catorce años, ¿por qué?, pues porqué piensa que puede ir por ahí y coger cualquier marranada, el SIDA y todo esto. Por miedo a coger esto se casan jóvenes. Y se da el caso del matrimonio entre primos por miedo a la droga, a que te salga un drogadicto. Dentro de la familia el matrimonio es más seguro, aunque nosotros repudiamos este matrimonio...*

[50] *Los hijos se casan jóvenes por los celos que tiene del hijo el padre, que se aparte de la vida gitana, y así se dice: 'venga, mi hija para tu hijo'. Aunque una nena no se quiera casar siempre pueden picar a la puerta. La gente se atreve a todas las edades, hay una nena con doce años que antes de que cumpla trece ya la pedirán.*

escrupulosa llegando a su culminación, la boda, donde la familia recibe el reconocimiento de toda la comunidad, que le brinda su respeto y su consideración[51].

El *onclo* Rafel tiene su propia visión al respecto:

> *Això que es casaven joves abans era perquè els pares anaven borratxos. Anaven de festa i un deia: 'escolta, et demano la teva filla' i l'altre deia que sí. I s'arreglava. I que no es tirés enrera el pare de la núvia perquè havia set homes que havien escoltat la seva paraula. Un deia: 'eh!, que tu m'has demanat la filla i jo te la dono, no diguis ara que no'. I la filla no es podia negar*[52].

Pasados los veinte años para una *fadrina* y los veinticinco para un *fadrí*, entran en un tiempo anómalo. A medida que se hagan mayores serán más difíciles de dominar y se corre el riesgo que la *fadrina* no se case con un gitano, por ser demasiado mayor o porque pierda su virginidad, mientras que el *fadrí* puede que no se case con una gitana. Con esas edades, los hijos ya poseen más autonomía sobre los padres y están en una posición de fuerza diferente que cuando eran adolescentes.

La edad matrimonial también es pensada como elemento que simboliza las diferencias respecto otras comunidades locales. Dice el *onclo* Félix:

> *Els gitanos aquí ens casem amb retard. En altres puestos, als divuit anys ja estan casats els nois*[53].

El Ramón señala:

> *Jo li vaig fer una promesa al meu pare que no em casaria amb una paia, perquè tinc una germana que es va casar amb un paio i no li va sortir bé. Però això de la promesa no representa res si jo estic barallat amb el meu pare.*

[51] Sobre la relación del honor con su defensa ver Bourdieu (1968:197).
[52] *Esto de que se casaban jóvenes antes era porque los padres iban borrachos. Iban de fiesta y uno decía: 'escucha, te pido tu hija' y el otro decía que sí. Y se arreglaba. Y que no se tirara atrás el padre de la novia porque había siete hombres que habían escuchado su palabra. Uno decía '¡eh!, que tú me has pedido la hija y yo te la doy, no digas ahora que no'. Y la hija no se podía negar.*
[53] *Los gitanos aquí nos casamos con retraso. En otros sitios, a los dieciocho años ya están casados los chicos.*

La meva atracció per la Mari no es veia desmesuradament, no era desbaratada. No era tan clar com altres que anaven darrera meu, posant-se al costat meu, cantant i ballant al costat. El que passa és que les àvies i les mares a vegades es fiquen pel mig. A mí em van fer caure a la trampa. Elles la van liar. Jo no volia fins que em van convèncer. Perquè jo tenia a la Mari com família i em resistia. El demanament el vam fer allà, a Plasencia, i després la vam portar aquí per presentar-la, per presentar-la davant de tots. Jo sortia amb ella i anàvem sols perquè jo li vaig dir al meu pare que no havia de passar res, 'a la una estic aquí', i venia. Jo no volia sortir amb ella i amb el grup[54].

El Ramón explica cómo las madres y las abuelas siguen teniendo cierto poder para arreglar matrimonios y cómo él se dejó llevar por ellas, aunque después no saliera bien. El compromiso que llegó a tener con su padre para no casarse con una paya, muestra hasta qué punto se cuenta con la familia a la hora de elegir cónyuge. Su resistencia a casarse, porque se veía *como familia* con ella, partía del hecho que ambos eran primos indirectos[55], es decir, compartían el mismo primo hermano, pero entre ellos no eran primos.

Las alianzas entre *calós* catalanes y castellanos suelen estar salpicadas de inconvenientes. Antonio, un gitano extremeño cuyo padre se relacionaba con un individuo de prestigio de la comunidad, se enamoró de una *calí*. Me explica que estuvo esperando cinco meses hasta que su suegro le dió el consentimiento, porque *el amor es el amor*, señalaba. El suegro no conocía a esa familia del chico y existía un recelo potenciado por el hecho que eran castellanos. El chico siempre tenía la opción de que, ante la negativa del suegro, podía huir con su amada. Esto repercutiría en el prestigio de ambas familias, seria una vergüenza para ambas porque no se haría el

[54] *Yo le hice una promesa a mi padre que no me casaría con una paya, porque tengo una hermana que se casó con un payo y no le salió bien. Pero esto de la promesa no representa nada si yo estoy peleado con mi padre.*
Mi atracción por la Mari no se veía desmesuradamente, no era desbaratada. No era tan claro como otras que iban detrás de mí, poniéndose al lado mío, cantando y bailando al lado. Lo que pasa es que las abuelas y las madres a veces se ponen por medio. A mí me hicieron caer en la trampa. Ellas la liaron. Yo no quería hasta que me convencieron. Porqué yo la tenía como familia a la Mari y me resistía.La pedida de mano con la Mari la hicimos allí, en Plasencia, y después la trajimos aquí para presentarla delante de todos. Yo salía con ella e íbamos solos, porqué yo le dije a mi padre que no había de pasar nada, 'a la una estoy aquí', y venia. Yo no quería salir con ella y con el grupo.

[55] Este tipo de alianza la trataré con detenimiento en el capítulo sobre las alianzas matrimoniales.

casamiento gitano. Sin embargo, esperaron y todo se arregló. El hecho es significativo porque refleja que los jóvenes *calós* han ido asumiendo progresivamente el ideal occidental del amor romántico, enfatizando los lazos de la nueva pareja, frente a las estrategias matrimoniales de las familias más interesadas por aliarse entre ellas.

El tiempo de prometidos es variable, en función de las posibilidades económicas de la familia. Pero, habitualmente, las familias solían esperar hasta después del verano, cuando habían acumulado el dinero suficiente en el mercado, para realizar las bodas. Por ello, el otoño y el invierno eran un buen tiempo para realizar los *demanaments* y las bodas. En una ocasión, se celebró una boda en pleno mes de julio. Acudieron menos personas de las esperadas. El *onclo* Pepe, por ejemplo, no fue:

> *No està bé fer una boda en ple estiu, perds el mercat aquell dia que són vint i cinc o trenta mil duros. Que si el tratje pel nen, li dones mil duros apart, el teu tratje que val trenta mil duros...*[56]

Por tanto, existe un cierto consenso en lo que constituye el "tiempo adecuado" para realizar una actividad como es el ritual de la boda. Las bodas pueden así definir un ciclo de retorno, en el que desde principios de otoño, cuando el trabajo disminuye, se dedica tiempo a la vida social, al intercambio ceremonial, a la fiesta.

Sin embargo, las fechas pueden avanzarse por una causa: la próxima muerte de un familiar, habitualmente alguno de los abuelos de los contrayentes. De este modo, no se realiza la boda por la Iglesia ya que, normalmente, el tiempo de espera se alarga mucho y si puede hacerse por el juzgado se realiza, cumpliendo así con el precepto de la oficialización ante el Estado del compromiso matrimonial. Existen

[56] *No está bien hacer una boda en pleno verano, pierdes el mercado ese día que son veinticinco o treinta mil duros. Que si el traje para el niño, le das mil duros aparte, tu traje que vale treinta mil duros...*

parejas que no se casaron oficialmente sino sólo por el rito gitano. Esto demuestra que la boda eclesiástica o civil es una simple convención. De todas formas, los *calós* sostienen que como gitanos "modernos" han de casarse también por el rito payo.

2.3 EN LA CASA DE LA VIRGEN

Para los *fadrins* y, especialmente, las *fadrines*, el día señalado para el *demanament* es un día de especial nerviosismo. Los mayores y ancianos de la familia de la novia son los que van a casa de la novia a pedirla. En una mesa, se sientan frente a los respectivos de la familia del novio. En apariencia podríamos asistir a un ejemplo de negociaciones duras y difíciles, a iniciativa de los mayores de la familia del novio que acuden a la casa de sus huéspedes. Al contrario, en estas reuniones pude observar como las palabras y los gestos eran muy estereotipados. Las mujeres, que están alrededor de la mesa, observan sin que en sus ojos notara cierta preocupación. Los hombres hablan de lo que esperan cada uno de sus yernos y nueras, de lo que desean para ellos, y poco más. El intercambio de observaciones es breve y, finalmente, se brinda con cava para celebrar la unión. En ese momento se llama a los ya prometidos, que aguardan en una habitación, separados, para que intercambien regalos a la vista de todos.

La *fadrina* Mari:

> *Fem el demanament. Va el pare de la núvia i li diu a la seva filla: 'mira que fulanito et demana, què et sembla?', i diu ella: 'com vulgueu', això vol dir que sí que l'accepta. Fem una festa i es casaran més tard o d'hora depenent del diner*[57].

[57] *Hacemos la pedida de mano. Va el padre de la novia y le dice a su hija: 'mira que fulanito te pide, ¿qué te parece?', y dice ella: 'como queráis', esto quiere decir que sí que le acepta. Hacemos una fiesta y se casaran más tarde o más temprano dependiendo del dinero.*

El recato con el que la *fadrina* responde se relaciona con la vergüenza, como valor moral, sinónimo de timidez, y también como valor político, sinónimo de respeto a los hombres y a los mayores. Simboliza las relaciones de dominación a las que se exponen las mujeres. De hecho, es su padre, y en su defecto, su madre, quien la da, la entrega, expresando con este acto un derecho de propiedad sobre las hijas.

Un ejemplo concreto de un *demanament* permite ver el ritual en su dimensión global. Asistí a él por propia iniciativa, porque tenía confianza con la familia de la prometida y sabía que me abrían las puertas de su casa. Sin embargo, la familia del prometido venía de Blanes y no me conocían. Fue por ello que el hermano de la prometida me recomendó que me hiciera pasar por fotógrafo, para evitar cualquier suspicacia de la familia forastera. Al final, acabé haciéndoles un reportaje, todos posaron ante mi cámara y les regalé las fotografías como agradecimiento.

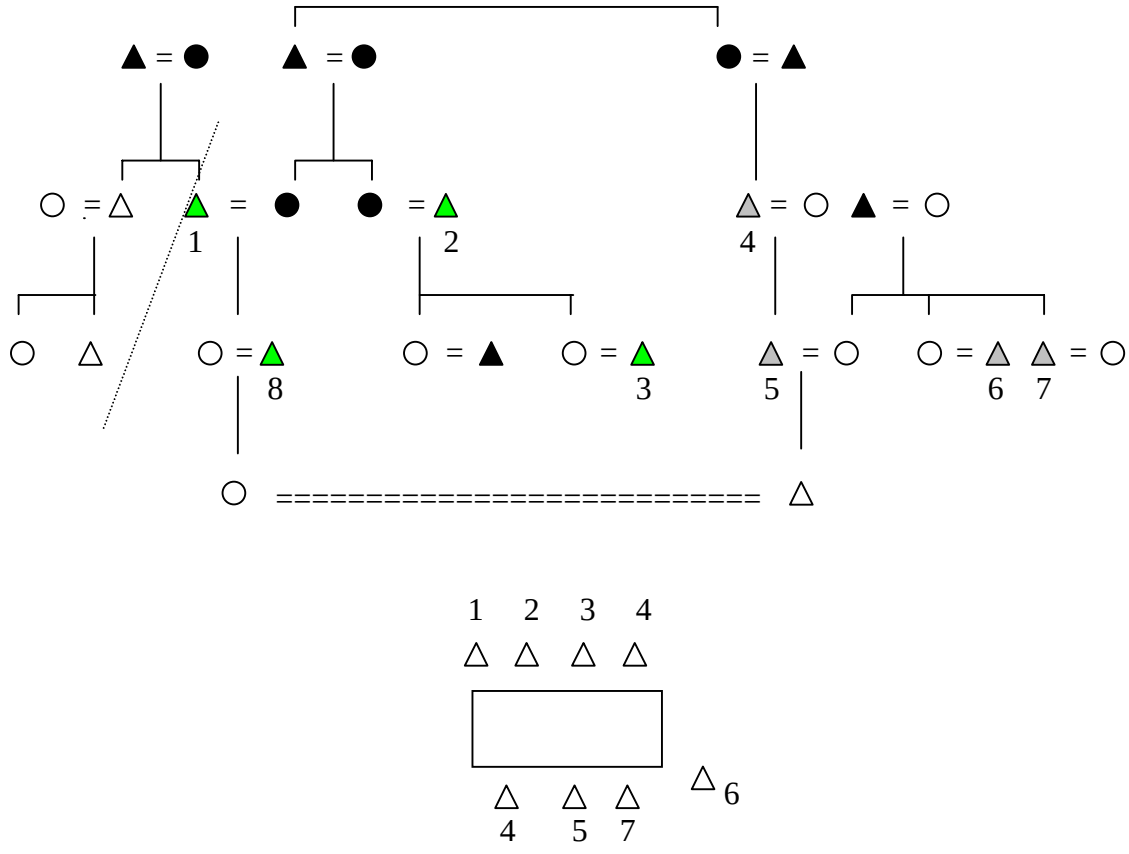


Figura 6

El *onclo* 1, inició con estas palabras el diálogo:

1: Bé, la nena ja està donada. El que no vull és droga. Coneixo a la vostra família, el noi és molt bo, però això sí, no vull res d'allò per la meva néta. Aquí sempre hem sigut molt rectes per això.
4: Mireu, vinc aquí per demanar a la vostra filla. Com gitano, sapiguent les lleis us la demano i pensant que haurem de tenir molta paciència perquè són joves. El noi és molt bon chaval, és treballador, i el seu pare ja li està mirant que no li falti de res.
1: Ara, a mi m'agradaria que la nena es quedés un temps a Mataró, perquè la nena no està feta encara, ha d'ensenyar-la la seva mare, i així es quedaria un any, dos anys, el temps que fes falta.
6: Perdoneu-me una cosa, no es poden posar condicions, són joves, que decideixin ells.
5: Mireu, precisament jo ja em cuidarè que allà, a Vilanova, no els hi falti de res, que tinguin els seus mercadets i puguin guanyar-se la vida.
4: Bueno, ja està, res més, que surtin els nens[58].

El diálogo fue así de breve. La escena no era la propia de una negociación tensa, al contrario, parecía un acto convencional. La casa estaba repleta de gente de ambas familias, pero también a la *fadrina* le acompañaban *fadrines* de Mataró, no-parientes, que estaban con ella en su habitación, peinándola y maquillándola. En este caso que presencié, el abuelo de la novia demandaba que ésta, al ser muy joven, se quedara al principio en Mataró para que su madre la enseñara. Este es un argumento que se suele tener muy en cuenta, ya que los padres de la novia insisten que dada su juventud la inexperiencia puede jugar en su contra y por eso no es conveniente alejarla de los padres. Sin embargo, los comentarios posteriores tanto de hombres como mujeres eran negativos hacia esa demanda del *onclo*: *un home no pot posar*

[58] *1: Bien, la niña ya está dada. Lo que no quiero es droga. Conozco vuestra familia, el chico es muy bueno, pero eso sí, no quiero nada de eso para mi nieta. Aquí siempre hemos sido muy rectos para eso.*
4: Mire, vengo aquí para pedir a vuestra hija. Como gitano, sabiendo las leyes os la pido y pensando que tendremos que tener mucha paciencia porque son jóvenes. El chico es muy buen chaval, es trabajador, y su padre ya le está mirando que no le falte de nada.
1: Ahora, a mí me gustaría que la niña se quedara en Mataró un tiempo, porque la niña no está hecha todavía, tiene que enseñarla su madre, y así se quedaría un año, dos años, el tiempo que hiciera falta.
6: Perdonarme una cosa, no se pueden poner condiciones, son jóvenes, que decidan ellos.
5: Mire, precisamente yo ya me cuidaré que ahí, a Vilanova, no les falte de nada, que tengan sus mercaditos y puedan ganarse la vida.
4: Bueno ya está, nada más, que salgan los niños.

condicions perquè la filla es quedi a casa, en el seu poble... només si la mare és vídua i està sola...[59], señalaba la *tia* Juana.

Pero otro rasgo significativo es la referencia a la droga. La vida de los *calós* no se entiende si no es en relación a la droga[60]. En todos los *demanaments* a los que he asistido, y según mis informantes, el tema de la droga es central. Es el *onclo* de la *fadrina* quien expone el tema y los *onclos* de la otra familia deben dar garantías que el pretendiente no abusará de las drogas.

Los prometidos que hasta ese momento estaban separados, cada uno en una habitación o en otro lugar de la casa, son llamados por los *onclos*. Hay un intercambio de regalos entre los prometidos. Se intercambian anillos de oro y/o brillantes para ella y para él. Son de oro y muy caros. El oro simboliza la unión. Los dos no muestran signos de cariño mutuo sino que se ríen y se mantienen muy tímidos y recatados, especialmente ella. Está muy mal visto que muestren demasiada confianza, y lo que hacen es dirigirse a sus respectivas familias enseñándoles los regalos.

Entre los *calós* no existe dote, pero es habitual que se le haga a la novia un pequeño ajuar, con los regalos que le hacen las madres (juegos de cama, sábanas, ropa interior, etc.). Tampoco existe lo que conocemos como "precio de la novia". Sin embargo, una de las cosas más significativas es que el prometido suele hacer un regalo extra. Puede ser una cadena, unos pendientes o un anillo de oro más costoso, o añade una colonia u otro regalo similar. Este sobrecapital de la familia del novio simbolizaría la voluntad de control simbólico del matrimonio. Esta "dote indirecta", este sobrecoste[61], indica la pretensión de estatus y, en otro plano, un cierto

[59] *un hombre no puede poner condiciones para que la hija se quede en casa, en su pueblo... sólo si la madre es viuda y está sola...*
[60] La droga posee una función ritual, pues es un componente esencial de las *juergas*.
[61] No es un precio de la novia ya que esta se entregaba habitualmente al padre de la novia "a cambio de" la esposa. En nuestro caso, es un don "a" la novia (Goody, 1986:328).

reconocimiento a la familia de la prometida por haberla guardado virgen[62]. Así, supone un reconocimiento a una dote que no es "dote" en el sentido clásico del término: la virginidad. La virginidad constituye el capital simbólico[63], no una dote sino *la* dote, que la familia de la novia entrega a la familia del novio. Por eso, cuando una pareja se separa, el pañuelo de la boda retorna a la familia de origen. De esta forma, la familia de la novia, al igual que con la dote en dinero, expresa su aspiración de seguir presente en la identidad de su hija, una vez se ha casado con otra familia. Por otro lado, la novia o el novio es posible que reciban de sus padres alhajas de oro, que constituyen un signo de estatus y una reserva de riqueza.

A continuación, se brinda con cava, se charla distendidamente entre las familias y se dirigen a la sala de fiestas que han alquilado, los que poseen alto estatus, o a un bar. En una de las bodas que presencié se habilitó el propio espacio del café donde se reunían los *calós* como sala de ceremonias, sin lujos excesivos. Ello no mermó significativamente la eficacia de la boda, aunque sí, en parte, el prestigio de una de las familias, mientras que la otra lo acrecentaba. En esta boda, una de las familias era extremadamente humilde, mientras que la otra no podía asumir los gastos en solitario de la boda. En este caso, es significativo ver como el cabeza de la familia humilde quería salvaguardar las apariencias. Su mujer, y no él (para salvaguardar su orgullo), le pidió al padre del novio que le diera dinero para que pareciera que se lo gastaba su marido delante de todos. El padre del novio explicaba este detalle a los *onclos*:

> *Jo pagaré els vestits de la nena... perquè m'agrada la nena. Pero em diuen 'si usted se va a gastar un millón, me da quinientas mil a mí para*

[62] En la tradición jurídica catalana se conoce el *escreix* como el aumento de dote que hace el prometido a la futura esposa. Ver Bestard (1986:135) para Formentera.
[63] Ver Bourdieu (1991).

que mi marido enseñe que se los gasta'... sí, home!, es gastaran dos centes o tres centes mil i el reste s'ho quedaran[64].

Es una opinión común que durante el periodo de *promesos* y las primeras semanas de casados los *promesos* y cónyuges experimentan una mejoría física. Se suele decir que aquel *fadrí/na* que estaba demasiado delgado consigue ganar esos quilos de más para su peso ideal, o aquel otro pierde los quilos que le sobraban. Lo que es evidente ante mí es que una vez *promesos*, las *fadrines*, especialmente, se arreglan más, se cuidan más su cuerpo. He observado como *fadrines* después de casadas aparecen con un aspecto majestuoso. Dejando aparte la evidencia empírica y lo subjetiva que puede ser esta visión por parte de las madres y abuelas, a nivel conductual es evidente que hay un cambio. Les *fadrines,* reservadas en sus conversaciones con otras y con las madres y abuelas, una vez prometidas empiezan a desarrollar más su sociabilidad, son el centro de atención, se sientan con las abuelas en el café y hablan con ellas, y son, además, de quienes se habla permanentemente. La comunidad se dirige a ellas, las preparan, les hacen sentir que algo transcendente va a ocurrir para la pervivencia de la comunidad.

Si la *fadrina* es de Mataró el *demanament* se hace en esta ciudad. El *fadrí* es presentado ante todos y recibe las felicitaciones. Si el *demanament* se ha hecho fuera de Mataró, el *fadrí* ha de saludar a todos los de la comunidad y presentar a su prometida. Hay que llevarla al café para que la vean todas, especialmente las ancianas.

Para el *fadrí* prometido es un periodo en que debe cambiar su conducta. No irse de juergas ni ir con payas. Los hombres se dirigen a ellos con ironía, soportando todo tipo de bromas sobre su nueva condición: se ríen de lo enamorado que está, de las

[64] *Yo pagaré los vestidos de la niña... porque me gusta la niña. Pero me dicen 'si usted se va a gastar un millón, me da quinientas mil a mí para que mi marido enseñe que se los gasta'... ¡sí, hombre!, se gastarán doscientas o trescientas mil y el resto se lo quedarán.*

atenciones que tiene con la *promesa*. Las abuelas le decían a Pepe, recién prometido: *Pepe, ja ho saps, ara que estàs promès, res de paies!*[65], a lo que el *fadrí* respondía: *nooooo... ara tiro la llibreta de telèfons*[66]. El *onclo* Joan, al ver que el Pepe se iba de juerga con sus amigos estando prometido, añadía: *ón vas?, amb paies? vóls que li digui algo a la teva promesa?, mira que aquí som molt chivatos...*[67], siendo condescendiente con él.

En el *demanament* está implícita la idea de suerte, la *bajín* en *caló*, en un mundo donde encontrar un buen cónyuge y una buena familia con quien aliarse es un asunto complicado. La *tía* Rosa comentaba: *els de Blanes tindran sort, ja hi ha dos nenes promeses*[68], señalando la suerte que tenían los de allí por haber prometido a dos *fadrines*.

Y es que las posibilidades de encontrar cónyuge no dependían, exclusivamente, de la belleza o de la posición económica sino del estatus de la familia de los *fadrins* y *fadrines*. Por ejemplo, una *fadrina* cuyo padre era drogadicto podía tener problemas para encontrar cónyuge, como comentaban las abuelas:

A la Mari no la voldran demanar per la mala fama del seu pare[69].

Algunas familias pueden ser reticentes o negarse a dar a sus hijas por la mala fama de la familia del *fadrí* o la *fadrina*. Pero parece que de todas formas el matrimonio se realiza si los *fadrins* quieren, aunque hayan de aceptar peticiones por debajo de sus aspiraciones ideales. Los padres de la novia, además, pueden sentirse obligados a ceder, después de un periodo de negociación por temor a que los hijos se

[65] *Pepe, ya lo sabes, ahora que estás prometido, ¡nada de payas!*
[66] *nooooo... ahora tiro la libreta de teléfonos.*
[67] *¿dónde vas?, ¿con payas?, ¿quieres que le diga algo a tu promesa?, mira que aquí somos muy chivatos...*
[68] *los de Blanes tendrán suerte, ya hay dos niñas promesas.*
[69] *A la Mari ahora no la querrán pedir por la mala fama de su padre.*

fuguen, y así no poder hacer un gran casamiento gitano que da prestigio a toda la familia.

Pero, un *demanament* puede romperse, como comenta el *onclo* Félix:

> *Un nebot meu ha desfet el matrimoni. Estaven promesos, portaven nou mesos perquè el pare del Moni es va morir i volien casar-se al febrer. S'ha desfet perquè ell tenia gelos. La noieta tenia catorze anys. El seu pare no podia dir que no quan la van demanar per por a que fugissin. Ella volia casar-se, ella manava*[70].

En este caso, son los celos obsesivos del *fadrí* los que precipitan la ruptura. Cuando un *demanament* se deshace la separación puede ser temporal o definitiva. Las familias siempre procuran arreglarlo, hablando los padres y madres con sus hijos. Pero si la separación es definitiva, los *fadrins* no volverán a hablarse y las familias mantendrán una distancia irreconciliable.

Para la *fadrina* supone una merma de su valor en el mercado. Ahora será más difícil que la vuelvan a pedir, y si lo hacen habrá de prometerse con el primero que acuda que, evidentemente, no era desde un principio el cónyuge ideal. Ella y su familia se ve condicionada por el hecho de la ruptura, su estatus ha decrecido y deberá aliarse enseguida, teniendo en cuenta las dificultades que va a encontrar para volver a prometerse. La *tia* Julia:

> *S'arregla entre els pares i es fa el demanament. Es per fer públic que aquella nena no surt amb aquell home d'amagat dels seus pares. Si es desfà un demanament, a la dona li ve la mala fama. Hi ha algunes que estan solteres amb trenta i quaranta anys per la mala fama. Es pensa que ella podria tenir masses collons o que ja l'han fet algo*[71].

[70] *Un sobrino mío ha desecho un matrimonio. Estaban prometidos, llevaban nueve meses porque el padre del Moni se murió y iban a casarse en febrero. Se ha deshecho porque él tenia celos. La chiquilla tenia catorce años. Su padre no podía decir que no cuando la pidieron por miedo a que huyeran. Ella quería casarse, ella mandaba.*
[71] *Se arregla entre los padres y se hace la pedida de mano. Es para hacer público que esa niña no sale con ese hombre a escondidas de sus padres. Si se deshace una pedida de mano, a la mujer le viene la mala fama. Hay algunas que se están solteras con treinta y cuarenta años por la mala fama. Se piensa que ella podría tener demasiados cojones o que ya le han hecho algo.*

Las circunstancias para la mujer pueden llevarla a optar por la soltería si no encuentra un cónyuge adecuado. Pero la soltería no es una posibilidad deseada y la *fadrina* se ve en la encrucijada de casarse con cónyuges gitanos no deseados o bien con un payo, una alternativa mucho peor, pues supone una traición hacia su familia y, por extensión, hacia la comunidad. El hombre, por su parte, posee más margen de maniobra y puede casarse con una paya sin que por ello sea repudiado.

La fuga existe como forma de consumar el matrimonio. Si éste suele ser consensuado con la familia, la fuga abre la posibilidad a alianzas no deseadas por los padres. Según señalan mis informantes, la fuga de un *fadrí* y una *fadrina*, estando o sin estar prometidos, se produce debido a tres causas: cuando alguno de los padres de ella no consiente el matrimonio de su hija; cuando no hay suficiente dinero para hacer una boda lujosa; o bien, cuando ella no ha conservado la virginidad.

El siguiente caso muestra el proceso seguido en una fuga, que provocó cierto revuelo en la comunidad:

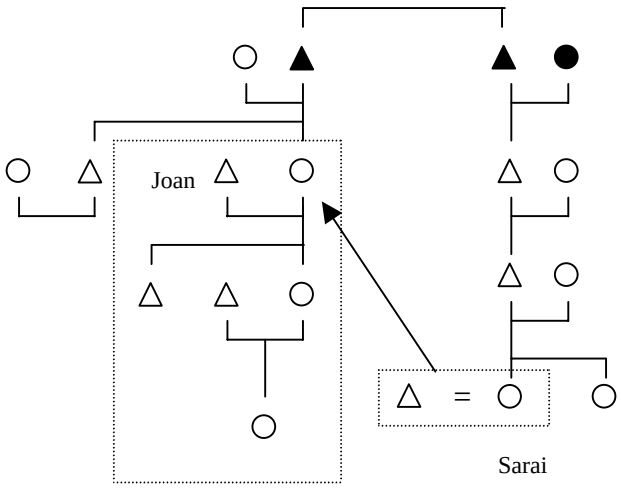


Figura 7

La pareja se fugó porque el abuelo paterno de Sarai no aceptaba que su nieta se prometiera con un gitano castellano. Cuando por ley, -dicen los *calós*-, los fugados deben ir a casa de la familia del novio, en este caso también pasaron por casa de la familia de la novia, la casa de la prima hermana del abuelo. Según cuenta el *onclo* Joan:

> *Els nens van venir a casa meva i els vaig donar de menjar, perquè jo segueixo la llei gitana i l'honro. Es van enfadar amb mí els pares de la nena, però jo seguia la llei. No estàs d'acord com a pare perquè això de fugar-se et fa avergonyir. Qualsevol dia et poden dir: 'mira, la teva filla que te la va pegar', i això ho portaràs tota la teva vida*[72].

Lo que este *onclo* expresaba era que acoger a esa pareja era su deber sagrado. El asilo es una de las ocasiones para que el anfitrión incremente su honor y prestigio. Con semejante acto de hospitalidad se muestra magnánimo al ayudar a una pareja que viene en condición de suplicar ayuda. Es así como el anfitrión, en su generosidad, ofrece protección, de forma gratuidad, lo cual incrementa su honor[73]. Por eso, este hecho entra en conflicto con la familia de la novia que le recrimina su asilo. Se trata de un conflicto entre el honor del que acoge, que incrementa su prestigio y del padre de la novia que lo ve mermado por la huida de su hija.

El *onclo* explicaba que no ocurre nada si a la mujer se la *deposita* en casa de los mayores del *fadrí*. En este momento, quien manda es la familia del *fadrí*, la *fadrina* ya es propiedad de la familia del *fadrí*. Se ha producido una transferencia de derechos de propiedad sobre la *fadrina*.

Pero descubrí cómo los mayores me mentían cuando, al inicio de mi etnografía, empleaba las entrevistas más o menos formales como método de indagación. Estaba

[72] *Los niños vinieron a mi casa y les di de comer, porque yo sigo la ley gitana y la honro. Se enfadaron conmigo los padres de la niña, pero yo seguía la ley. No estás de acuerdo como padre porque esto de fugarse te hace avergonzarte. Cualquier día te pueden decir 'mira, tu hija que te la pegó', y esto lo llevarás toda tu vida.*

[73] Ese impulso de generosidad, de buena voluntad, que sólo exige una reciprocidad de sentimiento (Pitt-Rivers, 1993:291), entraría dentro del concepto antropológico de la *gracia*.

preguntando a una *tia* viuda cuándo se había casado y cómo. En la mesa, estaba al lado otra gitana anciana que nos escuchaba. La anciana me contestó que se había casado por lo gitano primero en la plaza España de Barcelona y después, al cabo de diez años, por lo civil en Gerona. Al cabo de un tiempo, estando en la mesa escuchando la tertulia de las ancianas, la *tia* en cuestión explicó con todo lujo de detalles cómo se había fugado con su marido. Su marido ya había estado casado con una paya y había tenido una hija que ella no quiso cuidar. Había estado un año prometida. Su padre ya estaba muerto y huyó con él porque su madre no la quería "dar". La llevaron a casa de sus suegros. No hubo casamiento gitano y se casaron años más tarde por lo civil. Cuando esta gitana explicaba esto, evidentemente, no se acordaba de lo que me había explicado a mí. No creí que me hubiera engañado. Lo que hacía esa gitana era seguir la ley de excluir un payo forastero de los asuntos de familia. Aquella gitana me hizo ver que hay ámbitos donde el antropólogo es difícil que indague, y me hizo pensar la cantidad de malos entendidos que los antropólogos han sufrido delante de gitanos que les han explicado lo que han querido y como han querido. Iba comprendiendo cómo era contraproducente utilizar el método de las preguntas y respuestas en una entrevista preparada. Lo que me explicaban con este método no tenía que ver con lo que me explicaban cuando, simplemente, hablaba con ellas en el café, sin un plan previo. Entonces me proporcionaban abundante información, en muchas ocasiones, solamente permaneciendo a la escucha, sin intervenir en sus tertulias.

La *tia* Rosa decía:

> *Es fuguen quan no hi ha diners, perquè si la parella ha d'esperar dos anys per casar-se estalviant... no és plan. No han de passar vergonya per no fer un bon casament. Si et fugues, no fas demanament ni tens gastos*

de boda. I els pares, a vegades, ho saben i poden dir-se entre ells: 'que agafin el cotxe i que s'estiguin dos nits por ahí'[74].

Quizás el factor menos determinante para realizar una fuga sea el de la imposibilidad de afrontar los gastos de la boda. El fenómeno es conceptuado, en este caso, como una conspiración entre ambas familias para evitar el dispendio[75]. El *onclo* Manel señala:

Per què fugen? No crec que ho facin perquè no tinguin diners, perquè qualsevol pare s'empenya per fer una boda pels fills. O és perquè no poden esperar o perquè algún pare posa problemes. No poden esperar perquè ell va massa ansiós per tirar-se-la, va calent i no pot esperar. Això és per la inmaduresa. Si a algún pare no li fa gracia s'escapen i després no passa res[76].

Es así como fugarse con el consentimiento de los padres es una práctica alternativa, pero como dice el *onclo* Antonio,

Es molt raro fugar-se sense el consentiment dels pares. S'ha donat algún cas que han fugit però ella ha tingut una patinada, se l'ha picat el promès. Llavors, portaven la vergonya tota la seva vida, tot el món la portarà la vergonya. No els repudiem, pero ella ja no és pura[77].

Para evitar una fuga los padres deben transigir. Aunque no les guste, el yerno o la nuera, está en juego el *respecte*. El matrimonio entre la Pepita y el Toni no era del agrado de la madre de ella, porque él abusaba de las drogas. Decía la *tia* Rosa que:

[74] *Se fugan cuando no hay dinero, porque si la pareja ha de esperar dos años para casarse ahorrando... no es plan. No han de pasar vergüenza por no hacer un buen casamiento. Si te fugas, no haces demanament ni tienes gastos de boda. Y los padres, a veces, lo saben y pueden decirse entre ellos: 'que cojan el coche y que se estén dos noches por ahí'.*

[75] Entre los *Rom*, la fuga puede deberse también a una conspiración de ciertos parientes que estimulan a los contrayentes a fugarse, de forma que se reduce el precio de la novia (Salo,1988:33).

[76] *¿Por qué huyen? No creo que lo hagan porque no tengan dinero, porque cualquier padre se empeña para hacer una boda para los hijos. O es porque no pueden esperar o porque algún padre pone problemas. No pueden esperar porque él va demasiado ansioso por tirársela, va caliente y no puede esperar. Esto es por la inmadurez. Si a algún padre no le hace gracia se escapan y después no pasa nada.*

[77] *Es muy raro fugarse sin el consentimiento de los padres. Se ha dado algún caso que han huido pero ella ha tenido una patinada, se la ha picado el prometido. Entonces, llevaban la vergüenza toda la vida, todo el mundo la llevará la vergüenza. No los repudiamos, pero ella ya no es pura.*

Va ser la Reme que va dir que sí, que la volia casar bé a la Pepita, fer un casament gitano fent-li el mocador perquè no fugís[78].

Fugarse implica no realizar el casamiento gitano, pero puede hacerse igualmente la prueba del pañuelo. El Toni me explica que él se fugó con su pareja, que era castellana, porque su padre no la quería dar en matrimonio. Después de unos días huidos, retornaron a casa de sus padres y exigió que le hicieran la prueba del pañuelo en casa de su novia *perquè jo anés amb el cap ben alt*[79].

La *tia* Juana explicaba el último caso que había ocurrido en Lleida:

La Reme i el Fari han fugit. Ell la va agafar. Faltaven vuit dies per la boda, tenien els vestits ja fets, i fugen. Després truca demanant perdó. Els pares s'han acharat. Ell és un viu i ella una guarra. Clar, els deixen por ahí amb el cotxe[80]*...*

La pérdida de la virginidad es vivido como un drama para ambas familias y conlleva una pérdida de prestigio y la vergüenza para el resto de la vida.

2.4 SEPARARSE

Separarse de una mujer es *tornar-la* [81]. Es un asunto delicado porque comporta un distanciamiento y enemistades entre las familias de ambos esposos o prometidos. Por eso siempre se procuran salvar los matrimonios. El *onclo* Jaumet:

Les parelles no se separen per la família, per evitar baralles; per els fills, perquè no pateixin; i per la honra de la família de la núvia, és una

[78] *fue la Reme que dijo que sí, que la quería casar bien a la Pepita, hacer un casamiento gitano haciéndole el mocador para que no huyera.*
[79] *para que yo andara con la cabeza bien alta.*
[80] *La Reme y el Fari han huido. El la cogió. Faltaban ocho días para la boda, tenían los vestidos ya hechos, y huyen. Después llama pidiendo perdón. Los padres se han avergonzado. El es un vivo y ella una guarra. Claro, los dejan por ahí con el coche...*
[81] *devolverla.*

deshonra per la família que el marit deixi a la dona. Es la nostra llei. I si una parella se separa, la dona no pot tornar a casar-se[82].

Los factores que se relacionan con la resistencia a la separación, se resumen en la evitación de la enemistad entre familias, lo cual pone en peligro la cohesión comunitaria; la sobreprotección de los hijos, expuestos a una tensión de la que ellos no son responsables; y el honor de la familia de la esposa que pierde parte de su capital de *respecte* tras una separación que se convierte en divorcio. Los *calós* consideran que una separación siempre tiene arreglo, excepto si los hechos son muy graves. No se tolera fácilmente el divorcio pues, para consumarse, deben hablar las familias respectivas y siempre por causas de peso. Es posible que durante los primeros meses de matrimonio, las parejas tengan problemas de convivencia como resultado de su falta de conocimiento mutuo previo. En algunos casos, pueden producirse separaciones temporales. Así cuando una pareja no se entiende, es habitual que intervengan los suegros y suegras para intentar conciliar la situación. Es en este punto, donde el marido puede ejercer su autoridad llevándose a su esposa a casa de sus suegros, para mostrar su insatisfacción. Así le plantea al suegro la situación, culpabilizando a su esposa de los problemas de convivencia de la pareja. En una ocasión, los *onclos* discutían sobre el desarrollo de un proceso similar que afectaba al hijo del *onclo* Josep, el Lluís. El *onclo* Josep se quejaba que el Lluís había llevado a su mujer a casa de sus suegros porque ésta no parecía guardarle el *respecte* debido (le contestaba, se negaba a hacer ciertas cosas que el deseaba, incluso le insultaba), y que el suegro le dijo en la primera visita que tuviera paciencia con su mujer y que volvieran a intentarlo. Los *onclos* comentaban que el Lluís había vuelto a convivir con su mujer sólo por *respecte* a la decisión de su suegro, pero que

[82] *Las parejas no se separan por la familia, para evitar peleas; por los hijos, para que no sufran; y por la honra de la familia de la novia, es una deshonra para la familia que el marido deje a la esposa. Es nuestra ley. Y si una pareja se separa, la mujer no se puede volver a casar.*

cuando la situación de pareja había vuelto a empeorar, en la segunda visita su suegro le dijo que 'quizás sí que sería mejor estar un tiempo separados'. Esta última frase había despertado mucha indignación en el *onclo* Josep y en los demás *onclos* que le escuchaban: no podía ser que el suegro no supiera estar en su sitio, que por primera vez le dijera una cosa y después otra. Los *onclos* planteaban que para resolver esta situación el suegro debía haber sido más enérgico desde el principio, que hubiera sido mejor que incluso dos *homes grans*[83], ajenos a las dos familias, estuvieran en la discusión como conciliadores y para dar su opinión sobre la mejor solución. El hecho les daba pié también para opinar que el Lluís no era lo suficientemente hombre para dominar a su mujer, y que la juventud de ahora era más liberal que la de antes. Ellos, los *onclos*, señalaban que podían arreglar la situación con una dosis de violencia física y verbal sobre sus mujeres, porque *així és la llei gitana en contra de la llei paia*[84], pero que los jóvenes se estaban acercando cada vez más al mundo payo en este sentido, porque cada vez había menos *respecte*.

El *onclo* Joan se muestra resignado a los nuevos tiempos:

> *Ara és diferent. Ara les parelles es casen i al cap d'un any se separen. Això del mocador és una tradició, però de què serveix si a l'any se separen? Les parelles tenen que conèixer's primer, per això els nois no volen gitanes, surten amb les amigues paies i ja està. A mi no em faria gracia que la meva filla sortís amb un paio i menys encara que no fós una cosa formal, de nuvis. Li parlaria i li faria entendre que no pot ser, que primer hem de mirar per la raça, hem de mantenir la raça, contra més pura millor... però si fós el seu desig hauria de callar-me i empassar-m'ho*[85].

[83] *hombres grandes*.
[84] *así es la ley gitana en contra de la ley paya*.
[85] *Ahora es diferente. Ahora las parejas se casan y al cabo de un año se separan. Esto del pañuelo es una tradición, pero ¿de qué sirve si al año se separan? Las parejas tienen que conocerse primero, por eso los chicos no quieren gitanas, salen con las amigas payas y ya está. A mi no me haría gracia que mi hija saliese con un payo y menos todavía que no fuera una cosa formal, de novios. Le hablaría y le haría entender que no puede ser, que primero hemos de mirar por la raza, hemos de mantener la raza, contra más pura mejor... pero si fuera su deseo tendría que callarme y tragármelo.*

El *onclo* Joan se muestra crítico respecto a sus propias tradiciones y observa las contradicciones con el mundo payo. Añade el temor que tienen a que las hijas se rebelen:

> *Les dones aguanten la cultura gitana. Elles es tenen que quedar a casa quan els seus germans se'n van a tirar-se les paies. Un dia, quan estudiïn i vagin a la universitat ja no es voldran casar, agafaran un pis entre tres viviran al seu aire. Ara, si una es presenta amb un paio del braç i al poc temps altre perquè s'ha cansat de l'altre... què és això?, quina gitana és?. La repudiem*[86].

El *onclo* Manolo reflexionaba sobre el matrimonio entre los *calós*:

> *Sempre hem procurat arreglar matrimonis, que no se separessin. Els paios tenen temps per conèixer's. Nosaltres ens prometem, estem tres mesos i ens casem, després veiem que no ens aguantem*[87].

Los *calós* son conscientes que las parejas no tienen tiempo suficiente para conocerse y encuentran lógico que las parejas pasen por periodos de crisis matrimonial. Respecto a los payos, las mujeres *calís* se piensan a sí mismas con mayor capacidad de aguantar los maltratos de sus maridos. La *tia* Juana:

> *Els homes i les dones maltractades... també els hi ha de paios. Els paios se separen quan els interessa... però hi ha paia que aguanta més que la gitana*[88].

En este sentido, la mujer se considera discriminada en otros aspectos, como una nueva alianza después de una separación. La Sara, una *fadrina*:

---

[86] *Las mujeres aguantan la cultura gitana. Ellas se tienen que quedar a casa cuando sus hermanos se van a tirarse las payas. Un día, cuando estudien y vayan a la universidad ya no se querrán casar, cogerán un piso entre tres y vivirán a su aire. Ahora, si una se presenta con un payo del brazo y al poco tiempo otro porque se ha cansado del otro... ¿qué es esto?, ¿qué gitana es? La repudiamos.*

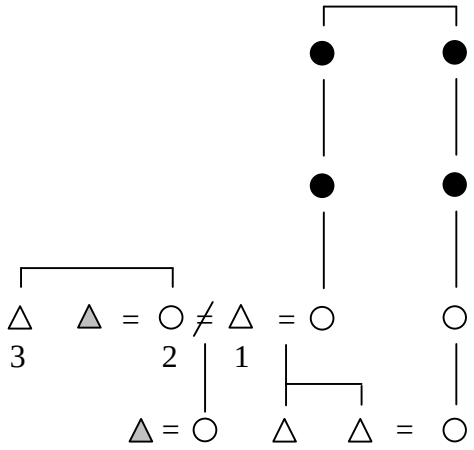
[87] *Siempre hemos procurado arreglar los matrimonios, que no se separaran. Los payos tienen tiempo para conocerse. Nosotros nos prometemos, estamos tres meses y nos casamos, después vemos que no nos aguantamos.*

[88] *Los hombres y mujeres maltratados... también los hay de payos. Los payos se separan cuando les interesa... pero hay paya que aguanta más que la gitana.*

Si se separen, l'home pot buscar-se una altra. A la dona se la mira malament que sigui ella la que, de seguida, busqui altre marit... que sigui ella la que tingui la iniciativa[89].

Así, la cuestión radica no tanto en *el* hacerlo sino en el *cómo* hacerlo, ya que se espera que la separada adopte una posición pasiva, receptora de propuestas, mientras que al hombre se le asigna el rol activo. Sin embargo, los encuentros clandestinos de mujeres separadas o divorciadas con sus amantes están a la orden del día.

Veamos un caso de doble matrimonio:



△ payo

● difunto

Figura 8

En la figura 8, Manel (1) se casa en Mataró con la Conchi (2) hermana de Pele (3). Manel explica cómo se produjo:

La meva primera dona era de Artesa de Segre. La seva família estava per aquí, per Mataró. Eren transhumants. Vaig estar festejant cinc o sis

[89] *Si se separan, el hombre puede buscarse otra. A la mujer se la mira mal que sea ella la que, enseguida, busque otro marido... que sea ella la que tenga la iniciativa.*

mesos i em vaig casar per l'església i per lo gitano. Em vaig separar d'ella perquè es va liar amb un paio. La seva família la va desterrar de Mataró. La filla que vam tenir me la vaig quedar però es va prometre amb un paio. També la vam repudiar.
En el segon casament, ella era gitana extremeña, de Plasencia. Jo me la vaig demanar perquè ella ja tenia un fill d'altre matrimoni. Clar, no vam fer lo del mocador. Cap de la meva família em va acompanyar a la boda, només havien quatre paios. Ens vam casar per lo civil a Mataró perquè ella tenia una germana aquí. Quan la vaig conèixer, ella tenia setze anys i jo trenta sis. Ens vam casar deu anys després[90].

Es evidente que cuando se produce un nuevo matrimonio la comunidad se abstiene de participar en la celebración, no hay motivo porque no se casa una virgen. No hay nada que celebrar pues nada se pone en juego, no tiene sentido ya que la comunidad no se siente comprometida. Es así como los nuevos matrimonios son un asunto que concierne a los individuos, aunque hay una clara discriminación entre hombre y mujer. Ella está más presionada y tiene más difícil volver a casarse sin que la comunidad la repudie, especialmente con un payo. La relación de Manel, ultrajado por el adulterio de su esposa, con su cuñado, hoy en día, es normal, no hay rencores ni evitación mutua ya que se descarga toda la responsabilidad en la Conchi. En este caso, la culpa de la separación se atribuye al adulterio de la mujer que conlleva su destierro, su muerte social. La Conchi no viene a participar en la vida social de Mataró pero aparece en momentos *ad hoc*, como un funeral o por enfermedad de algún familiar. La he visto en la sala de espera de un hospital con mujeres de Mataró y también en casa de su hermano. Lo que ocurre es que su presencia en Mataró procura no hacerse pública, aunque toda la comunidad sabe que está allí y se

[90] *Mi primera mujer era de Artesa de Segre. Su familia estaba por aquí, por Mataró. Eran trashumantes. Estuve festejando cinco o seis meses y me case por la iglesia y por lo gitano. Me separé de ella porque se lió con un payo. Su familia la desterró de Mataró. La hija que tuvimos me la quedé yo pero se prometió con un payo. También la repudiamos.*
En el segundo casamiento, ella era gitana extremeña, de Plasencia. Yo me la pedí porque ella ya tenia un hijo de otro matrimonio. Claro, no hicimos lo del pañuelo. Ninguno de mi familia me acompañó en la boda, sólo habían cuatro payos. Nos casamos por lo civil en Mataró porque ella tenia una hermana aquí. Cuando la conocí, ella tenia dieciséis años y yo treinta y seis. Nos casamos diez años más tarde.

comenta. Una de las cosas que observé era que fumaba delante de su hermano sin ninguna inhibición. Su hermano siempre tiene palabras deshonrosas para ella:

> *Em fa baixar el cap la meva germana. Aquí, a Mataró, millor que no vingui. Va fer una cosa mal feta. Va fer al seu marit cabró*[91].

Podemos observar un caso similar que incumbe a dos individuos que después de separarse deciden casarse:

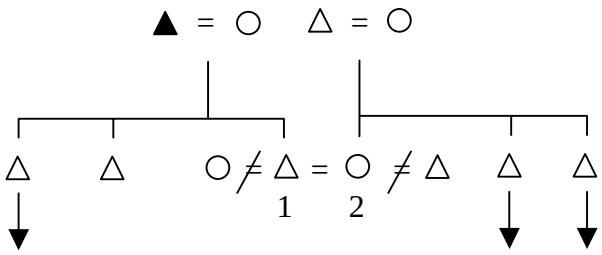


Figura 9

Josep (1) se casó por la Iglesia y por el ritual gitano en 1964, pero se separó al cabo de seis meses. Su residencia era Vic, el pueblo de su mujer, e inmediatamente se traslado a Mataró a vivir con su madre. En 1980 decide vivir junto a una gitana separada. En el 1991 consigue el divorcio de su primera mujer, y su nueva compañera lo consigue en el 1993. Se casa por lo civil en el juzgado en 1996 y allí acuden exclusivamente los hermanos y hermanas junto con los descendientes lineales de ambos cónyuges. Es decir, le acompañan los miembros de su familia de orientación, junto con los aliados y los descendientes lineales (hijos y nietos). Nadie de la comunidad de Mataró acude a la boda.

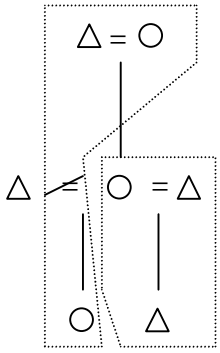
[91] *Me hace bajar la cabeza mi hermana. Aquí, a Mataró, mejor que no venga. Hizo una cosa muy mal hecha. Hizo a su marido cabrón*.

Josep explica que:

> *Vaig tenir que anar acompanyat de la meva mare, perquè el meu pare ja estava mort, a parlar amb els pares d'ella per presentar-me com l'home que volia a la seva filla i així donessin el consentiment perquè ella es busqués altre home*[92].

No le acompañaron sus hermanos en esta petición, sino fue un hecho privado. En este caso, no se trata de ir a pedir la mano de una virgen y que sus padres acepten, sino de comunicar sus intenciones. Por eso, las familias respectivas de ambos cónyuges no participan.

Un caso de separación como el siguiente revela una serie de datos importantes:



Grupo doméstico

Figura 10

Josep, el primo hermano de la mujer casada dos veces, relata como la primera hija de ésta con su marido vive con los abuelos porque éstos:

> *Són de la mateixa línia, perquè no pot ser que la filla estigués amb un pare que no és el seu biològic. El seu primer home la podria agafar a la*

[92] *Tuve que ir acompañado de mi madre, porque mi padre ya estaba muerto, a hablar con los padres de ella para presentarme como el hombre que quería a su hija, y así dieran su consentimiento para que ella se buscara otro hombre.*

seva filla amb tot el dret. Els gitanos som així. Això no estaria ben vist, no pot ser[93].

La decisión fue que la hija fuera a convivir con los padres de la mujer. El ejemplo inverso también se produce, y las mujeres rechazan de pleno el hacerse cargo de los hijos pequeños que sus maridos tuvieran con una mujer anterior. Se refleja así una dominancia simbólica de la filiación patrilineal sobre la matrilineal.

De todas formas, en las concepciones sobre las separaciones, como en otros aspectos de la vida social *caló*, se produce un desajuste entre la representación y la acción. Como señala el *onclo* Félix:

Un matrimoni, si se separa, no es poden tornar a casar. En teoría, queden desterrats. Aquí vam desterrar a la Conchi perquè va fer de puta. Si es casen per segona vegada, fugen per por als pares d'ell i d'ella... però això era antigament[94].

En la práctica, los comportamientos son negociables dentro de unos límites tolerables. Por ejemplo, un anciano se quedó viudo y a los tres meses se relacionó con una mujer paya. Los dos vivían en sus respectivas casas pero hacían vida de pareja. Sus hijos e hijas dejaron de hablarle y se evitaban para no cruzarse por la calle. Su hija le dijo que, al menos, "no pasara por delante de los gitanos cogido de la mano de esa paya". Eso sería una provocación y una falta de respeto muy grande para la difunta mujer. El anciano *caló* dejó de aparecer por el café, donde solía hacer tertulia y jugaba a las cartas. Seguía frecuentando los lugares de ocio de los demás *calós*, las terrazas de los bares, el bingo, etc., pero sin acercarse a ellos. Sin embargo,

[93] *Son de la misma línea, porque no puede ser que la hija estuviera con un padre que no es el suyo biológico. Su primer hombre la podría coger a su hija con todo el derecho. Los gitanos somos así. Esto no estaría bien visto, no puede ser.*
[94] *Un matrimonio, si se separa, no se pueden volver a casar. En teoría, quedan desterrados. Aquí desterramos a la Conchi porque hizo de puta. Si se casan por segunda vez, huyen por miedo a los padres de él y de ella...pero esto era antiguamente.*

el día que se enteró que uno de sus hijos tuvo un accidente vino enseguida al café para preguntar por su estado y se marchó.

2.5 EL ESPACIO

Para los familiares más allegados a los novios, especialmente *fadrins* y *fadrines*, los preparativos para el día de la boda son intensivos. El novio y la novia suelen ir unos meses antes a un gimnasio con un doble objetivo: físico, conseguir mayor resistencia para soportar la fatiga de tantas horas de baile, y estético, para presentar un cuerpo esbelto[95]. También van a sesiones de rayos UVA para parecer más morenos, estéticamente más atractivos.

La *fadrina* Merche describe el proceso:

> *El dia abans ens arreglem el cabell, anem a comprar roba... Per nosaltres és una nit de molt nerviosisme. Al dia següent, ens arreglem de bon matí, prenem raigs UVA i ens anem a l'església pel matí si és un casament familiar, si no, anem per la tarda. Els nois més avinguts al nuvi van a casa seva i l'ajuden a vestir-se. Les nenes i família més avinguda fan el mateix a casa de la núvia. Ens fem les fotos a casa del nuvi i de la núvia quan s'està vestint. Anem a l'església, es casen, firmen i els hi canten una cançó especial per ells i després a un restaurant que sigui més bé luxós. Després del convit anem a la sala de festes i fan ballar els nuvis amb els convidats. A una certa hora li fan el que els gitanos diem 'el mocador', la prova que la núvia és verge. La porten a una saleta o a casa de la núvia i la miren si és verge amb el mocador de raso. Si li surt sang és verge, si no li surt no és verge i no es pot casar. Si la prova surt bé, ho cel.lebrem tirant dintre de un llençol peladilles i pètals de flor que les fadrines aguantem. Ensenyen la honra de la núvia, als nuvis els agafen a hombros i els tiren peladilles, i els pujen amunt cantant una cançó. I desde aquest moment és quan, verdaderament, per nosaltres els gitanos estan casats. Més tard, el nuvi i la núvia es vesteixen de nit i ballen. A la matinada, els homes es queden de juerga i les dones se'n van*

[95] Cualquier método es válido y, en ocasiones, no están exentos de un gran sacrificio. En una ocasión, observé cómo una de las *fadrines*, cuyo hermano se casaba, utilizaba diariamente vendas que anudaba a sus piernas haciendo presión para eliminar grasas y celulitis, lo que le provocaba un gran dolor

a dormir[96].

Hasta ese momento, los ritos eclesiástico y civil constituyen actos puramente formales, aunque significativos porque simbolizan el interés de los *calós* por estar casados ante el Estado, integrados en el ordenamiento legal y administrativo. La secuencia previa al casamiento en la Iglesia o el juzgado consiste en que ambos novios se vistan en sus casas respectivas. En casa de la novia le ayudan a vestir *fadrines*, de su familia o amigas íntimas. En casa del novio, los *fadrins* y amigos. En ambos casos, les cantan canciones a los novios a ritmo de rumba,

Donde está el novio,
que lo quiero ver, ay que bonito está
se te ha llevao una niña,
que es una niña que has raptao.
Ya, ya, ya,
nos vamos pa Barcelona.

O simplemente repitiendo coros,

Colorao, colorao

Cuando sale la novia del portal de su casa, engalanada con flores, le tiran pétalos de flor. También observé en otras bodas como les tiraban arroz y peladillas.

[96] *El día antes nos arreglamos el cabello, vamos a comprar ropa... Para nosotras es una noche de mucho nerviosismo. Al día siguiente, nos arreglamos de buena mañana, tomamos rayos UVA, y nos vamos a la iglesia por la mañana si es un casamiento familiar, si no, vamos por la tarde. Los chicos más allegados al novio van a su casa y le ayudan a vestirse. Las niñas y familia más allegada a la novia hacen lo mismo en casa de la novia. Nos hacemos fotos en casa del novio y de la novia cuando se está vistiendo. Vamos a la iglesia, se casan, firman, y les cantan una canción especial para ellos y después a un restaurante que sea más bien lujoso. Después del convite vamos a la sala de fiestas y hacen bailar a los novios con los invitados. A una cierta hora a la novia le hacen lo que los gitanos decimos 'el pañuelo', la prueba de que la novia es virgen. La llevan a una salita o a casa de la novia y le miran si es virgen con el pañuelo de raso. Si le sale sangre es virgen, si no le sale no es virgen y no se puede casar. Si la prueba sale bien lo celebramos tirando dentro de una sábana peladillas y pétalos de flor que las solteras aguantamos. Enseñan la honra de la novia, a los novios los cogen a hombros y les tiran las peladillas, y los suben arriba cantando una canción. Y desde ese momento es cuando, verdaderamente, para nosotros los gitanos están casados. Más tarde novio y novia se visten de noche y bailan. A la madrugada los hombres se quedan de juerga y las mujeres se van a dormir.*

Antes de entrar en el coche, la novia se pone el velo y le da los últimos besos a la familia. La expresión de la novia es mucho más discreta que la del novio. El ritual eclesiástico o civil es una pura formalidad. Allí acuden los miembros de la comunidad, pero son pocos.

A continuación, se dirigen a un restaurante si la boda ha sido al mediodía. En algunas bodas, la comida en el restaurante se suprime. En el restaurante acude quien lo desea y cada uno se paga su cubierto.

El *onclo* Pepe:

> *A la boda has d'anar-hi. No fa falta que et convidin, has d'anar-hi perquè ells es gasten els diners perquè totom mengi i begui. Perquè quan es casi algú de la teva família voldràs que vinguin*[97].

Este *has de ir* expresa una obligación de cumplir con la formalidad. El *onclo* Pepe añade que *això és lo més gitano del món, que et diguin 'vindràs a menjar, no?'*[98] En la entrada del restaurante, un pequeño grupo de mujeres les están esperando formando un corro. Les hacen bailar frente a frente y también bailan algunos invitados con ellos.

Después de la comida en el restaurante, se van formando los primeros corros de mujeres, casadas y *fadrines*. Los novios reciben los besos de todos y bailan con ellos. El baile con los novios es breve, alrededor de un minuto, porque deben dar paso a los demás. Las mujeres llevan botellas de cava en las manos y se lo beben entre ellas. Ellas son las que ponen en marcha los primeros cantos y bailes[99]. Los bailes de la *fadrina* y el *fadrí* son discretos respecto a las siguientes etapas del ritual, y la actitud de los danzantes es mucho más comedida.

---

[97] *A la boda has de ir. No hace falta que te inviten, has de ir porqué ellos se gastan el dinero para que todos coman y beban. Porqué cuando se case alguien de tu familia querrás que vengan.*

[98] *esto es lo más gitano del mundo, que te digan '¿vendrás a comer, no?'* Cuando me invitaban a una boda, los novios me decían lo mismo: *¿vendrás a la boda, no?*

[99] Pasqualino (1996:59) señala que en todas las fiestas flamencas de los gitanos de Jerez las mujeres son las iniciadoras.

Una vez finalizada esta etapa se dirigen a la sala de fiestas[100] que han alquilado para que se celebre el ritual gitano. La boda, como el *demanament*, se realiza en la ciudad donde la *fadrina* reside. El *onclo* Joan tiene una explicación para eso:

> *El casament es fa en un noranta per cent en el poble de la núvia. Jo crec que és perquè com el pare te la dóna la boda la fas allà*[101].

La reciprocidad exige que si la novia se entrega, se *da*, el acto discurra en su propia ciudad. Si la novia irá a vivir a la ciudad del novio, el acto ceremonial en su propia ciudad expresa, también, la despedida simbólica de su comunidad[102].

En la sala de fiestas entran los novios de la mano y son recibidos por un primer círculo, el que recibe a la pareja casada, civil o eclesiásticamente, formado prácticamente por mujeres, las casadas, las *fadrines* y las niñas. Las abuelas y las viudas suelen sentarse alrededor del espacio de baile, en el segundo anillo concéntrico, que separa el espacio femenino del masculino. Los hombres se van incorporando poco a poco al círculo, pero solamente para bailar con los novios, por lo que cuando acaban suelen retornar al anillo externo, al espacio masculino, que suele coincidir con la barra del bar. Desde allí tienen una visión exterior pero de conjunto del espacio de baile.

La música suena y va alternándose entre la de la discoteca y la de la orquesta, habitualmente un grupo de músicos *calós* catalanes mezclados, frecuentemente, con músicos cubanos, que ha sido contratada para el evento. La música que suena es salsa y rumba, y también flamenco ligero.

---

[100] Los *calós* creen en que determinadas salas de fiesta traen mala suerte o buena suerte. En la sala La Pérgola de Girona se hacían bodas pero tuvo mala fama porque dos parejas se casaron y se separaron, con lo que dejaron de hacerse más bodas allí.

[101] *El casamiento se hace en un noventa por ciento en el pueblo de la novia. Yo creo que es porque como el padre te la da haces la boda allá.*

[102] Las letras de las *alboreás* dirigidas a la novia reafirman esta ideología en los versos *que se despida de su familia.*

Una rumba muy conocida es la compuesta por Ramonet, gitano catalán muy popular:

Marcha, marcha,
queremos marcha, marcha.
Ya están aquí los rumberos
ya están aquí los rumberos
vamos a bailar y a gozar
con la rumba catalana.

Queremos marcha
que canten, bailen
Marcha, marcha
queremos marcha.

Cuidado con tulipén
hermano
cuidado con tulipén
hermano
échale pepita
échale pepita
a la maraca pa que suene.

¿para qué?
pa bailar
¿para qué?
pa gozar.

Y:

Nací moreno porque así tenía que ser
en mí cantar
les voy a explicar por qué
yo nací
y mi madre fue la rumba
y a mi padre le apodaban guaguancó
yo fui bautizado
con tres toques de conga
de en un manantial de sabor

Moreno soy porque nací de la rumba

y el sabor yo lo heredé del guaguancó
el día en que nací yo
en que mi madre sufrió un desmayo
y al verme la tremenda careta que tenía
se pensó que era un tremendo caballo
Moreno soy porque nací de la rumba
y el sabor yo lo heredé del guaguancó
timba, timba, timbero
goza mi guaguancó
como ya ni toque el quinto
que pum catapum pum pum catapú catapú

Moreno soy porque nací de la rumba
y el sabor yo lo heredé del guaguancó
y el que se rasca y se rasca
sin saber dónde le pica
y ese no tiene el sabor
no lo vende la botica

Moreno soy porque nací de la rumba
y el sabor yo lo heredé del guaguancó
Moreno soy
Moreno soy
Moreno soy
Y cantando siempre voy moreno[103].

Y:

Aaaaaaaaaaay
Trulerei
a la trule trulerei
a la trule trulerei
a la trulerá

Dejarme que beba vino
dejarme que me emborrache
que puede ser que algún día
quiera beberlo y no pueda
dejarme que beba vino
que me olvide de mi pena.

Dejarme solito dejarme
dejarme que tenga alegría
que cuando llego a mi casa
se me pasa la borrachera
paso la noche en vela
llorando por ella.

[103] Fragmento del título original *Nací Moreno* compuesto por Francisco Alvarado.

Dejarme solo dejarme
no quiero ninguna tristeza
dejarme que beba vino
dejarme que me emborrache
el vino da alegría
quita todas las penas.

Dejarme que beba vino
dejarme que me emborrache
puede ser que algún día
esté enfermo y no pueda
dejarme que beba vino
para aliviar yo mi tristeza[104].

Y:

Fuego en la jicotea
para que suelte a Dorotea.

esa negrita
ay que habla como yegua
esa mamona marea.

Pero mama rica mira
la jicotea
ya no puede caminar
porque le falta
porque no tiene
la patica ya de atrás.

Fuego en la jicotea
para que suelte a Dorotea.

Ten cuidao con esa negra mulato
que está que cuatrea
mira como viene caminando
esa negrita
mira como se menea.

Fuego en la jicotea
para que suelte a Dorotea.

Tu no te metas
no te metas mi compay
que tienes guardia para rato compay
que mira como viene caminando
la jicotera.

[104] Fragmento del título original *Trulerai* compuesto por Antonio González Erill.

Cao cao cao
manipi
cao cao cao

Fuego, fuego, fuego, fuego
Mira nena
como viene caminando y se estira
cómo se menea
la jicotera
mira cómo viene
fuego nena
mira cómo patea

Olé el color de los gitanos

kikiriki
mi gallo
kikiriki
mi gallo viene cantando
kikiriki
canta mi gallo
viene a tratar de lo que dijo[105].

Y:

Caramelos caramelos caramelos
llevo caramelos.

Ay mira mira nenita
yo traigo unos caramelos
si tu los comes chiquita
te comes hasta los dedos.

Los traigo de coco y piña
de limón y de canela
de piña para las niñas
de limón para las viejas.

Mambó

Yo no lo quiero prestao
cuidao
quiero habérmelo ganao[106].

[105] Fragmento del título original *Fuego en la Jicotera* compuesta por Rafael Gordillo.
[106] Fragmento del título original *Caramelos* compuesta por Roberto Puertes.

Y una bien clásica:

Gitanitos y morenos son los ases del compás
porque adentro de sus venas late un pulso ancestral
ahora viene este cantante forastero del sabor
que se mira en el espejo del sentir multicolor.

Y ahora vengo yo
a cantar sereno
Y ahora vengo yo
con sabor aunque no sea moreno
Y ahora vengo yo
a cantar distinto
con mi estilo especial de palabras y ritmo.

Pintor que pintas con amor
por qué desprecias mi color
si tú sabes que en el fondo yo también tengo sabor
y puede ser que te equivoques con tu pincel extranjero
pues también también se van al cielo todas las blanquitas buenas
(como yo.

Es un hijo de la calle, de los libros y el humor
que va siguiendo su camino a golpe golpe golpe de contradicción
el repertorio más genuino según la pura tradición
pero respeta a su manera las verdades del tambor[107].

La influencia de las rumbas y otros sones cubanos, se refleja en estas letras.

También se intercala, a ritmo de rumba, *tangos*, cantes de origen andaluz:

Contentos
vamos contentos
contentos
vamos contentos
porque se ha acercao la boa.

[107] Fragmento del título original *Gitanitos y Morenos* compuesto por Javier "Gato" Pérez.

Que llegan los familiares
que quieren ver a la novia
cantarles
cantan sus primos
baila su mare
canta su pare.

Ay, ya venís gitanos
venir a cantarles
y a la novia se le canta
flores en el aire
flores en el aire.

Pero, significativamente, la orquesta cantaba a ritmo de rumba este estribillo:

Que se nos casa la Juani...

El tiempo verbal condicional sugiere que los novios no están todavía casados, a pesar de haber pasado por la vicaria y/o el juzgado. Se presupone, pero no está confirmado, el estatus virginal de la novia y, por tanto, no están todavía casados para los *calós*.

El espacio ritual puede ser simbólicamente dividido de forma elíptica, a partir de anillos concéntricos que van alejándose del núcleo central. La organización del espacio parte de una operación conceptual que asigna a cada categoría de personas un lugar en el espacio. Cada espacio simbólicamente marcado se percibe como homogéneo e implica una situación y conducta particulares. Por tanto, el espacio así organizado implica relaciones precisas entre personas, siendo expresión de un tipo de mapa o dominio cognitivo en el que se va definiendo un control sobre el interior y el exterior del espacio, con reglas subyacentes para poder penetrar en él y de qué forma comportarse.

El esquema sería el siguiente:

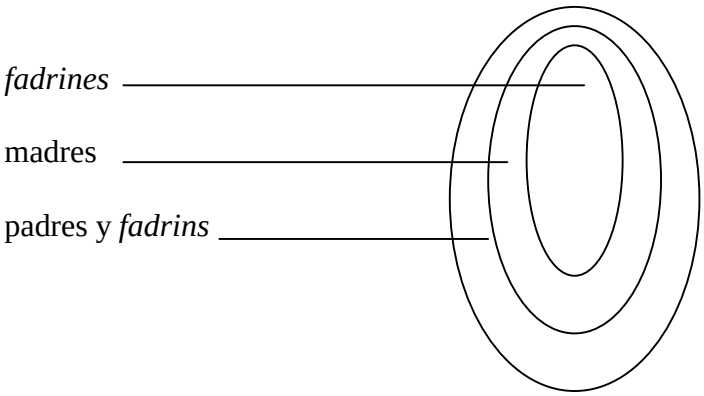


Figura 11

La distribución espacial del baile en el *demanament* y la boda es el mismo. Las *fadrines* ocupan el centro del espacio, junto con las niñas púberes y prepúberes. Los niños y niñas pequeñas acompañan a las madres que ocupan la posición intermedia, junto con las abuelas. El tercer espacio lo ocupan los *fadrins* y los adultos masculinos.

El espacio interior está abierto a las *fadrines* y casadas, y semiabierto para los hombres. Los límites son lugares donde transitan las personas. Un hombre casado sólo entrará temporalmente en el centro en momentos puntuales del baile.

Ambos espacios, el interior y el exterior, se oponen como lo femenino a lo masculino, central/periférico, primario/secundario, interior/exterior, cerrado/abierto, sagrado/profano, mientras el espacio del anillo central constituye el espacio de tránsito entre ambos dominios. El núcleo central es el espacio “de” las *fadrines* y, por tanto, peligroso para los *fadrins*. El espacio, así, se estructura cognitivamente. El *fadrí* Joan:

Les fadrines busquen nuvi. Les mares ronden, miran a veure amb quí parla la seva filla, mira de quí són fills aquells nois. Si no l'agrada a la mare, li farà una senyal a la seva filla i aquesta s'allunyarà d'ell[108].

El control de las madres del círculo de baile y de las aproximaciones entre *fadrins* y *fadrines* es una expresión de su poder ritual. Las madres tejen la tela de araña para colocar bien a sus hijas, las muestran y las exhiben a los ojos de los hombres, vigilan sus movimientos y sus contactos, y se establece un canal de comunicación madre/hija en el que los gestos, las miradas, toman un papel relevante en detrimento de las palabras. Es éste un metalenguaje difícilmente aprensible para el observador profano que obedece a sus propias leyes.

El espacio central, es de este modo una zona de riesgo para los *fadrins*, como explica el *fadrí* Joan:

Les fadrines tenen molt a guanyar. Si és guarra ens donaran la culpa a nosaltres. Tres, quatre amigues és un perill. Una està per l'altra, si volen algo amb tu m'ho diran. Si em volen agafar, diran que jo les hi he dit algo. Si una fadrina diu que jo l'he tocat la creuran a ella, ella està criada gitana, no s'ho creurà ningú que jo he anat cap allà i ella m'ha volgut tocar. Es més fàcil de creure que tu l'has tocat que ella t'ha tocat[109].

El poder conferido a las *fadrines* les ofrece la posibilidad de activar sus estrategias de seducción, sin que por ello pongan en peligro su estatus virginal. Precisamente, porque su educación ha sido estricta y orientada culturalmente a reproducir la identidad comunitaria, no se espera de ellas un comportamiento impropio. Por eso, los *fadrins* perciben el baile de la boda como un lugar de riesgo,

[108] *Las solteras buscan novio. Las madres rondan, miran a ver con quién habla su hija, mira de quién son hijos esos chicos. Si no le gusta a la madre, le hará una señal a su hija y ésta se alejará de él.*
[109] *Las solteras tienen mucho a ganar. Si es guarra nos darán la culpa a nosotros. Tres, cuatro amigas es un peligro. Una está para la otra, si quieren algo contigo me lo dirán. Si me quieren coger, dirán que yo les he dicho algo. Si una soltera dice que yo la he tocado la creerán a ella, ella está criada gitana, no se lo creerá nadie que yo he ido para allá y ella me ha querido tocar. Es más fácil de creer que tú la has tocado que ella te ha tocado.*

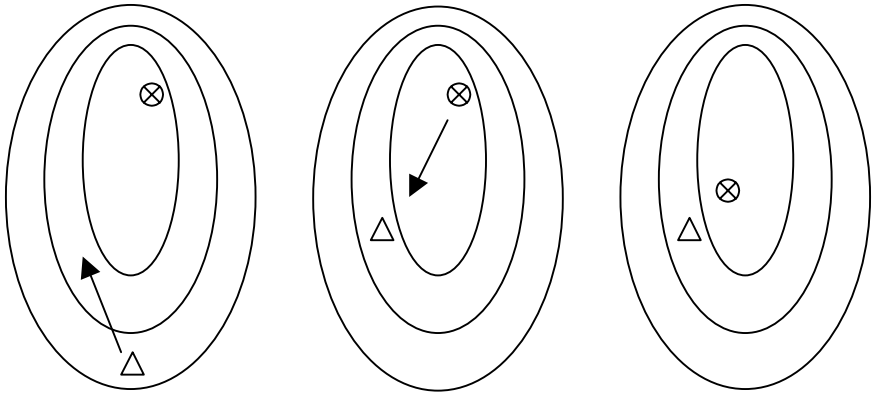
en el que el control aparente parece estar del lado de los hombres[110], cuando en realidad está del lado de las madres y de las *fadrines*. Como dice el *fadrí* Pere:

> *Hem d'anar amb cuidado a les bodes. Ens poden enganxar. Si jo volgués casar-me ja enviaria a un emisari a la meva pretendenta, per exemple, una cosina meva. Una vegada, estant a la boda del meu cosí, vaig dir 'és guapa aquella nena' i ja m'estaven trucant al dia següent*[111].

De todos modos, entrar en ese anillo para los *fadrins* es una estrategia para exhibirse, y añade:

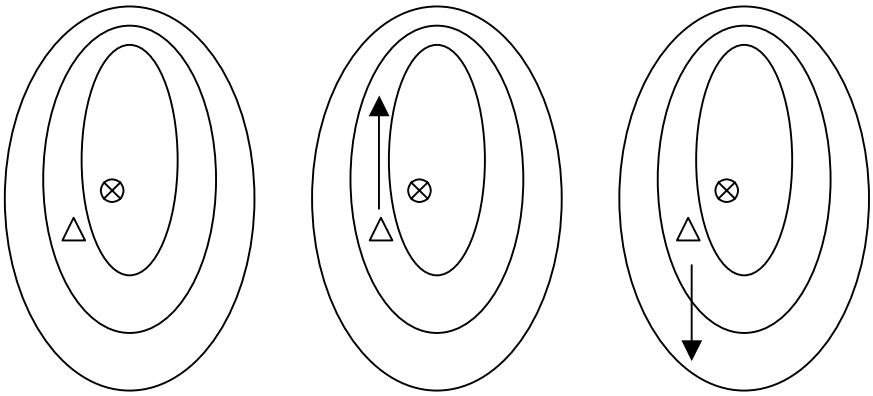
> *Si entres a ballar, t'exhibeixes. Totes les mares i les fadrines et veuen, parlen de tu, de la teva família... no sé... sembla que vagis a buscar núvia*[112].

Veamos el siguiente esquema:



Fase 1 Fase 2 Fase 3

[110] Los hombres suelen decir que son ellos los que vigilan a las mujeres.
[111] *Tenemos de ir con cuidado en las bodas. Nos pueden enganchar. Si yo quisiera casarme ya enviaría a un emisario a mi pretendienta, por ejemplo, una prima mía. Una vez, estando en la boda de mi primo, dije 'es guapa aquella niña' y ya me estaban llamando al día siguiente.*
[112] *Si entras a bailar, te exhibes. Todas las madres y las solteras te ven, hablan de ti, de tu familia... no sé... parece que vayas a buscar novia.*



Opción A Opción B Opción C

⊗ *Fadrina*

△ *Fadrí*

Figura 12

En la fase 1, un *fadrí* se acerca al anillo interior, mientras una *fadrina* al que le gusta se acerca hacia él para seducirle en la fase 2. Durante la fase 3 se decide la resolución del acercamiento. Si el *fadrí* se mantiene firme (opción A) y no se mueve, se interpreta por ambos como una muestra de interés. Si el *fadrí* se dirige a otra parte del anillo (opción B) significa que esa *fadrina* que se le ha acercado no le gusta y va a mirar otra *fadrina* que sí le guste. Por último, si el *fadrí* retrocede y se retira al anillo exterior (opción C) es señal que ninguna de las *fadrines* despierta su interés y que quizás no tiene intención de entrar en el juego de la seducción.

El *fadrí* Joan cuenta cómo funcionan estos acercamientos:

> *Les fadrines ballen per provocar. S'apropen als fadrins que estan mirant. Surts acharat perquè t'empenyen a ballar dintre, tan com si vols com si no vols casar-te*[113].

[113] *Las solteras bailan para provocar. Se acercan a los solteros que están mirando. Sales avergonzado porque te empujan a bailar dentro, tanto como si quieres como sino quieres casarte.*

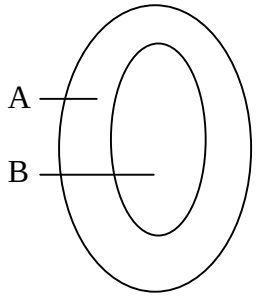
Desde el inicio de los bailes, la *padrina* de boda y las mujeres familiares próximas a ambos cónyuges, se encargan de organizar el baile. La *padrina* adopta un rol muy activo, incluso por encima de las madres de ambos cónyuges. Los hombres están casi siempre fuera del centro y deambulan. El espacio es un espacio feminizado y las mujeres ocupan el centro de ese espacio que está bien delimitado. Esa posición central y fija contrasta con el constante vaivén de los hombres que entran y salen de la discoteca libremente y se mueven por el espacio exterior. Esta posición en el espacio sagrado de la boda es similar al espacio secular. La mujer está sometida a restricciones en sus movimientos y sus itinerarios están vigilados: va a la compra, al café de los gitanos, al colegio, a la tienda de ropa o se queda en casa. En cambio los hombres transitan por los espacios de la ciudad de forma anárquica: vienen y van, a mirar casas de compraventa de coches, de juerga, al bar, etc., no están fijos en puntos preestablecidos. Las mujeres ocupan espacios más permanentes y constantes mientras los hombres circulan y transitan errantes[114].

En este sentido, podría parecer a simple vista que lo que observamos en la fiesta de la boda es el baile de las *fadrines* que pretenden agradar a los hombres como espectadores inmóviles. Bien al contrario, las *fadrines* no bailan, vigilan, su baile es monótono y repetitivo, permanecen inmóviles, cuando ellas deberían ser las que debieran moverse danzando. Los hombres, en cambio, que deberían ser los espectadores pasivos, son los que más se mueven, salen a la calle, al bar, van a ver a su familia, a sus amigos, se mueven constantemente. Las *fadrines* y las casadas realizan sus movimientos de danza de forma parsimoniosa. Su movilidad es su inmovilidad, mientras que la inmovilidad de los hombres es su movilidad. Así es

[114] Pasqualino (1995:455) señala que el espacio central que ocupa la mujer en el círculo de danza es equivalente a la estabilidad propia de su vida cotidiana, y que es complementaria al vagabundeo de los hombres. Añade que los círculos de danza de la mujer simbolizan el espacio doméstico mientras los círculos de canto de los hombres simbolizan los espacios erráticos propios de ellos.

como entiendo el baile de la boda semejante a un ritual de apareamiento, en el que lo importante no es tanto la calidad de la *performance* sino el hecho de realizarla. La danzante ha de bailar durante muchas horas, sin realizar movimientos bruscos, lo cual exige una cierta resistencia física y un consumo de energía bien regulado.

Podríamos representar la oposición central/periferia, en correlación con sagrado/profano y con macho/hembra, en un esquema concéntrico[115]:

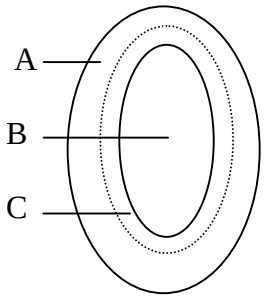


A: Periférico / Profano / Macho
B: Central / Sagrado / Hembra

Figura 13

Pero aunque el espacio de baile se divida en dos círculos, los delimitados por la división de género, existen tres sectores: solteras / casadas / hombres. Por tanto, de una estructura diametral se realiza el paso a una tríada, en la que no sólo cuenta la división de género sino las categorías de alianza: solteras / casadas. Es esta operación un modelo lógico, pues las niñas prepúberes también participan en el baile, y las casadas también, pero las madres de mayor edad y las ancianas permanecen en el anillo intermedio. Sin embargo, las solteras, las *fadrines* ocupan prioritariamente el anillo central, mientras las casadas permanecen más tiempo en el anillo intermedio:

[115] Mi inspiración en este sentido, y en el resto de ideas de este apartado, proviene de las reflexiones de Lévi-Strauss (1995:165-191) sobre la existencia de las organizaciones dualistas.



A: hombres
B: *fadrines*
C: madres

Figura 14

Aunque la oposición hombre / mujer ejemplifique una división dicotómica de la sociedad en dos universos opuestos pero complementarios, aparece un tercer término intermedio que son las mujeres adultas casadas, madres o ancianas[116]. Ellas son las mediadoras entre ambos universos, el femenino y el masculino, de hecho, son las madres las encargadas de poner en contacto, en la práctica, a los jóvenes de ambos mundos.

Los corros de *fadrins*, al igual que los grupos de baile de las *fadrines*, representan grupos informales de amistad ritual. En el caso de las *fadrines*, no aparecían los corros sino cuando rodeaban a la pareja de casados. La disposición espacial del baile de las *fadrines* y niñas se organiza no tanto por corros como por contigüidad. Es habitual ver a las *fadrines* en el centro de la pista, situadas en dos hileras, una frente a otra. Esta situación, funcionalmente, permite una mejor visión desde fuera y desde dentro que los corros impedirían.

En la siguiente figura se refleja esta situación:

[116] Lévi-Strauss (1995:178) ejemplifica ese tercer término mediador en el templo balinés, para señalar, asimismo, la naturaleza ternaria del dualismo concéntrico.

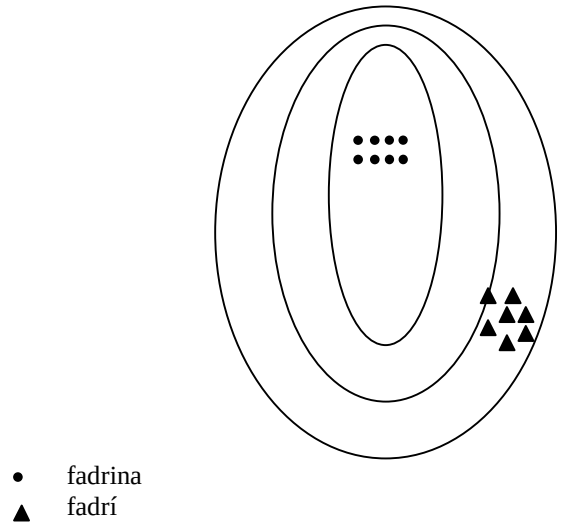


Figura 15

Los grupos de baile de las *fadrines* no se encuentran separados de otros grupos. Surgen espontáneamente y se deshacen igualmente. La contigüidad espacial se basa en vínculos de parentela (consanguinidad y afinidad), de amistad y de vecindad preexistentes. Estos tres tipos de relación social son los que organizan la red de compañeros/as de danza. La importancia de los lazos de parentesco, amistad y vecindad para la integración de la comunidad se simboliza en estos grupos minimales de baile.

Estos *clusters* informales de baile se organizan en forma de red, una red parcial integrada en la red total de la comunidad[117], de tal forma que existen vínculos directos e indirectos. Una *fadrina* se relaciona de forma directa con su prima hermana, pero de forma indirecta con la prima hermana de su prima o con su amiga. Este tipo de red seria del tipo "débil", en contraste con la "fuerte" de la red parental, menos durable y cohesiva que ésta, pero con características de integración social[118].

[117] Barnes (en Scott,1997:29).
[118] Sigo la distinción entre lazo "fuerte" (parental) y "débil" (festivo) de Granovetter (*cit*. Cappelletto,1996:13).

La organización en grupos informales, cuya durabilidad es efímera y cambiante, no viene sino a reflejar el mismo tipo de vínculo que se establece en la comunidad y que se basa en una organización fluida y flexible de los grupos.

En los círculos masculinos se realizaban bailes por turnos y se jaleaba[119] la habilidad o la destreza con gritos. Las *fadrines*, por su parte, se mantenían mucho más recatadas, excepto cuando los novios estaban en la pista y los rodeaban. Entre los *fadrins* existía un significativo contacto táctil y verbal. Se abrazaban, se agarraban del hombro, reían, se pasaban la botella de whisky... El afecto que se demostraban era muy familiar. Los varones de edad superior se situaban en la barra del bar o en el exterior, salían a la calle a algún bar para hablar con más tranquilidad. Cualquiera de los varones mayores recibía las muestras de afecto de los de las generaciones más jóvenes. Los intercambios de besos entre los *fadrins* y los casados eran muy frecuentes. Creo que la intensificación ritual en que se afirmaba la camaradería de los hombres tenía que ver con su mayor peso simbólico en la comunidad[120].

Sin embargo, es en el centro del espacio de baile donde *fadrins* y *fadrines*, casados y casadas, bailan con los novios, de forma que las mujeres bailan frente al novio y los hombres bailan frente a la novia. Creo que es en este punto donde el baile entre hombres y mujeres expresa la conjugación y complementariedad de dos principios opuestos, el masculino y el femenino, que en el espacio y tiempo ritual se muestran simbólicamente unidos. Uno de los signos de seducción mutua es el hecho de que *fadrins* y *fadrines* bailen de frente durante unos segundos en el anillo central de baile. La *tia* Juana se exclamaba de este hecho en una boda en la que los protagonistas acabaron prometiéndose:

[119] Empleando jaleos típicos del flamenco: *¡ole! ¡arsa!*.
[120] Para una ampliación sobre la camaradería ritual es interesante el concepto de *broterhood* de Stewart (1997), el cual señala como componente subyacente esencial al canto entre los *Rom vlach* húngaros.

No estaven promesos i ja ballaven de frent![121].

Una de las diferencias que observé fue que los varones solían beber casi todos de la misma botella, sin vasos, mientras las *fadrines* lo hacían más discretamente, habitualmente con vasos, y, significativamente, bebidas con baja graduación alcohólica (cava, licores de frutas, etc.). Para los hombres la bebida exclusiva era el whisky y en la barra, la cerveza y los combinados de ginebra, ron o vodka. Pero, sin embargo, cada vez más fue habitual ver alguna botella de whisky que las mujeres se iban pasando entre ellas, bebiendo un sorbo junto con el cava, el ponche o la sangría. En la última boda que presencié, un grupo de *fadrines* que habían bebido bastante alcohol en forma de ponche y licores, le gritaban a sus padres: *¡yo soy la hija del Almidonao!* mientras que su amiga respondió: *¡yo soy la hija del Indio!* Estaban reivindicando su estatus a través de sus respectivos padres[122]. Ambas se encontraban muy excitadas y gritaban: *¡es mi primo que se casa!*[123]. En esta boda, niñas de ocho y nueve años iban bastante borrachas. Al día siguiente, las *ties* decían que no era bueno que niñas tan pequeñas se emborracharan, pero lo justificaban por la alegría del momento. De todas formas, estos comportamientos tan libertinos de las mujeres, y de las niñas y *fadrines*, se enmarcan en el contexto sagrado del ritual, y se vinculan a procesos en que la transgresión forma parte de la dialéctica del orden y el desorden, observables en los ritos y mitos de las culturas[124].

Lo realmente significativo era que esa botella de whisky, bebida exclusiva de hombres, era tomada por una mujer joven casada que ofrecía un sorbo directamente

[121] *¡No estaban prometidos y ya bailaban de frente!.*
[122] Lo cual expresa el poder simbólico de los hombres en la transmisión de la identidad.
[123] En realidad, no era su primo genealógico el que se casaba sino un *fadrí* de la comunidad de Mataró.
[124] Ver Balandier (1993:35).

en la boca a las *fadrines*, especialmente las de mayor edad. En este sentido, ¿cómo era posible que un tipo de bebida alcohólica propia de hombres, y que las mujeres tenían prohibido tomar, pasara a manos femeninas? Creo que estaba en relación con una apropiación simbólica de un elemento masculino, el whisky, por parte de las *fadrines* casaderas: las casadas parecían querer expresar con eso "toma esto que es de hombres, porque ahora te toca a tí, te toca conseguir un hombre como yo lo he hecho". Igualmente, se vincula a la inversión de roles en el espacio y tiempo ritual.

El whisky posee un valor ritual como bebida que se consume en las fiestas de calendario, las bodas, los *demanaments*, las juergas, pero exclusivamente entre los hombres. Se compartía el tabaco entre los varones jóvenes y, en menor medida, entre los mayores. Muchos varones fumaban en abundancia y bebían. Para las mujeres, fumar estaba estrictamente prohibido, pues sería una conducta considerada como falta de *respecte* y asociada, según señalaban los *calós*, a la conducta disoluta de las prostitutas, o dicho en otros términos, asimilable a una pérdida del control, siempre pensado como precario e inestable, y bajo sospecha, sobre su cuerpo y su moralidad.

Las diferencias en los roles sociosexuales eran expresadas en el ritual, a través de la separación espacial de los hombres y las mujeres, y su conducta ritualizada. En la vida cotidiana esta separación también se producía, pero en el ritual se intensificaba[125], se condensaba ritualmente (Mulcahy, 1980:318)[126].

Uno de los papeles rituales que destacaba por encima de otros era el de la

[125] Para mí resultaba prácticamente imposible, en un ritual de boda, acercarme a hablar con una *fadrina* como lo hacía en la vida cotidiana. En cambio, me relacionaba más fácilmente con los varones. Observé cómo en la boda, se enfatizaba la división de roles sexuales, pero, simultáneamente, se expresaba la complementariedad de los mismos a través del baile.

[126] Lo que resulta más dudoso es la aplicabilidad, a los *calós*, de la extrapolación que hace Mulcahy (1980:319) de los roles sexuales de los gitanos que se muestran intensificados en el ritual como adaptados a las condiciones ecológicas y económicas. Esto le lleva a afirmar que a causa de que los hombres deben emplearse como mano de obra individual, bajo la jerarquía de los payos, su comportamiento ritual seria un mecanismo psicosociológico de compensación frente a la ansiedad de tener que compartir unas condiciones de inferioridad respecto a los payos. Entre los *calós*, ellos no vivían su rol como subordinados de los payos. Gozaban de una buena posición social, eran autónomos e independientes en su trabajo de vendedores ambulantes, y, además, las mujeres participaban activamente en la economía del mercado y la venta ambulante. Los hombres no se sentían inferiores a los payos, ni las mujeres tampoco. Entonces, ¿cómo sostener la hipótesis de la compensación psicosociológica?

padrina de boda. Ella era la asistente de la novia, se cuidaba de ajustar los vestidos, la peinaba, la maquillaba, mucho más que su propia madre o su suegra. La *padrina* era una de las encargadas principales de sacar a los *fadrins* a bailar, especialmente los esposables: ella organizaba los bailes, apartaba a los espectadores para hacer el corro más amplio, señalaba qué *fadrina* podía entrar, conducía a la novia a la habitación de desfloración, le cogía los brazos cuando le introducían el pañuelo, era la que presentaba el pañuelo en el escenario y se lo entregaba a los *onclos*. Su rol era el de mensajera y mediadora: ella traspasaba los umbrales de ambos mundos, el masculino y el femenino, y los ponía en contacto con sus acciones.

El papel del padrino, en cambio, era mucho más secundario. Era el que recibía el pañuelo de manos de la *padrina* e inauguraba el discurso ritual.

En el espacio central, era habitual que las *fadrines* bailaran con *fadrins* que estaban cotizados. La *tia* Rafaela decía:

> *L'Emilio té mal caràcter. Posava la mà davant dient que no volia ballar, però el vam treure a ballar, les nenes el van torejar*[127].

Las madres ejercían así su control sobre los *fadrins*. Para los *fadrins* salir a bailar es casi vergonzoso. Los *fadrins* deben aceptar ser dependientes de sus madres. Estas los sacan a bailar para exhibirlos. Bailan con su hermana, con su prima, y así son observados por las madres. Este sometimiento y dependencia ritual de los *fadrins* hace que ellos, al entrar en el círculo central femenino, queden marcados, contaminados simbólicamente. Cuando salgan del anillo central ya no serán los mismos.

Las *fadrines* parecen expresarse mucho más con la danza, con el baile, que los hombres. Los hombres se expresaban mucho más con el cante. Aunque en las bodas

[127] *El Emilio tiene mal carácter. Ponía la mano delante diciendo que no quería bailar, pero lo sacamos a bailar, las niñas lo torearon.*

el cante lo ponía la orquesta, compuesta por hombres, en otras bodas observé cómo la *tia* Juana, que tenía fama de buena cantadora, interpretaba algún tema de flamenco. En el cante, los hombres eran dominantes, pero no en la danza. Cuando los *fadrins* y casados organizaban juergas en la despedida de soltero del novio, el cante era el componente fundamental de la fiesta. Para las *fadrines* y casadas, que también organizaban una despedida de soltera, bajo la vigilancia de los hombres, el baile era más importante.

En una ocasión que se celebraba una boda en el mismo local del café, a mitad de la fiesta, se estropeó el equipo de música que habían alquilado las familias como música de ambiente. Como no había música debían improvisarla y un grupo de jóvenes *fadrins* cogieron las guitarras y empezaron a cantar rumbas, mientras los demás *fadrins* y *fadrines*, junto con los casados y casadas hacían un coro alrededor. Pero una *fadrina* cantó una canción como solista, tras la invitación de uno de los guitarristas. Sugiero que la identificación del cante con el hombre[128] y el baile con la mujer es relativa. Las mujeres podían expresar con el baile mucha más sensualidad[129] que con el canto, el cual era menos sugerente. Para las *fadrines* la danza[130] es una exhibición para un futuro *demanament* y, a riesgo de caer en un cierto estructuralismo, también les permite "liberar"[131] su sensualidad constreñida. Si la sensualidad de las *fadrines* y las mujeres adultas era disciplinada en la vida

[128] En la interpretación simbólica de Pasqualino (1996:61-62) el canto posee un poder fecundante (por eso son hombres los que cantan) mientras las mujeres, con sus movimientos pélvicos y sensuales no hacen sino hacer de reclamo al sonido-semen. Pitt-Rivers (1993:295) señala la "gracia" como de lado del honor femenino. La "gracia" estética, por ejemplo, los movimientos y los gestos en una danza, es monopolio femenino. Por eso, los hombres bailarines se piensan como afeminados.

[129] Pasqualino (1996:61) señala cómo el erotismo puesto en escena durante las fiestas flamencas por parte de las mujeres no refleja sino que invierte la vida cotidiana y las costumbres de la comunidad, donde se muestra reservada. La bailarina realiza una provocación erótica para seducir, en el caso de las jóvenes, o para liberar su sensualidad, para las casadas.

[130] Santino Spinelli, músico *Rom*, señala cómo "el ritmo es seguramente el elemento más sensual de la música con una influencia física. La riqueza rítmica favorece el libre fluir del movimiento, de la expresividad de los deseos escondidos. La melodía tiene una eficacia psíquica, así como afectiva, sentimental, emotiva. La música sí actúa sobre el alma, sobre la voluntad, sobre los impulsos más recónditos." (Spinelli,1996:66)

[131] Podemos explicar así el rol de las mujeres desde este punto de vista, pero teniendo en cuenta que el baile es una mímesis, una repetición de los sentimientos correctos.

cotidiana, el ritual de boda suponía una inversión: era como si su "liberación" sólo pudiera producirse en el espacio-tiempo sagrado. Los hombres *calós* siempre me decían que era en las fiestas de boda y *demanaments* cuando las mujeres se podían divertir. Para ellas era un momento de gran excitación, especialmente para las *fadrines*. No encontré el mismo entusiasmo, a nivel general, entre los hombres por acudir a una boda.

El papel activo que toma la mujer en los rituales de boda y *demanament*, precisamente en aquellos donde se idealizan y se comunican los valores de reproducción simbólica de la sociedad, a diferencia de otras fiestas como las de calendario (San Juan, Navidad, etc.), es el reflejo de su poder ritual. Las bodas y los *demanaments* son los lugares donde las mujeres pueden "liberarse", dentro del espacio sagrado de la comunidad, mientras los hombres se "liberan" hacia fuera, yendo de juergas, a las discotecas, bares de alterne, etc. Son el espacio privilegiado donde las mujeres realizan sus propios ritos, de domesticación de los hombres, atrayéndolos al centro del espacio ceremonial, exhibiéndose, etc. Su papel dista de ser un rol meramente pasivo e instrumental, ellas toman parte activa en el rito y desarrollan sus propias estrategias de seducción y control del mercado matrimonial. Es sabido que las *fadrines* bailan para las madres, aunque pueda parecer que bailan para los *fadrins*, de forma que la alianza matrimonial está en manos de las mujeres. El poder de las mujeres es así observable en este tipo de actividades rituales, un poder mucho más implícito y oculto.

2.6 LA PRUEBA

Hemos señalado cómo los novios han entrado en la sala de fiestas y son recibidos por un círculo de mujeres. En esta fase, bailan primero con sus familiares

cercanos y después con todos aquellos que desean honrarles. La orquesta, en solitario o alternándose con la música pregrabada, interpreta canciones de salsa, rumba, o éxitos comerciales[132].

A una hora determinada, que suele ser alrededor de las diez de la noche, los novios se retiran de la pista para dar paso a la prueba de la virginidad. En este momento, hará su aparición la oficiante del rito, la que, comúnmente, los *calós* designan como *la dona del mocador*[133], o en otras como la *lacronera*[134], y el término castellano *ajuntaora*. El *onclo* Manel señala:

> *La dona del mocador és una dona sàvia, una doctora, nosaltres li diem la lacronera, que està amb altres dones, adultes i casades, que ho veuen. Això de ser lacronera es passa de mares a filles*[135].

En la cámara donde realiza la prueba están presentes mujeres adultas casadas, todas *calís*, como testimonios de lo que allí se realiza es verdadero. Explica:

> *La dona del mocador, que és una dona que ve de fora, i les dones, totes casades i esposes rectes, estan allà. No estan només les sogres sinó també altres dones, per certificar que la núvia és verge. Són com els testimonis de la comunitat. No hi ha cap home gitano que sàpigui el que passa allà dintre*[136].

Según me decía el *onclo* Jaumet, la *dona del mocador és jerarquía*. Cuando entra en el espacio ritual *tot es para, l'ambient és un murmuri, 'mira, ja està aquí*

---

[132] Por ejemplo, por aquel tiempo la canción de moda era *Corazón partío* de Alejandro Sanz, auténtico hit para las adolescentes payas. Es un signo más de su modernidad.
[133] *la mujer del pañuelo.*
[134] *Lacronera* proviene de *lacró*. La palabra romaní *lacró* significa payo. Mayo (1979:42) y Tineo Rebolledo (1988:60) traducen *lacró* como 'criado' y 'siervo'. Es un término que en origen poseía una carga peyorativa. El hecho que también se designe a la 'ajuntaora' como *lacronera* indicaría su origen externo al grupo, y por tanto, su estatus inferior. Eso explica por qué habitualmente la *lacronera* es una gitana castellana. También es corriente designar a los no-gitanos como *lacorrós.*
[135] *La mujer del pañuelo es una mujer sabia, una doctora, nosotros la llamamos la lacronera, que está con otras mujeres, adultas y casadas, que lo ven. Esto de ser lacronera se pasa de madres a hijas.*
[136] *La mujer del pañuelo, que es una mujer que viene de fuera, y las mujeres, todas casadas y esposas rectas están allí. No están solamente las suegras sino también otras mujeres, para certificar que la novia es virgen. Son como los testigos de la comunidad. No hay ningún hombre gitano que sepa lo que pasa ahí dentro.*

aquesta dona!', diuen tots[137]. Como es una mujer anciana, y las ancianas suelen ser viudas y por tanto vestir de negro, su presencia obliga a parar la música[138]. En ocasiones, lleva puesto un pañuelo en la cabeza en señal de luto. Suele ser, además, una gitana externa[139] al grupo la que certifique la virginidad. Sobre este aspecto me ocurrió un hecho muy significativo: un joven *fadrí*, el Rafel, que había ido a la escuela hasta los dieciséis años, estaba siempre muy interesado en lo que yo hacía. Siempre me preguntaba cómo iba mi libro, cuándo iba a acabarlo, y se interesaba mucho por la interpretación que daba a los hechos de su cultura. Durante un tiempo, le iba pasando parte de mi tesis para que diera su opinión. De él podía esperar que hiciera su propia lectura del texto cultural. Yo, a su vez, podía hacer la lectura de su lectura. En una ocasión que le pasé un fragmento de mi interpretación sobre la prueba del pañuelo, me vino muy enfadado y me dijo: *dius que no hi ha dones del mocador catalanes, que són castellanes... hauries de dir que les catalanes 'no ho saben fer'*[140]. Estaba indignado porque en mis palabras veía un cierto despecho a las gitanas catalanas y, por extensión, a su cultura. No debía decir a los payos que leyesen mi tesis que 'no existían' las *dones del mocador* catalanes sino que no lo sabían hacer, aquel 'no existir' le había parecido ofensivo, como si el mismo hecho de negarles una cualidad fuera una falta de respeto hacia su cultura, independientemente de que fuera cierto o no.

---

[137] *todo se para, el ambiente es un murmullo, '¡mira, ya esta aquí esta mujer¡', dicen todos*.

[138] En una ocasión en que estaba visionando el vídeo de una boda con algunas casadas y *ties*, una de ellas, en el momento que se paraba la música para que entrara la *dona del mocador*, exclamó: *¡qué fastidio!, ¿ves?, la música apagada, todo el mundo aburrido, y se tiraron una hora hasta que salieron con el pañuelo*. Otra apostillaba: *els homes són molt burros, confonen les paraules, deia quatre roses on havia de dir tres* (*los hombres son muy burros, confunden las palabras, decía cuatro rosas donde tenía que decir tres*). Esa acción que podría parecer para todos un acto reverenciado y saludado, concentraba gran parte de las burlas de las mujeres hacia ese papel dominante, público, de los hombres. Creo que es significativo que ese momento, que un observador ingenuo interpretaría como momento liminal de ambigüedad y de tensión, sea desdramatizado y liberado de la tensión y devoción que podría intuirse como definitoria. Parecía que lo verdaderamente importante para las mujeres era la fiesta, el pasarlo bien.

[139] El contacto con los fluidos de la desfloración, elementos impuros, es competencia de una gitana castellana, de más bajo estatus. Así, el descenso en las funciones corporales, contaminantes, corre paralelo al descenso en la estructura social. Sobre este aspecto ver Douglas (1991:144).

[140] *dices que 'no hay' mujeres del pañuelo catalanas, que son castellanas... tendrías que decir que las catalanas 'no lo saben hacer'*.

Si seguimos la idea clásica de Van Gennep, la desfloración sería el segundo paso del proceso ritual. La *fadrina* es conducida a una habitación del local, la entrada de la cual está prohibida para los hombres. Según las *calís,* sólo pueden entrar mujeres gitanas *casadas y honradas*. Pero la realidad es otra: quien manda es la madre de la novia y si ella quiere pueden entrar tanto payas, casadas o no, como mujeres gitanas separadas o vueltas a casar. De hecho, así se hace. Los vínculos de amistad son tan importantes como para flexibilizar las normas.

La prueba del pañuelo exige secreto. La novia ha de demostrar su *honra*. La *honra* es el elemento físico que los gitanos aseguran que se encuentra en el interior de la vagina[141]. Los *calós* no tenían unas concepciones muy estructuradas sobre lo que era la *honra*, pero solían identificarla con el himen. Aquello que la virgen expulsaba era *com una rosada, de color de rosa, com un tel*[142],

La sustancia derramada por la *fadrina* implica el aislamiento, ya que los fluidos vaginales son una sustancia contaminante pero, simultáneamente, es purificante porque convierte a la *fadrina* en una virgen a los ojos de todos. El hecho que el espacio donde se realiza la prueba esté siempre marcado, ya sea en un cuarto, en un reservado, separado por mamparas o por cualquier otro marcador físico, indica la privacidad a la que se somete la prueba y su misma transcendencia.

Una de las *fadrines* con las que dialogó mi compañera explicaba, en privado, su experiencia con el pañuelo el día de su boda:

[141] Los gitanos de Jarana creen que la honra es como un racimo de uva, los granos del cual, la *ajuntadora* revienta y atrapa con el pañuelo (Gay,1997:526-527). El concepto se sitúa a igual distancia de la cultura -la construcción-, y la naturaleza -la esencia- (Gay,1997:529). Para Gay (1997:531) es una *construcción constitutiva* y no tiene paralelo en las construcciones populares y antropológicas occidentales.

[142] *Como una rosada, de color de rosa, como una membrana*. Nótese el paralelismo con la *rosada*, la humedad que se genera en el suelo o la tierra por condensación de gotas de agua, especialmente en la noche. La *rosada* es, además, un elemento *frío*.

El mocador fa mal. Te'l fiquen i donen voltes per treure't l'himen. Però no em preocupa això. Es més la tensió que t'agafa per comprovar que ets verge[143].

Las madres me decían que no es un momento de tensión ni de miedo para la *fadrina*. Para ellas, lo único que puede experimentar la *fadrina* en ese momento es vergüenza por enseñar su sexo a todas las presentes, *si fós només davant de la mare i la sogra*[144]... La *tia* Mari añade:

Les núvies davant de la prova del mocador no les hi dóna por perquè ja estan mentalitzades, més que res és vergonya. Es més vergonya per la núvia per ensenyar el mocador davant de tots[145].

Así es como sobre la *fadrina* se ha realizado un proceso de inculcación desde la infancia, para ver en la prueba de la virginidad algo natural y deseable que compromete el respeto de toda su familia, a pesar de ser un ritual iniciático aparentemente doloroso[146]. El dolor de la iniciación femenina puede entenderse tanto como disciplina (en la fase liminal) y como el marcaje de que pronto será una persona adulta (en la fase de agregación). A esa *fadrina* se la transforma y transfigura a través de un episodio en el que el dolor está presente como significado.

Yo, como hombre, no podía estar en la cámara de desfloración, ese espacio de reclusión iniciática secreto para los hombres. En una ocasión, Marta, mi compañera antropóloga, decidió preguntarle a la madre de la novia, con la que nos unía una buena relación personal, si ella podía entrar en la habitación. La madre le dijo automáticamente que sí, pero le preguntó: *¿con la cámara de fotos?*, y Marta le

[143] *El pañuelo duele. Te lo meten y dan vueltas para sacarte el himen. Pero no me preocupa eso. Es más la tensión que te coge para comprobar que eres virgen.*
[144] *si fuera sólo delante de la madre y la suegra...*
[145] *Las novias delante de la prueba del pañuelo no les da miedo porque ya están mentalizadas, más que nada es vergüenza. Es más vergüenza para la novia por enseñar el pañuelo delante de todos.*
[146] A nivel psicológico, 'la gente se adhiere con más fuerza a una institución cuanto más severos y más dolorosos han sido los ritos de iniciación que ésta les ha impuesto', señala Bourdieu (1993:120).

contestó que por supuesto que no. A continuación transcribo la descripción de sus impresiones en ese acto:

> Cuando subí a los camerinos de la discoteca estaba ya la Mari, sentada junto a una mujer que resultó ser la modista y que había venido de Lérida. Después supe que la había traído la Fali, que estaba muy orgullosa. También estaba una mujer que había visto otras veces pero no sé quien es y la Juani [su cuñada]. La tia Sole me miró y no pareció sorprenderse de que estuviera allí. En cambio, otras tias que yo no conocía me miraron con extrañeza. La *tia* Sole me miró de cerca y apretando los labios y moviendo la cabeza de arriba abajo me dijo: 'ahora sabrás lo que es ser gitano'.
> La Mari estaba muy cansada. Sólo se miraba en el espejo. Estaba sentada y no decía ni hacía nada. La Pepi [su madre] había estado preparando la "cama", junto a la Marieta, que era la padrina de boda. Habían puesto en un lado del camerino unas mantas en el suelo, unas sábanas y dos almohadas, una, la más larga, doblada para la cabeza y la otra puesta a la altura de los riñones. La habían preparado al lado de unas cajas de cerveza por lo que resultaba un poco grotesco.
> La mayor parte del tiempo no se hizo nada. Las mujeres se retocaban los labios, se peinaban, se quitaban los zapatos y dejaban descansar los pies. Se hablaba de todo. La Pepi estuvo buscando un cepillo. No lo encontraban. No había. La Marieta y la Juani empezaron a deshacerle el moño. Llevaba dentro un postizo por lo que las horquillas no salían y le dejaron el pelo enredado, con toda la laca que llevaba. Encontraron un peine pero no servia de nada. En esto que una chica embarazada dijo que ella llevaba en su bolso un cepillo. La Pepi fue a buscarlo. La Mari se estaba cabreando, pero tal y como es ella de sufrida sólo le decía a su madre que lo tenia que tener todo preparado y ahora no estarían así, buscando las cosas. También fueron a buscar pinturas para retocarla. La Marieta seguía estirándole el pelo. La Fali, cuando se quedó a solas conmigo y con la modista nos dijo que *quan es casi la meva filla, que està ja molt maca...*[147] *sí es cierto Trini*, le dije, *s'està posant guapísima, només té tretze anys, però quan es casi jo ho organizarè d'altra manera. El dia abans, la boda civil, i al dia següent, la boda gitana, amb tot, no faltarà ni desodorant, ni colònia, ni raspall...*[148]La Mari no paraba de repetir *vull desodorant! quan balli aixecaré els braços i mataré algú!*[149].
> Por fin subieron el cepillo, y comenzaron a arrancarle los pelos y se lo dejaron suelto. Se desabrochó las mangas del vestido y se metió en un lavabo donde se cambió y se puso un camisón de color crema que le venia grande y que se le pisaba. Cada vez estaba más desesperada. Las abuelas empezaron a subir y me miraban. Alguna no me conocía y preguntaban quién era yo. Una de las abuelas que me conocía me miró a los ojos y me hizo un gesto con la cabeza, asintiendo diciéndome: *ahora*

[147] *cuando se case mi hija, que esta ya muy maja...*
[148] *se está poniendo guapísima, sólo tiene trece años, pero cuando se case yo lo organizaré de otra manera. El día antes, la boda civil, y al día siguiente, la boda gitana, con todo, no va a faltar ni desodorante, ni colonia, ni cepillo...*
[149] *¡quiero desodorante! ¡cuando baile levantaré los brazos y mataré a alguien.*

sabrás lo que es ser una gitana, aquí sólo entran las mujeres que saben lo que es la vergüenza.
La Mari gritaba *ahhhh!, per què no puja l'ajuntaora?... si ja està tot preparat!*[150]. Al final cayeron en la cuenta que la *ajuntaora* no subía porque sonaba la música. Por eso mandaron pararla. Pasados unos minutos entra la *ajuntaora*, a quien todas saludan efusivamente, con mucho respeto, con una sonrisa en los labios. Ella sonríe a todos y ve cómo está dispuesta la cama. Da el consentimiento. La suegra de la Juani le enseña una caja. Dentro está el pañuelo. La *ajuntaora* lo mira y la mujer pregunta *¿está bien?,* y la ajuntaora responde *sí, muy bien, muy bonito, una tela muy fina*. Por fin todas se juntan en corro porque la ajuntaora se prepara, hay un silencio, la Mari se estira en la cama y la Marieta por detrás de su cabeza le coge las manos. La *ajuntaora* se arrodilla delante y le dice que no se preocupe, que nadie la verá, que ella la tapa y no va a levantarle el camisón. La Mari no dice nada, está muy cansada. La Marieta cae en trance. Cuando la *ajuntaora* le mete el pañuelo la Marieta sufre más que la propia Mari. Esta pone cara de sufrimiento pero la Marieta se pone a llorar. Alguien le dice a la Mari que cierre los ojos. Ella los abre. La *ajuntaora* dice *mira, aquí está la rosa.* La *tia* Julia va atando un cordel haciendo un nudo mientras la ajuntaora le pasa el pañuelo con el dedo por debajo. Las demás aplauden. La *ajuntaora* vuelve a introducir el dedo *¡oh, ésto es un clavel!, se ve perfectamente*. Otro nudo y aplausos. A la tercera las mujeres aplauden más fuerte, y la Marieta grita *¡Viva el coño!* y empiezan a cantar *en un prado verde, tendió su pañuelo, tendió su pañuelo... salieron tres rosas, como tres luceros, como tres luceros*. La ajuntaora va enseñando el pañuelo a todo el mundo. Lo meten en la caja, con las rosas cosidas visibles. La Mari se ha metido en el lavabo después de ser besuqueada por todas. Mientras, las mujeres entran y salen.
Cuando sale la Mari le cambian el traje. No quiere salir con el camisón y tiene un vestido para ello. La peinan con una cola alta para encastrarle un caperuzón de piedras de bisutería. Le ponen unas pulseras a juego y un collar alto, el sujetador y la falda. La Sarai se encarga de pintarla. La Mari no quiere perder más tiempo, tiene ganas de acabar. Está harta de que todo el mundo la toque. El Pepe quiere entrar y silba en la puerta diciendo: *eh, que vaig a entrar!... falta molt?*[151] La Mari está muy agobiada. Le han dejado un nudo en el pelo, pero ella se niega a que lo arreglen. Quiere bajar ya. Le pone –la modista- un velo para que no salga casi desnuda, pero se lo coloca mal y acaba cayéndose, y la Mari se cabrea aún más, dice *yo bajo ya y que os den morcilla a todas*. Mientras, la Marieta va enseñando el anillo que le han regalado y que vale medio millón. La cuñada se ha mareado y se ha puesto a llorar. He tenido que ir a buscar una botella de agua.

El acto material transcendental para "crear" la virginidad de la novia, transcendente para la comunidad, duraba aproximadamente un minuto. El resto del

[150] *¿por qué no sube la ajuntaora?...¡si ya está todo preparado!*
[151] *¡eh, que voy a entrar!...¿falta mucho?*

tiempo el ambiente estaba cargado de bullicio y de nervios. Al final, la introducción del dedo con el pañuelo en la vagina era un acto breve y liberado de toda connotación dolorosa. Toda la escena completa parecía un teatrillo. En un principio, me sorprendió que el acto fuera así de intrascendente y rutinario, desprovisto de la sacralidad y devoción que yo me imaginaba. Los *calós* hacían que ese acto fuera algo muy familiar. Lo importante es que se había hecho, sin excesivo ritualismo, ¿cómo se hacía?, eso no era lo importante. La eficacia performativa residía en ese punto: eran las mujeres las que estaban allí, en aquella habitación, para hacer eso, y lo hacían. Después de aquello ya nada sería lo mismo.

En una de las bodas que presencié y que se realizó en el mismo café de los *calós*, las *fadrines* se situaron cerca de la habitación que se había improvisado como cámara de desfloración. La cama, donde se estiró la *fadrina*, se hizo juntando dos mesas de jugar a cartas, poniendo encima una manta gruesa y una almohada, todo muy casero. En el momento que salía la primera mancha las ancianas y adultas lo comunicaban y las *fadrines* aplaudían, todavía de manera tímida. Con la segunda mancha fue igual. Y en el intervalo de la segunda a la tercera se percibía una tensión mayor hasta que se comunicaba la tercera, y fue cuando las *fadrines* aplaudieron muy fuerte.

Los hombres interpretan ese proceso como el paso imprescindible para certificar la virginidad de la novia. La virginidad es "creada" con este rito dentro del rito. Para ellos, no se produce una desfloración en el sentido estricto de la palabra sino, simplemente, una comprobación, sin que ello suponga que la novia ha dejado de ser virgen, aunque efectivamente la *dona del mocador* pueda provocar la rotura del himen[152]. La *fadrina* vuelve al escenario, así, como virgen ceremonial.

[152] Según señalan los especialistas médicos, el himen es lo que queda del proceso de formación del aparato genital femenino: cuando el canal vaginal se ha formado, sus paredes, al separarse, dejan como resto lo que conocemos como himen. No es prueba de virginidad ya que existen mujeres que nacen sin ello y otras que pueden conservarlo incluso hasta su primer parto. No necesariamente se derrama sangre en el primer contacto sexual, ya que puede ser que la membrana sea pobre en vasos sanguíneos o su constitución sea elástica. Desde la óptica médica, un himen íntegro no es prueba de virginidad. Por tanto, la virginidad tiene menos de condición natural que de construcción cultural.

La fadrina no deixa de ser verge. Li fican el dit una mica per trencar-li el himen[153].

El pañuelo es una pieza de seda blanca, con bordados de puntilla en los lados. El color blanco del pañuelo simboliza la blancura que representa su estatus elevado de pureza sexual. En la primera fase del ritual, la pureza de la novia no está demostrada. Es en la fase liminal, con la aparición del pañuelo, cuando, de forma mágica, el estatus virginal es transferido de la novia al pañuelo. El blanco del pañuelo que ha de recoger los fluidos corporales de la *fadrina* es blanco porque es el recipiente puro de esos fluidos. En el momento que queda contaminado por los fluidos de la *fadrina*, se convierte en símbolo.

El pañuelo tiene sus contornos bordeados por un encaje de puntilla. Antes que los *onclos* se pasen el pañuelo por encima de su cabeza repiten: *con un palmo de puntilla ha coronao a toda la familia*. ¿Por qué la puntilla del pañuelo es así de importante como para referirse a ella en la coletilla final de los discursos? Según Albert-Llorca (1995) la identidad de las mujeres en las sociedades europeas se construye a partir de la práctica costurera. No es casual que las imágenes de la virgen en la iconografía medieval la hagan aparecer bordando o cosiendo. La costura, por tradición, era el arte que precedía a la adquisición de la femineidad, siendo un elemento básico en la educación de las hijas. Constituía así el opuesto a la coquetería ya que las costureras se veían así mismas como puras y honestas realizando un arte que era el de la Virgen María[154]. Por tanto, el encaje del pañuelo simboliza la disciplina y la regulación a la que ha sido sometida la hija, cuya culminación es la adquisición de su femineidad.

[153] *La fadrina no deja de ser virgen. Le meten el dedo un poquito para romperle el himen*.
[154] Albert-Llorca (1995:112-113).

Del mismo modo que las puntilleras, en Cataluña, ofrecían a la Virgen mantos de encaje ornados con flores y tenían a ésta como fundadora y patrona del arte de la puntilla[155], el pañuelo de la novia gitana, con bordes de puntilla y flores cosidas, se identifica con ese objeto ritual, al que se asocia su pureza y su honestidad, atributos de una virgen. El pañuelo simboliza uno de esos mantos hermosos en el que la *fadrina* inscribe su pureza, y la vincula con las vírgenes. Ello explica porque las mujeres *calís* creen que la Virgen María era gitana, ya que constituye un modelo para las mujeres de honestidad y pureza, y de todas aquellas otras virtudes de las mujeres. Pero, además, el encaje y la puntilla son adornos esenciales de la ropa de las mujeres viudas, especialmente las ancianas. Aparecen más frecuentemente en los visos interiores a las faldas. Así, es esta condición *de la ropa de debajo* hecha de encaje y puntilla la que enlaza con la sexualidad-virginidad pero también con el duelo, la muerte. Es, precisamente, ese tipo de ropa la que la mujer *marca*[156].

El pañuelo, además, sigue la misma dirección que la mujer, como la dote. Simboliza la culminación de los esfuerzos de la familia de la novia por conservarla virgen, de la misma forma que una dote se reúne tras años de intenso trabajo. Si la casada comete alguna falta grave como el adulterio el pañuelo es retornado a su familia, junto con la esposa.

En definitiva, como símbolo dominante articula una polaridad de sentido[157]: el plano normativo, que vehicula normas y valores que guían la vida del grupo, pues representa el ideal de la virginidad, el orden femenino, la unidad de la comunidad, y, el plano sensible[158], que genera deseos y sentimientos, el fluido derramado, la sexualidad limpia de la novia como la flor que se abre.

[155] Amades (1982; III:185; V: 85 y 871).
[156] Albert-Llorca (1995:116).
[157] Turner (1990:31).
[158] En este plano, Turner (1990:31) señala el aspecto doblemente *grosero* de los significados: primero, son toscos, pues apelan a los sentimientos y emociones más comunes, sin matices, (la experiencia universal caló) y segundo, su relación estrecha con lo fisiológico (la vagina, el himen, la sangre derramada).

Una de las mujeres que asisten a la *dona del mocador* realiza tres nudos en el pañuelo con un lazo, uno por cada vez que introduce el pañuelo en la vagina de la *fadrina*. A cada nudo se cose uno o varios claveles que los *calós* llaman *rosas*, y que simbolizan la virginidad y la pureza de la *fadrina*. Los nudos simbolizan la incontestable naturaleza virgen de la *fadrina*, que marcan los fluidos que han sido expulsados de su cuerpo. Es significativo que el término *rosa* posea un valor metafórico por encima de su valor sustantivo: la *rosa* simboliza esas virtudes y se identifica con la propia persona de la *fadrina*, ella misma es una *rosa*. La rosa, es símbolo de belleza, de perfección, de la realización sin falta, así como la *fadrina* ha cultivado su belleza, ha conservado su castidad. Asimismo, la rosa también se identifica con las vírgenes, en concreto con la virgen María, en la iconografía eclesiástica.

La *tia* Rosa señala:

> *Ella és com una flor, no té les fulles obertes, és un regal, te la donen verge*[159].

Es indiferente que lo que se cosa al pañuelo sea, en realidad, un clavel y no una rosa, de igual modo que los claveles se colocan en las bandejas junto con las peladillas y no se dice que son *claveles* sino que se dice que son *rosas*. En el ritual de desfloración rosas y claveles son intercambiables. En el ritual que observó Marta, la *dona del mocador*, cuando se empapaba el pañuelo con la primera mancha del fluido y que puede contener un poco de sangre, decía que era una *rosa*, después un *clavel*[160].

[159] *Ella es como una flor, no tiene las hojas abiertas, es un regalo, te la dan virgen*. Gay (1997:525) señala la oposición entre dos categorías: una moza *abierta* y una moza *entera*. Los *calós* emplean el simbolismo de la flor en este caso.

[160] Pasqualino (1995:142) recoge estas palabras en un ritual de pedimiento en Jerez: *vengo a pedir esta rosa pa este clavel*, donde la identificación rosa/moza:clavel/mozo es más evidente.

La rosa, como representación de la sangre derramada, parece ser un símbolo de renacimiento místico en la tradición occidental. La novia, después de expulsar las sustancias impuras, renace como nuevo ser, ha dejado de ser *fadrina* para ser reina-virgen consagrada. Esta doble condición se refleja en el color amarillento que impregna el pañuelo: la virgen es impura pero también fecunda. Para adquirir su femineidad ha tenido que dejar de ser pura y dar paso a los fluidos corporales, sustancias impuras[161]. Y su fecundidad será propiciada cuando en el acto siguiente le tiren por encima de su cabeza las peladillas (almendras bañadas en dulce).

2.7 EL ALIMENTO

Es durante la prueba de la virginidad cuando las mujeres cercanas a las dos familias reparten comida entre los asistentes. Esta competencia refleja los lazos de parentela cercana entre los familiares y los novios. La comida es un elemento simbólico del ritual que ha de tener, por ello, un tratamiento especial. El *onclo* Joan:

> *Donar menjar, no pot faltar per ningú. Menjar és un acte gitano, si no dones de menjar et diuen que ets un paio*[162].

En este sentido, la comensalidad simboliza un acto de fraternidad y de comunidad entre iguales. El acto de dar comida se simboliza como un acto gitano. El *dar* es así una obligación para con la comunidad que deben cumplir las familias de ambos cónyuges. Y se debe ofrecer comida y bebida de la mejor calidad y en abundancia. No hacerlo así conlleva ser criticado por tacañería o falta de diligencia, y perder respeto. En relación con los no-gitanos en la vida cotidiana, el intercambio de alimento o bebida no existe, ya que está mediado por otras motivaciones. El *onclo*

[161] Como también lo es la sangre asociada a las funciones fisiológicas femeninas, como la menstrual, no así a la sangre asociada a la idea de identidad familiar o como metáfora del coraje y fuerza personal.
[162] *Dar comida, no puede faltar para nadie. Comer es un acto gitano, si no das de comer te dicen que eres un payo.*

Pepe explicaba qué es lo que le había pasado en un restaurante con el camarero payo:

Venia de treballar. Vaig a la fonda i demano la carta[163]:

-a ver, dame un bistec.
-no hay.
-pues lomo.
-no hay.
-¿pues que tiene?

No tenien plats i em vaig haver de menjar un ou fregit amb patates. I em va costar tres mil pessetes. Els paios de la fonda són uns lladres[164].

El *onclo* Félix añade:

Jo no els hi pago. 'Vols fer de gitano?,' pues per gitano jo[165].

Los *calós* siguen empleando en su lenguaje el término *fonda*. Denominar *fonda* a un restaurante recuerda la vida itinerante de antes. La fonda es un tipo de establecimiento que ha ido desapareciendo con el tiempo del sector de la hostelería catalana. Su función original era la de dar alojamiento y comida a los viajeros. La expresión 'parada y fonda' es muy castiza y denota el aspecto viajero del cliente que acudía a las fondas. También eran lugares de reunión para intelectuales o para la gente del pueblo. Los *calós*, en su itinerancia, paraban a comer en las *fondas* que se encontraban por el camino. Es este un rasgo que no ha desaparecido de su memoria.

En la boda, según me apuntaba el *onclo* Joan, también existía una diferenciación en el comer:

[163] *Venía de trabajar. Voy a la fonda y pido la carta.*
[164] *No tenían platos y me tuve que comer un huevo frito con patatas. Y me costó tres mil pesetas. Los payos de la fonda son unos ladrones.*
[165] *Yo no les pago. '¿Quieres hacer de gitano?', pues para gitano yo.*

La dona vella menja, la mare no menja quasi, els nens sí, l'home no menja quasi res[166].

El acto de comer está connotado por su simbolismo maternal y doméstico[167]. Junto con la bebida, poseía un valor ritual fundamental. La situación era que la familia de los novios eran los anfitriones y el resto de la comunidad los huéspedes. Y eran las mujeres las que repartían el alimento porque en la vida secular, los hombres no hacen la comida diaria en casa, la hace la mujer pero algunos de ellos demuestran tener un gran interés. Han de demostrar que saben más de cocina que sus mujeres. Muchos hombres describen con todo lujo de detalles la comida que hicieron un día, una comida especial, extraordinaria. Es esta una manera, asimismo, que ellos tienen de ennoblecer el arte culinario que en manos de una mujer se convierte en una rutina.

Y la cantidad, además de la calidad, es un elemento simbólico ligado a su identidad como gitanos. El *onclo* Josep:

Una vegada vaig fer una amanida amb deu quilos de tomàquets, dos litres d'oli, un litre de vinagre i deu quilos d'enciam, i la vaig fer per tots. A casa, tinc cinc metres de barbacoa i demano deu tonelades de fusta per cremar. A mi m'agrada la cuina[168].

En una ocasión, comiendo en casa de una familia, la abuela Mari me dijo mientras probaba un plato de legumbres: *això és un menjar gitano*[169]; y su yerno, que era el anfitrión contestó muy alterado: *no!, és un menjar català*[170]. La abuela, sin perder la compostura, respondió: *però veus com sempre hi ha molt de tot per*

[166] *La mujer vieja come, la madre no come casi, los niños sí, el hombre no come casi nunca nada.*
[167] La cocina es una tarea reputada como femenina y carente de prestigio. Sólo si los hombres se ponen a cocinar, la cocina se ve ennoblecida.
[168] *Una vez hice una ensalada con diez kilos de tomates, dos litros de aceite, un litro de vinagre, diez kilos de lechuga, y la hice para todos. Tengo cinco metros cuadrados de barbacoa y pido diez toneladas de madera para quemar. A mí me gusta la cocina.*
[169] *esto es una comida gitana.*
[170] *¡no!, es una comida catalana.*

menjar[171]... Por tanto, se establecía una equivalencia entre la abundancia, el derroche, y la identidad como gitanos.

Una de los alimentos emblemáticos que no pueden faltar en una boda es la carne. Para los *calós* comer carne *es* comer[172]. Se presenta en diversas modalidades, especialmente en forma de embutido, como por ejemplo la *botifarra*[173]. Es esta un tipo de carne apreciada en Cataluña, cuyo plato típico es *mongetes amb botifarra*[174]. Es un tipo de carne muy grasa, embutida en tripa, ya sea de cerdo o cordero. También puede presentarse en forma de jamón curado. En otras ocasiones también se ha servido pollo asado, típico plato de fiesta o de domingo en Cataluña. Es significativo que el juego de cartas que practican los *calós* sea la *botifarra*, típico juego en Cataluña, y que una de las expresiones catalanas para mofarse de otro sea *hacer botifarra*[175]. La *botifarra* era así un elemento emblemático catalán.

Es corriente que se escuchen comentarios respecto al lujo de aquella u otra boda *perquè van repartir botifarra per menjar*[176]. La *botifarra* ha de servirse cortada a rodajas gordas. Cortarla a rodajas finas significa para un *caló* que la familia es tacaña. Así se dice que cortar la *botifarra* a rodajas grandes o cualquier otro alimento a tacos es una manera gitana de ofrecer comida, en que lo importante es que se vea ésta abundante, lo cual indica el derroche del anfitrión. Presentar el alimento en porciones grandes, derrochando, es una muestra del *respecte* que los anfitriones esperan que les sea reconocido por la comunidad.

En otra boda, observé y degusté otro plato principal. Consistía en *panxa* de cerdo aliñada de diversas formas (salsa *romesc*, ajo y perejil, etc.). La *panxa* es la parte del estómago del cerdo. Forma parte del aparato digestivo del cerdo, como los

[171] *pero ves como siempre hay mucho de todo para comer...*
[172] Cuando no se come carne se dice *¿pero eso es comer, no tienes hambre?*.
[173] butifarra.
[174] judías con butifarra.
[175] hacer 'un corte de mangas'.
[176] *porque repartieron butifarra para comer*.

intestinos, y entra dentro de la categoría de las *entrañas*. Es un alimento con alto contenido en grasa. El *onclo* Juanitet, que fue a una boda donde sirvieron este plato se quejaba que la *panxa* no llevaba suficiente sal y pimienta, es decir, que no estaba suficientemente condimentado para darle aroma. Pero decía, *aquest plat és molt gitano*[177].

Los *calós* han elevado a la categoría de plato típicamente gitano las *tripes i blanquets de xai*[178]. Consiste en las entrañas del cordero, en concreto, los intestinos. Es una de las partes más sucias del cordero ya que por ellos transitan las sustancias que luego serán defecadas por el animal. Es significativo que la parte menos noble del cordero y del cerdo sean sus platos preferidos. En ambos casos, se tratan de las entrañas del animal.

> *Tripes i blanquets de xai és el menjar gitano. Alguna dona el fa alguna vegada. Es com l'escudella paia però porta, ademés, tripa i blanquets. Es un plat molt delicat. Jo l'he vist fer, la meva dona el sap fer perquè li va ensenyar la meva sogra. Aquest plat només el pot fer una dona que entengui i que sàpigui que ho fa bé. S'ha de netejar tot molt bé. Si a la taula fa olor el plat a xai ja no te'l menjes. Per això, també se li posava fonoll, una herba aromàtica a l'escudella de tripes. Era bo que fes bon candeló. Jo l'he vist fer fa molt de temps, allà en el riu. Paràvem i les dones el netejaven a l'aigüa, que era neta, i el rascaven a una pedra. Allò era menjar de regal, les tripes eren el menjar del pobre, menjàvem molt. Féiem un plat per tot el dia, servia d'esmorçar i sopar*[179].

Este plato era el que antiguamente resultaba barato de adquirir. En los mercados, algunos *calós* iban a pedir los intestinos porque eran una comida de pobre, sin mucho valor económico. Así, es significativo que eleven a la categoría de plato

[177] *este plato es muy gitano.*
[178] tripas e intestinos de cordero.
[179] *Tripas e intestinos de cordero es la comida gitana. Alguna mujer lo hace alguna vez. Es como el cocido payo pero lleva, además, tripa e intestinos. Es un plato muy delicado. Yo lo he visto hacer, mi mujer lo sabe hacer porque se lo enseñó mi suegra. Este plato sólo lo puede hacer una mujer que entienda y que sepas que lo hace bien. Se ha de limpiar todo muy bien. Si en la mesa hace olor el plato a cordero ya no te lo comes. Por eso, también se ponía hinojo, una hierba aromática, en el cocido de tripas. Era bueno que hiciera buen olor. Yo lo he visto hacer hace mucho tiempo, allá en el río. Parábamos y las mujeres lo limpiaban en el agua, que era limpia, y lo rascaban en una piedra. Aquello era comida casi de regalo, las tripas eran la comida del pobre, comíamos mucho. Hacíamos un plato para todo el día, servia de almuerzo y cena.*

de un grupo cultural un plato que ya no se cocina y que permanece en el recuerdo, y que además, no es patrimonio de los gitanos. Siendo un plato emblemático para su identidad, los intestinos se cocinan siguiendo unas normas higiénicas muy estrictas.

El *onclo* Josep me explica que es lo que recuerda de este plato:

> *Jo havia fet escudella de tripes i portava els gitanos d'aquí a menjar a casa meva en etapes, de deu en deu, perquè si convidaves a uns quants els altres s'enteraven i els tenies que convidar. Era un plat que feia beure molt: molt vi, molt cafè... per això era un plat de festa*[180].

En el tiempo secular, otro de los alimentos que se consumen con frecuencia son los *llardons*[181], siendo como es el *balichó*, el cerdo, una de los alimentos más apreciados. Los *calós* también han elevado la *escudella*[182], plato típico catalán, casi a un mismo nivel. Una de las marcas que los identifican como catalanes es que comen *escudella*. Por ello, cuando alguien está de luto, se abstiene de comer *escudella*, un plato calórico, de alto contenido en grasa, y asociado al placer y a la fiesta, y consume otros platos más ligeros como la verdura o el arroz.

En este sentido, se refleja el mestizaje del gitano catalán en la complementariedad de dos platos que representan mundos opuestos: por un lado, el *balichó,* alimento emblemático de los gitanos en general, por el otro, la *escudella,* alimento típico catalán. Lógicamente, nos movemos en el terreno de las ideas, ya que la práctica es mucho más fluida, pero los *calós* usaban estas representaciones para pensarse como gitanos y como catalanes.

---

[180] *Yo había hecho cocido de tripas y traía a los gitanos de aquí a comer a mi casa en etapas, de diez en diez, porque si invitabas a unos cuantos los otros se enteraban y los tenias que invitar. Era un plato que hacía beber mucho: mucho vino, mucho café... por esto era un plato de fiesta.*

[181] Grasa seca de cerdo.

[182] Es un plato de arroz y fideos o cualquier otra pasta, con col, patatas y otras verduras, cocido con el caldo de la *carn d'olla*. La *escudella* y la *carn d'olla* era la comida habitual en las casas de Cataluña. Se solía servir por Navidad, los miércoles de carnaval, para el santo del cabeza de familia, y en algunos casos, en las fiestas mayores de los pueblos. Es un plato, así, de fiesta.

El *onclo* Joan recuerda que, hace unos años, los vecinos payos de la calle donde vivía él y otros *calós* querían hacer una fiesta popular y preparar una *escudella*, y uno de ellos le preguntó: 'oiga, ustedes los gitanos, ¿qué comen?' El *onclo* se indignó tanto que le contestó: 'nos comemos a los niños y ahora no voy a ir a esa fiesta'. El payo, me cuenta, se fue tan avergonzado que no se atrevió a dirigirse más al *onclo*. Este hecho muestra cómo los *calós* se sintieron insultados al entender que aquel payo, seguramente, más por ignorancia o desconocimiento que por mala fe, les había negado una parte de su humanidad suponiendo que los *calós* eran radicalmente diferentes a los payos, en un elemento significativo como era el alimento. Tal malentendido era para los *calós* una negación de su modernidad e integración social, y más profundamente, de su catalanidad. Como en esta y en otras ocasiones, ellos hacían bandera de su catalanidad como símbolo de integración y modernidad, a diferencia de otros grupos gitanos en Cataluña.

Si una boda es idealmente una ostentación de estatus, una de las maneras en que se simboliza es a través del alimento, de la cantidad y calidad del mismo. Y en este caso, la carne con alto contenido en grasa es asimilada al alimento de fiesta. Simultáneamente, se reparten dulces y canapés de varios sabores. El dulce parece ser un elemento ligado a las celebraciones rituales, y en concreto, los matrimonios, y aparece entre otros grupos gitanos no catalanes como alimento emblemático.

Recuerdo que la primera vez que entre en una casa gitana a comer yo estaba nerviosísimo. Había pasado un mes o poco más de mi estancia entre ellos. En ese momento frecuentaba con un *caló*, al que todos consideraban medio payo, que estaba casado con una mujer que venia de familia muy gitana. El hombre me invitó a comer a su casa. La primera imagen que se me quedó grabada fue ver como una *fadrina* muy atractiva pasaba por delante de mí para ir a la ducha sin decirme una palabra, tapada con un albornoz. Me sentí un poco intruso. Cuando me senté en la mesa a

comer, la *fadrina*, ya vestida, se fue a la cocina, se puso el delantal, con la madre y entre las dos me hicieron la comida. Me sirvió, me trajo el plato, el agua, las servilletas, y sin decir palabra. Mientras yo comía con el padre, la madre y la *fadrina* estaban en la cocina preparando el resto de los platos. Una vez nos sirvieron el café y nos lo tomamos, nos sentamos en el sofá, y la madre y la hija se sentaron a comer en la mesa.

Le expliqué al *fadrí* Pepe este ejemplo y me dio su opinión respecto a qué se encontraría él si fuera a comer con su prometida o su esposa:

> *Si vam a menjar la parella, les dones estaran a la cuina, a vegades mengen allà i tot, i bueno, quan fem el segon plat ja se senten elles. Si no s'aixeca la meva dona a fregar els plats amb la meva mare serà de mala educació. La meva mare em dirà: 'se l'ha d'ensenyar'*[183].

En otra ocasión me ocurrió otro hecho significativo. Me encontraba en la calle picando a una puerta para hablar con un gitano. Eran casi las dos de la tarde y no encontraba a este gitano. En aquel momento se cruzó conmigo el *onclo* Paló. Este era uno de los *onclos* de prestigio más importantes que ponía paz en los conflictos. Era muy conocido en Mataró y por los gitanos de fuera. Yo había tenido unos fracasos continuos con él porque nunca quería explicarme nada de su vida. Yo le insistía en que era antropólogo y lo que hacía, pero parecía que mi presencia no le producía simpatía, quizás porque, como me enteré por otros medios, tenia algo que ocultar de su pasado. Lo había dejado por imposible, pero pensaba que el problema estaba en no haber dado todavía con la estrategia adecuada. El hombre me vio sólo, y le expliqué que me habían dejado plantado. Enseguida me convidó a comer. Fuimos a su casa a buscar a su mujer y su sobrina y nos fuimos al bar a comer. Allí el *onclo* no

[183] *Si vamos a comer la pareja, las mujeres estarán en la cocina, a veces comen allí y todo, y bueno, cuando hacemos el segundo plato ya se sientan ellas. Si no se levanta mi mujer a fregar los platos con mi madre será de mala educación. Mi madre me dirá: 'se la ha de enseñar'.*

paró de explicarme cosas sobre su vida y su trabajo. Decía al camarero: *ponme un café gitano,* y a continuación me decía: *un café gitano és un café curt de café*[184]. Hacía ostentación de su gitaneidad sin que yo le hubiera incitado a ello. Supongo que estar sentado con él y comiendo en una mesa le había cambiado su actitud hacía mi.

Comer con los gitanos era una de las cosas que más me gustaba. Una vez que fui a comer a casa de un *onclo* recuerdo que hicieron bacalao *en sanfaina*. Nos sentamos a la mesa el *onclo* y yo. Cuando acabamos de comer vinieron el sobrino, el hijo, el cuñado del sobrino y el consuegro a comer, a horas diferentes. Antes de acabar el primer plato ya picaban a la puerta. Era un ir y venir de personas. La televisión estaba encendida. No era una comida tranquila y sosegada. A eso le añadimos que la abuela, como no comía casi nada se sentaba al lado mío y no paraba de preguntarme por mi mujer, si me iba a casar, si la comida estaba buena, que si la comida era gitana, que si dónde vivía... Una vez acabamos los hombres, las mujeres se sentaron y empezaron a comer.

El intercambio de comida en las casas solía ser habitual dentro de la parentela, pero también entre no parientes. Los hombres eran los encargados de convidarse unos a otros, las mujeres no convidaban. No era necesario convidar para que un sobrino, un primo hermano un *onclo* pasaran por casa a comer. Ese trasiego de personas en la mesa no dejaba de suscitar quejas entre algún *caló,* como el *onclo* Joan:

> *Sempre tinc gent a casa a menjar: el Jaumet, la meva filla, la meva sogra, el gendre, el nét... cada dia no pot ser, hi ha molt gasto*[185].

[184] *un café gitano es un café corto de café.*
[185] *Siempre tengo gente en casa a comer: el Jaumet, mi hija, mi suegra, el yerno, el nieto... cada día no puede ser, hay mucho gasto.*

Pero de todo ello, infería que comer y beber era un elemento estructural de su identidad como gitanos. La comensalidad era el símbolo de su unión, y el rechazo a practicarla con los no gitanos, al igual que el rechazo a los matrimonios mixtos o a compartir determinados espacios físicos con el no gitano, simbolizaba la protección de sus fronteras grupales.

2.8 *¿ES BUENO O ES MALO, GITANOS?*

Cuando la *padrina* de boda llega al escenario presentando el pañuelo, allí ya se encuentran el padrino, el padre de la novia y del novio, así como otros *onclos* de edad. La *padrina* suele decir: *se lo doy al padrino porqué él sabe más* o *señores, aquí entrego al marido para ver lo bueno y lo malo, que aquí se ve la honra de la moza*. La *padrina* entrega el pañuelo al padrino que reclama la presencia de todos los ancianos, los *onclos* más mayores. En cada boda, las palabras pronunciadas por los *onclos* suelen ser estereotipadas. Por eso, hago una selección de los discursos que me han parecido más significativos.

Habitualmente, es el padrino o la *padrina* los que introducen los discursos. La *padrina* suele ceder la palabra pero en una ocasión escuché cómo decía:

> *Gitanos, yo soy la padrina. Como joven no puedo hablar pero para eso ya están los gitanos viejos aquí. El que entienda, ahora, que diga algo porque si no se le va a hacer tarde. A la hora del ajuntamiento han estado las mujeres mayores que valen y que pesa, y la virginidad está correcta. La ajuntadora no esta aquí porque lleva luto. Yo le entrego con mucho orgullo la honra de mi prima a mi tío.*

El padrino, en esa misma boda, también era muy joven y dijo estas palabras,

Gitanos y gitanas, soy un padrino un poco joven, pero estoy orgulloso de estar aquí arriba. Han salido tres rosas como tres luceros, pero podían haber salido veintitrés. El gitano que tenga algo que decir que lo diga ahora, porque mañana sus palabras ya no valen. Para mí es bueno. ¿Es bueno o no es bueno, gitanos? Con un palmo de puntilla ha coronao a su familia (Agita el pañuelo y se le da vueltas sobre su cabeza tres veces, cosa que repetirán los demás *onclos*. Gritos de *¡olé!,¡bravo!*, otros aplauden).

Después que haya hablado el padrino otro *onclo* toma la palabra, habitualmente, el padre de la novia, el padre del novio o los abuelos de ambos cónyuges. Y a continuación, todos aquellos parientes y no parientes que lo desean.

Cada *onclo* coge el pañuelo por sus dos extremos superiores y lo enseña a los espectadores:

Señores, el padrino es mi hijo y yo voy a hablar en su sitio con más experiencia. Estamos hablando de una cosa que la llevamos de tradición de nuestros abuelos y de nuestros padres.(Gritos de *¡olé!*). *Cuando se pierda esto, ya se ha perdido el gitano* (casi sollozando). *Creo que ninguno queremos perder esta cosa tan buena. ¡Señores!. Aquí veo tres manchas como tres rosales. Si hay alguna cosa, que haya algún hombre que no lo vea claro ¡qué lo diga ahora!. Que se puede hacer éste y cuatro más* (gritos de olé). *Porque si entonces, algún hombre sintiera duda se las tendría que ver conmigo, y si fuera una mujer, se las entendería con mi mujer. ¿Es bueno o es malo señores?* (gritos de *¡bueno!*). *Pues señores, sólo tengo que deciros una cosa, con tres palmos de puntilla, mi sobrina ha coronao a toda la familia.*

Otro *onclo* toma la palabra:

Gitanos, gitanas... La primera vez que hablo por una cosa así. Perdonarme si no lo digo bien... Pero esto hay que respetarlo mucho porque es lo único que tenemos los gitanos. Y con un palmo de puntilla ha coronao a toda la familia (*¡bravo!*).

Y otro:

> *Gitanos, gitanas, este es uno de los momentos más importantes de nuestro pueblo y de nuestra cultura. El chico vive en Blanes, la chica vivirá en Blanes, por tanto, son como hijos míos*[186]*, y nada más puedo decir una cosa: ¡María, reina mía, corazón mío, hoy coronas de honra!. Con un trocito de ropa y tres palmitos de puntilla has coronao de honra a tú y a toda tu familia!.*

Los otros *onclos* que toman el pañuelo no varían en sus discursos que son breves, repitiendo siempre la frase final. En otra ocasión recogí estas palabras de un *onclo* en el escenario que no hacían sino confirmar la vehemencia con que los *onclos* mostraban el pañuelo:

> *Aquí está lo bueno* (mostrando el pañuelo). *Si hay algún hombre o mujer que tenga que decir algo... ¡me cago en todos sus muertos!... que lo diga ahora y si no que calle para los restos porque si no se las tendrá que ver conmigo.*

Aunque en este último ejemplo se explicita un juramento por los sagrados, por los muertos, en los ejemplos anteriores se *jura*[187] implícitamente, porque está insultando aquello más sagrado para un *caló*: sus muertos[188]. Uno de mis informantes de confianza me decía que *jura l'onclo. Els catalans no jurem pels morts –'me cago en tus muertos'-. Els catalans no es caguen en els morts, no jurem als sagrats mentre que els castellans sí ho fan*[189], lo cual interpreta como prueba de su "salvajía".

Los hombres de mayor edad, al igual que las mujeres con *vergonya*, son los encargados de dirigir esta fase de tránsito. En este sentido, la ancianidad es una categoría que se encuentra vinculada muy estrechamente con las ocasiones rituales, y específicamente, con los momentos liminales. Por otro lado, este es el momento en

[186] El lugar de residencia *hace* familia.
[187] Si seguimos a Austin (*cit.*Tambiah,1995:112) las palabras de los *onclos* en el escenario no sólo dan fe de una cosa, la virginidad, sino que al jurar están realizando un acto *ilocutorio* o *performativo*: su pronunciamiento tiene una cierta fuerza convencional, es un acto que hace alguna cosa.
[188] Jurar por los muertos es lo más sagrado para los *calós* y lo que produce mayor deshonra si no se cumple lo juramentado. En las bodas, se produce un juramento de tipo *negativo*, a fin de presionar al grupo aludido a que diga lo que piensa en ese momento, para evitar murmuraciones posteriores, tal como sugiere Giménez (1994:303).
[189] *jura el tío. Los catalanes no juramos por los muertos -'me cago en tus muertos'-. Los catalanes no se cagan en los muertos, no juramos a los sagrados mientras que los castellanos sí lo hacen*

que más evidente se presenta la fiesta como un modelo de realidad[190], lo que la sociedad debería ser. Se recuerda a los participantes que la sociedad debe seguir haciendo sus ritos para pervivir. Es el momento en que la ideología latente se explicita, se muestra vehementemente, con violencia verbal. Y los *onclos*, como enunciadores de la palabra, refieren, tácita, la imagen, el reverso[191], la presencia siempre de fondo del payo: *si se pierde esto ya no seremos gitanos*, y de un temor: el peligro de la relación de un payo con una gitana, en una sociedad con fuerte tendencia endogámica. Esta seria, asimismo, una de las etapas en que más claramente se escenificaría el aspecto instrumental de la idea de contaminación[192]: los *onclos* tratarían de influenciar el comportamiento de los demás, haciendo que la creencia en la virginidad, como expresión del orden ideal, refuerce las presiones sociales sobre los transgresores.

El *onclo* Joan señala:

> *El mocador s'ha de fer, encara que la parella fugi, o bé si es desfà un demanament. Es una cosa de 'indios' lo del mocador, però si no ho fem ja no serem gitanos*[193].

Un hecho significativo se ha producido en este momento de los discursos: los *onclos*, así como el padrino y la *padrina*, que en la vida cotidiana se expresan en catalán porque es su idioma de comunicación, cambian de registro y emplean el castellano, precisamente, el idioma de los no catalanes, de aquellos grupos gitanos generalizados con el término *castellans* [castellanos] y de los cuales se distinguen. El uso del castellano, lengua que se esfuerzan en eliminar y evitar en su comunicación

[190] Geertz (1990:91-92).
[191] "[...] La imagen ideal que una cultura construye de sí misma siempre aparece acompañada de otra imagen – menos visible, pero bien presente. Se trata del revés, casi del negativo, en el sentido fotográfico, de la identidad étnica". (Severi,1993:251)
[192] Douglas (1991:XXIX).
[193] *El pañuelo se ha de hacer, a pesar que la pareja se fugue, o bien si se deshace una pedida de mano. Es una cosa de 'indios' lo del pañuelo, pero si no lo hacemos ya no seremos gitanos.*

diaria, sólo puede producirse en un contexto sagrado como es el ritual de boda. El castellano es la lengua de la mayoría de los gitanos de la península, los *calós* de Mataró hablan catalán, y hablar catalán está connotado, para los otros grupos gitanos, como rasgo de *apayamiento*[194]. Empleando el castellano, los *calós* están expresando que se sienten gitanos y que forman parte de una comunidad única, a pesar de las diferencias internas, opuesta a los payos.

Uno de los discursos más interesantes y más largos que registré fue el del siguiente *onclo*:

> *Gitanos... Hacer el favor y pido por favor que todos los hombres mayores hagan el favor de acercarse para alante porque cuando a esto no le demos importancia el gitano se termina, ¿eh? Hagan el favor, no tengan lache* [vergüenza]*, que esto es cosa nuestra. Hagan el favor, que los gitanos de cuarenta años p'acá, ¡hagan el favor de acercarse!, ¡por favor!, porque si no, ¿a dónde vamos a ver lo bueno?, ¿a dónde, señores?... Por favor, hombre* (jaleos y aplausos). *Gitanos, que esto es un honor para nosotros... aquí está la boda y después esto es alegría para todos ¡hombre!* (gritos de olé). *Los gitanos de cuarenta años ya tienen una responsabilidad... ¿Qué queréis, lo mejor para vuestras hijas, verdad? Que lo vea todo el mundo, ¡por favor!, los gitanos p'aquí que estos son dos minutos que se recuerdan toda la vida... Bueno señores, yo na más tengo que deciros una cosa porque hay hombres aquí abajo que son de mi edad y muchos mayores que yo y no toman ningún interés en estas cosas, por favor, yo de joven tenia interés para saberlo porque si no va a llegar un momento que no habrá nadie, ¿y qué hablaremos?, ¿qué podremos decir? Cuándo una cosa no se sabe si es bueno o es malo no se puede hablar señores, hay que aprenderlo para verlo porque aquí uno se juega su responsabilidad... señores... aquí veo que hay cuatro rosas... para mí preciosas... para mí no le pongo ninguna duda... Si hay algún hombre o alguna mujer entendido que haga el favor de decirlo si es bueno o es malo... si no está bien haremos los que sean necesarios...* (sí, sí, olé) *¿Está buena o está mala, señores?...*(aplausos) *Como ha dicho el padrino, con un palmo y medio de puntilla ha coronado a toda la familia.*

Es significativo la crítica que el orador lanza a los *onclos* que no toman interés por esta fase ritual. Lo que se muestra es un ejemplo del control sobre el desarrollo correcto del ritual, que no se caracteriza, precisamente, por una secuencia armónica

[194] Los *calós* dicen que los otros grupos gitanos les ven como *apayados* porque, entre otras cosas, hablan catalán.

de eventos[195]. Por otro lado, se asimila el pañuelo a un concepto moral, lo *bueno*, en oposición a lo *malo*. La realidad es así gobernada por un principio inteligible: la idea de lo bueno que es, en última instancia, la idea del *Bien*. En este sentido, la lógica de los *calós* funcionaba de una forma sencilla[196]: oponiendo categorías que expresaban un sentido moral.

Por otro lado, el *respecte* conferido a la novia y a su familia se escenificaba con un gesto final muy significativo con relación a la cabeza[197] : una vez los *onclos* concluían sus discursos se pasaban el pañuelo por encima de sus cabezas, de una a tres veces. El *onclo* Joan:

Es pasen el mocador els onclos pel cap perquè ella és verge[198].

El pañuelo que se pasa por la cabeza simboliza la corona de la virgen, que corona a toda su familia. La *corona* simbólica, que la virgen gitana recibe, le confiere a ella y a la virginidad una existencia cuasi-mística, sobrenatural, vinculada con el mundo sagrado. El ritual de boda es así una coronación de una virgen que, además, es entronizada simbólicamente cuando es bailada a hombros en los bailes post-desfloración. Las concomitancias entre los ritos eclesiásticos de coronación de vírgenes y el rito de coronación del matrimonio son evidentes. Las vírgenes santas católicas, por ejemplo, manifestación de la presencia de María, suelen llevar coronas de rayos y estrellas.

[195] Como señala Leach (1977:300), el mito y el ritual son un lenguaje de signos en términos de los cuales se manifiestan los alegatos a los derechos y al estatus, pero es un lenguaje de discusión, no de armonía. Es un mecanismo de integración, pero también de desintegración.
[196] Bourdieu (1991:43) explica cómo el pensamiento ordinario, en muchas ocasiones, funciona a partir de un simple 'sentimiento de lo contrario', conformándose por oposiciones. Es así, cómo los propios *calós* hablaban de su *ley*, del conjunto de las prácticas identificadas con aquello moralmente válido, en oposición a las prácticas payas. Hacer el pañuelo era una de esas prácticas del lado bueno del universo *caló*.
[197] Sobre este tema ver Pitt-Rivers (1968:25).
[198] *Se pasan el pañuelo los tíos por la cabeza porque ella es una virgen.*

La corona que, simbólicamente, se otorga a la *fadrina*, es una representación de la dignidad y el grado de existencia elevado que ha adquirido por ser virgen inmaculada. Su coronación es el reconocimiento a su sacrificio, su heroicidad, su vida moral ejemplar. De aquí que se simbolice el nuevo estatus de la virgen gitana, su dignidad y la de su familia, su poder y su prestigio. Ella, como Dios corona a su pueblo, está coronando a su familia, denotando el honor, la grandeza, el gozo, la victoria[199]. Como santa, su virginidad posee un poder redentor: redime a su familia y su sociedad, purifica y derrota al mal. Es así cómo la idea de coronación evoca el interés general y conlleva, asimismo, una fuerte carga emocional, señalando un sentido de pertenencia que va reproduciéndose.

El estatus virginal e inmaculado de la mujer no puede simbolizarse, eficazmente, con el vestido blanco de la boda (civil o religiosa), que, además, puede, o no, llevar corona. Es un estadio ambiguo, transicional, ya que la confirmación ante toda la comunidad, que es lo que tiene valor realmente, llegará después con el pañuelo. Una vez se le ha practicado la prueba, la novia puede aparecer con una diadema en la cabeza y alguna flor anudada a su pelo. La flor en su pelo es equivalente a las flores anudadas en el pañuelo, y a las flores que se tiran mezcladas con las peladillas en las bandejas que ofrecen los hombres.

El vestido blanco de boda, si es boda religiosa, se corta según un patrón estético propio. Es un vestido de estética reproductora: cintura apretada para marcar las caderas y las nalgas. La pedrería incrustada hace que brille mucho más. Su corte se asemeja en los bajos con las faldas largas hasta los tobillos que llevan las *calís* en la vida cotidiana. A veces pueden llevar adherida alguna flor de pedrería. El pelo recogido muestra que su estatus se presume virginal. En la fase liminal, el pelo puede seguir estando recogido o suelto, pero con cierta mesura, y puede añadirse una flor

[199] Ver Chevalier (1986:347-349).

en el pelo. En la tercera fase, el pelo se suelta definitivamente, expresando su nuevo estatus de mujer adulta.

El simbolismo de la corona, como signo de estatus superior adquirido, puede aparecer en cualquiera de los tres estadios del ritual. Puede aparecer en el vestido de novia, en el intermedio en forma de diadema y en el final con el traje de noche. He observado rituales en que aparece en los tres estadios, que es lo más habitual, pero otros en que aparece exclusivamente en el intermedio. Este hecho denota que la coronación efectiva sólo se produce en la fase intermedia, que es además cuando se cantan las estrofas que hablan de la coronación.

Y en definitiva, el hecho que se elija un pañuelo blanco, bordado a su alrededor con un encaje de puntilla, al que se fijan tres rosas, no es casual. Estos objetos, y los gestos que los acompañan, como el pasárselo por encima de la cabeza de los *onclos*, responden a una lógica que tiene en cuenta todas las características físicas, sensibles y técnicas de esos objetos, puestos a simbolizar y vehiculando nociones abstractas dotadas de un valor metafórico. En términos de Turner (1990:22) constituye un *símbolo dominante*, aquel que no sólo es un medio instrumental para el buen desarrollo del rito sino que se refiere, asimismo, a valores considerados como fines en sí mismos, valores axiomáticos. El pañuelo ocupa en el ritual[200] una posición central. La pureza del pañuelo blanco simboliza la pureza de la sociedad.

[200] Como símbolo dominante no agota su significado en sí mismo y aparece en otros contextos con una dimensión diferenciada. Por ejemplo, el pañuelo negro anudado en el cuello es el elemento básico que identifica a una persona que está de luto. También es un elemento estético y los *calós* lo utilizan como prenda de uso personal.

2.9 CANTOS SAGRADOS

> [La alboreá] *ese era el cante más puro que existe. Ese era el cante de las mocitas gitanas cuando se casaban bien. Y era tan puro porqué no lo hacían más que los gitanos*.
>
> Tía Anica *la Periñaca*

Una vez se ha mostrado el pañuelo, la pareja está realmente casada. Salen por su propio pié o levantados a hombros[201] hacia el centro del espacio de baile. El vestido que lleva en esta fase la ya casada se denomina *camisón*. Es un término castellano que se refiere a una pieza de ropa que las mujeres se colocan para ir a dormir. El camisón es un vestido de transición, liminal, su color suele ser discreto pero elegante. El camisón marca el tránsito hacia otro estatus señalado por el vestido de noche, el vestido de mujer adulta, que simboliza su consagración-sacralización como reina, como mujer del más alto estatus.

Habitualmente, son los parientes próximos a ambos los que los "bailan" pero también pueden bailarlos no parientes, por ejemplo, de su misma comunidad[202]. El suegro, a veces, también la levanta. También de forma significativa, y de forma muy breve, son las madres las que levantan a la novia, no al novio, hecho que se toman a guasa.

El *fadrí* Joan:

> *No la poden ballar homes que no siguin de la seva família, la gent pot parlar, li poden tocar allò, un fadrí o un altre home. Això és la costum, ara, no sé*[203]*...*

[201] En algunas bodas, también he observado como se levantaban y bailaban a los suegros y suegras respectivos.
[202] Lo que refuerza la idea de la importancia de los lazos comunitarios, cuyos miembros se ven, efectivamente, como *familia*.
[203] *No la pueden bailar hombres que no sean de su familia, la gente puede hablar, le pueden tocar eso, un soltero u otro hombre. Esta es la costumbre, ahora, no sé...*

El Joan se refiere a "eso" que son los genitales femeninos, reflejando el tabú que rige sobre cualquier contacto con los mismos, o a ser nominados[204].

El énfasis sobre el baile suele decantarse hacia la novia. Los hombres adultos, especialmente de su familia, pueden tomar la iniciativa de coger a la novia, individualmente, de manera que la agarren a la altura de las rodillas contra la parte inferior de su pecho, uno contra otro, de manera que la novia se aguante poniendo sus manos sobre los hombros del hombre. En una ocasión, fue el propio novio quien la elevó. El la eleva así hacia el cielo, hacia lo alto[205], con movimientos acompasados a la música. Puede conducirla hacia la tarima del escenario para que la vean todos. En alguna ocasión, observé como la novia tocaba con su cabeza casi en el techo y una vez una novia se hizo daño porque en el frenesí se golpeó con el foco de las luces del escenario donde tocaba la orquesta. En esta etapa la novia, especialmente, y el novio, son bailados de forma compulsiva.

Los cantes que acompañan esta fase son las *rondeñas-alboreás*: un cante que se dice *puro* debía acompañar a un tiempo ritual donde se exaltaba la pureza. La *alboreá* es un cante primitivo gitano, emparentado con el corrido o romance gitano[206]. En Andalucía Occidental y zonas rurales es un cante de ronda, pero las *alboreás* no son exclusivos de ninguna región española sino que se conocen en el folklore de todo el mundo[207]. Es significativo que la mayoría de *calós* no sepan definir con precisión a un observador externo como yo qué tipo de canción es la que

[204] De hecho, no existe un término en caló para designar la vagina, a diferencia del pene, que se traduce como la *carí*.
[205] En oposición al suelo que simboliza la tierra. Es significativo que la categoría social más opuesta y distante respecto al *caló* sea, no ya la categoría *payo*, sino el *paisà* (paisano), que designa el campesino, el hombre de la tierra. Por tanto, puede sugerirse que los ya casados son bailados sin que toquen la tierra con sus piés, pues ésta simboliza el elemento opuesto (y contaminante) al cielo, al más elevado estatus adquirido en ese instante.
[206] Leblon (1990:71) señala que la alboreá se interpreta sobre un compás de *soleá* muy vivo, parecido a la *soleá por bulerias* cuando se acompaña con guitarra. Entronca con los romances que, curiosamente, no son de origen gitano sino que provienen de las épicas caballerescas medievales y que los gitanos han conservado celosamente, reinterpretándolos con su impronta en sus fiestas íntimas.
[207] Martin (1985:32) señala que la *alboreá* no es rito gitano en origen sino que era castellano y pervivió en España hasta el fin de la dinastía de los Austrias.

se canta en este momento del ritual. Suelen decir con cierta indefinición que la canción en cuestión es una *rondeña*, pero sólo los mayores tienen cierta idea al respecto. Los jóvenes desconocen la tipología y los significados subyacentes a este estilo flamenco. Su interés se centra en la salsa, es la música que más consumen, y que se encuentra en la raíz de la rumba catalana, el estilo que los *calós* catalanes empezaron a explotar en los años cincuenta, por influencia de las músicas del caribe, especialmente las cubanas. De todas formas, si los *calós* las definen como *rondeñas*, y eso es lo significativo, en realidad son idénticas a las *alboreás*, los cantos que los gitanos andaluces realizan en sus ceremonias de boda.

La *alboreá*, la *rondeña* de los *calós* catalanes, es el cante sagrado de los gitanos. Es considerada por ellos como su patrimonio exclusivo y no se permite su interpretación fuera del contexto ritual de la boda. Entre los *calós*, las cantan las mujeres en el momento en que la *dona del mocador* certifica la virginidad de la novia, y en la posterior presentación de los novios a la comunidad, con acompañamiento de orquesta, lo cual, es una variación sobre el estilo tradicional de cantarlas, *a palo seco*, sin ningún tipo de acompañamiento, a lo sumo una guitarra.

El ritmo del baile se acompasa al ritmo que imprime la canción de la orquesta. La letra dice así:

Donde está la novia,
que la quiero ver,
que la quiero ver.

Con su pañuelito,
blanco y al revés,
blanco y al revés.

La levanta el padrino honrao,
la levanta el padrino honrao,
que ya llega la novia y l'han coronao,

y yeli, y yeli, y yeli,
y yeli, y yeli, y yeli.

En un verde prado,
tendió su pañuelo,
Tendió su pañuelo.

Salieron tres rosas,
como tres luceros,
como tres luceros.

La levanta el padrino honrao,
la levanta el padrino honrao,
que ya llega la novia y l'han coronao,

y yeli, y yeli, y yeli,
y yeli, y yeli, y yeli.

Las manchas en el pañuelo, en las estrofas de la *rondeña*, se identifican con los luceros, y con las *rosas*. El pañuelo manchado de un líquido amarillento se asemeja a los lunares[208].

Como segunda estrofa a veces se añade ésta:

ay, que salga su pare,
que ya l'ha coronao,
que ya l'ha coronao.

A veces, se sustituyen estrofas como *que ya a la novia l'han coronao* por *que ya ha sacao la honra de la familia.*

Otra que se suele cantar es:

Un caballo moro,
m'ha pisao un pié,
m' ha pisao un pié.

[208] Pasqualino (1994a:10) señala que la diferencia entre *lunares* y *luceros*, está en el hecho que la luna es periódica mientras las estrellas no lo son. *Lunar* se asocia al ciclo mensual de la luna, y por otro lado, al ciclo menstrual femenino. De forma inversa, los *luceros* se asocian a un punto fijo en el cielo, y por otro lado, al acontecimiento único que representa para cada mujer la pérdida de su virginidad.

El que quiera honra,
que se porte bien,
que se porte bien.

La levanta la novia p'arriba,
que se despida de su familia,
que se despida de su familia,
y yeli, y yeli, y yeli,
y yeli, y yeli, y yeli.

El *yeli* es una expresión que proviene del lenguaje cotidiano. Los *calós*, cuando quieren deshacer un juramento dicen: *¡chelis, chelis!*, sinónimo de *fer creus*[209]. El *yeli, yeli, yeli*[210], que se canta en esta *rondeña-alboreá*, conjuraría todos los malos augurios que se producen en ese momento liminal del cante[211]. De hecho, la pareja se *presenta* a la comunidad con su nuevo estatus, pero es, asimismo, una presentación a las fuerzas naturales que van a decidir el destino de la pareja. El *yeli, yeli, yeli*, a modo de canto de conjuro, aseguraría el dominio sobre la naturaleza, propiciándola positivamente con el lanzamiento de las peladillas que deben traer la futura fecundidad de la pareja.

En esta etapa del rito, se manifestaría la irrupción del poder oculto de la naturaleza, y que encarnado en la virgen como foco de fuerzas[212], lo acerca a lo que en el contexto del flamenco se conoce como el *duende*[213]. El *duende* es un estado de inspiración, inefable y sobrenatural, que surge en cualquier actuación flamenca[214].

[209] *Hacer cruces*, expresión que equivale a cruzar los dedos.
[210] El paso de *ch* a *y* es una deformación lingüística. El *cheli*, al cantar, se transforma fácilmente en el *yeli*.
[211] Según comunicaciones personales con gitanos de origen andaluz que viven en Barcelona, las alboreás ha sido un tema siempre celosamente guardado entre gitanos. Las alboreás eran y son un tipo de cante que siempre trajo mal *fario*. Los propios gitanos incluso llegaron a hacer versiones de alboreás para no cantar la letra original, para evitar fatalidades. Hubo un gitano, Rafael Romero "El Gallina", que se atrevió a grabar alboreás, pero al cabo del tiempo se dió cuenta de lo que había hecho. El cantaor Juan Talega decía que cómo podía haber grabado un canto *que traía mal bajío*, mala suerte, *que era cosa de brujas*,
[212] La virgen confirmada es, de este modo, portadora de fuerzas que la convierten en un ser peligroso y vulnerable. Aparece purificada y reforzada en su poder que en la siguiente etapa del rito será consagrado. Su carácter liminal hace que sea alzada y no toque el suelo, dada su condición elevada.
[213] Una buena síntesis interpretativa aplicada al flamenco es la de Pasqualino (1995:420ss).
[214] Leblon (1990:15) lo emparenta con el *tarab* musulmán, por su poder de sugestión que provoca en los participantes un "éxtasis místico o furor sagrado". Por su parte, Williams (1993) ha señalado las similitudes entre el *duende* y los cantos de los *Rom*, plenos de onomatopeyas, frases entrecortadas y sílabas desprovistas de sentido.

Difícilmente aprensible en términos del pensamiento racional, la naturaleza propiamente simbólica del *duende* lo coloca en el dominio de lo mágico. El *duende* se emparentaría así con la noción clásica de Mauss (1979:122-133) de *maná*[215], el cual, según Mauss, no tiene porque ser sólo una fuerza, un ser, sino también una acción, una cualidad, un estado. Es en esta atmósfera de éxtasis colectivo, resultado de la totalidad y la globalidad propiciada[216], en el que el diálogo con la naturaleza y con el inconsciente se intensifica, cuando se profieren gritos de *¡óle!*, *¡guapo/a!* honrando a aquella que se ha convertido para todos en una virgen, y por extensión, a su marido con el que ya está efectivamente casada.

Entremezcladas con estas dos *alboreás*, se intercalan estribillos como los siguientes:

En la feria de Verdún,
gitanica yo te vi,
te dije que te quería,
que serías para mí.

Gitanos,
gitanos somos,
que vivan,
vivan los novios.

Con variaciones como:

Gitanica yo te vi,
yo te vi debajo un puente,
Gitanica yo te vi,
te dije que te quería,
y que serías para mí.

[215] En la síntesis de Delgado (1991:94-96) sobre el *mana* identifica a éste con otras nociones como la expresión *brahman* hindú, el *orenda*, la *gracia* cristiana, la *suerte*, el *fetichismo* de la mercancía en Marx, el *carisma* de Weber, todo *eso que da valor a las cosas*.
[216] Este estado de indeterminación y de incertidumbre se simboliza con el color negro, el no color, en palabras de Lorca (*cit*. Leblon,1990:164) "todo lo que tiene sones negros tiene *duende*".

Esta última estrofa *vivan los novios* es un rasgo que otros grupos gitanos no catalanes consideran una muestra de su *apayamiento*, pues se acerca más a cantos festivos no gitanos. Otros estribillos como:

Eso,
eso es lo nuestro,
eso,
eso es lo bueno.

Y se intercalan estrofas como:

Tienes que casarte virgen
es un mandamiento de Dios
óle, óle, óle...

Otro estribillo que se repite:

L'han coronao
ya s'ha casao.

Tras la ocupación tumultuosa de los jóvenes y adultos de las familias, y jóvenes no parientes, casi como en procesión, los hombres adultos, casados, y, en ocasiones, y a diferencia de otros grupos gitanos, hombres payos adultos amigos de la familia, esperan con unas bandejas en las que hay mitad peladillas (dulces) mitad flores (rosas). Esta parte del ritual se realiza con gran formalidad. Se produce la ocupación simbólica del centro por los hombres que llevan las bandejas de peladillas y rosas o claveles blancos, símbolos de fertilidad, y de pureza y belleza, respectivamente. Los pétalos que acompañan a las peladillas simbolizan la desfloración: la flor, *la fadrina*, ha abierto sus pétalos, está *abierta*. El hecho que los

payos puedan participar en este momento del ritual denota la abertura, relativa, de los *calós* hacia el mundo payo.

Existe una costumbre que he podido ver en alguna boda pero, según me explicaban las *fadrines,* cada vez se realiza menos, y es la de coger una sábana las *fadrines* y echar las peladillas los hombres por encima. Cuando la sábana estaba repleta volteaban las peladillas En el momento que sale la novia a hombros, las *fadrines* la agitan y los que la bailan la acercan a la sábana.

La *tia* Juana:

> *Això d'agafar el llençol on s'ha fet la prova del mocador i llençar les peladilles a sobre és perquè es diu que dóna bona sort. Es fa en algunes bodes, no en totes*[217].

Esta acción seria, formalmente, semejante al ritual de las toronjas que Pasqualino observa entre los gitanos jerezanos[218]. Coger una sábana, un artículo doméstico y además contiguo allí donde el acto sexual se produce para la reproducción, puede simbolizar la fecundidad, teniendo en cuenta que las peladillas son también símbolos[219] de fecundidad (el fruto de la peladilla es la almendra, como el fruto de la mujer es el hijo) y que se llena hasta estar repleta, así como se mantea para propiciar la fecundidad.

En la siguiente secuencia, la camisa del novio es arrancada por su madre o su suegra, y hecha jirones, que se anudan las *fadrines*. Veamos cómo interpretan esta secuencia los protagonistas.

---

[217] *Esto de coger la sabana donde se ha hecho la prueba del pañuelo y tirar las peladillas encima es porque se dice que da buena suerte. Se hace en algunas bodas, no en todas.*

[218] Según Pasqualino (1995:369) el hecho que a la novia se le llene el mandil con toronjas hasta que está repleta escenifica su fecundidad y su maternidad futura, ya que hacen que la novia parezca una embarazada. Entre los calós, las gitanas no tienen costumbre de llevar mandil, a excepción de algunas mujeres mayores en el mercado. La mayoría llevan riñoneras para guardar el dinero, un artículo moderno y funcional cuando no se tienen bolsillos o con ellos no basta.

[219] Las peladillas son un símbolo que se relaciona más estrechamente con los símbolos instrumentales (Turner,1990:35), en el sentido que son medios para conseguir fines, en este caso, la eficacia en la fertilidad y la fecundidad de la pareja.

El Pepe, *fadrí*:

El nuvi es treu la camisa i les fadrines l'agafen primer, i després totes juntes, les solteras i les nenes de dotze la trenquen i es queden un tros de la camisa i se la lliguen a la muñeca. El pare de la núvia, de l'emoció que la filla és pura, es trenca la camisa i els germans de la núvia també[220].

La Sarai, una niña pre-púber:

La camisa del nuvi l'arrenquen la mare del nuvi i la núvia. Els trossos se'ls reparteixen les fadrines. Jo tinc a casa una camisa. El meu germà s'ha trencat la camisa dos o tres vegades... i eren de seda. Te la trenques d'alegria, no tens per què ser familiar carnal de la núvia[221].

La Celo, una *fadrina*:

Sempre li destrocen la camisa les fadrines. Es lliguen els trossos. Es superstició, perquè així es casaran el dia de demà[222].

Estos tres son ejemplos de cómo un mismo fenómeno es interpretado de tres maneras distintas: en el primer caso es un joven *fadrí*, en el segundo una niña, en el tercero una *fadrina*. El *fadrí* afirma que es el novio que se quita la camisa, la niña que son las madres, y la *fadrina* que son las propias *fadrines*. En mis observaciones, pude comprobar como ese momento ritual es una mezcolanza de las tres interpretaciones: madres, *fadrines* y el propio novio realizan la acción y el protagonismo es compartido, unas veces con mayor participación de unos y otras con mayor participación de otros.

[220] *El novio se quita la camisa y las solteras la cogen primero, y después todas juntas, las solteras y las nenas la rompen y se quedan un trozo de la camisa y se la atan a la muñeca. El padre de la novia, de la emoción de que la hija es pura, se rompe la camisa y los hermanos de la novia también.*
[221] *La camisa del novio es arrancada por la madre del novio y la novia. Los trozos se los reparten las solteras. Yo tengo en casa una camisa. Mi hermano se ha roto la camisa dos o tres veces... y eran de seda. Te la rompes de alegría, no tienes por qué ser familiar carnal de la novia.*
[222] *Siempre le destrozan la camisa las solteras. Se atan los trozos. Es superstición, porqué así se casarán el día de mañana.*

En la acción propia del ritual, la pureza sexual de la novia, que es el gran tema de celebración, expresa la tendencia a asociar el honor masculino con la pureza sexual y la virginidad de las mujeres. Ese orgullo se expresa cuando los hombres de la familia cercana a los novios se rompen las camisas, que simboliza la alegría pero, también, la virilidad, al dejar al descubierto su pecho. Sin embargo, el sentido pragmático de los *calós* les lleva a que, en muchos casos, las camisas que se compran para después ser destrozadas sean de mucha menor calidad que las que se pondrán al final de la fiesta. *Si m'ha de durar tan poc una camisa, pues que sigui una camisa barata*[223] , señala el Rafel.

La rotura ritual de la camisa del novio por parte de las madres y las *fadrines* que colaboran es uno de los símbolos expresivos más importantes del ritual. La camisa es símbolo de masculinidad y ésta es apropiada por las *fadrines* como medio propiciatorio para su buena fortuna a la hora de encontrar esposo. Esta operación es así metonímica, ya que se basa en la contigüidad. El contagio, se escenifica anudándose los jirones en las muñecas.

Las mujeres con este acto, se 'comen' simbólicamente al esposo. Es el triunfo de la comunidad sobre el hombre, de la domesticación de éste por la comunidad, a través de sus mujeres: el *fadrí* deja de ser el joven salvaje que disfrutaba de una libertad ficticia, en la que gozaba de relaciones sexuales con las payas y de juergas, para ser conducido al corazón de la comunidad, simbolizado por el centro femenino del espacio ritual. Este se constituye en un *microcosmos* donde los jóvenes gitanos, en contacto directo con el caos a través de las mujeres payas, son incluidos en el mismo, controlándolos y dominándolos, para propiciar el destino previsto para ellos: su domesticación, su integración, ya como gitanos, en el universo caló.

[223] *Si me ha de durar tan poco una camisa, pues que sea una camisa barata.*

Pero, simultáneamente, para el hombre es una re-virilización, ya que se muestra con todo su poder fecundante, ahora bien, orientado culturalmente hacia la reproducción y no hacia la sexualidad no-reproductora con payas. El novio y los parientes próximos con el pecho al aire no hacen sino reafirmar su virilidad, después de una etapa de juventud en que debía plegarse a un modelo de virilidad dominante.

Pasqualino (1994a:14) señalaba que el mandil que llevaban las mozas gitanas jerezanas era una protección de la feminidad. La parte del cuerpo que cubre son las vísceras, las *entrañas* de la mujer. En cambio, entre las *fadrines* catalanas, que no llevan mandil, es precisamente todo lo contrario: la exhibición ostentosa de la barriga, cuyo centro es el ombligo. En el ritual nupcial es una costumbre adquirida enseñar el ombligo y la barriga. En la vida cotidiana, también pueden llevar, como las payas jóvenes, *tops*, vestidos modernos que quedan cortados dejando a la vista la barriga y/o el ombligo. El ombligo posee una connotación sexual. Como decía la *fadrina* Mari: *ensenyar el melic és com ensenyar el cul*[224]. Es la imagen invertida y simétrica de las nalgas. Su función es la de intensificar la sexualidad de la mujer y por tanto su poder de atracción sobre los hombres.

Las *fadrines* llevaban faldas muy cortas y ajustadas, incluso alguna casada, signo de su modernidad y adaptación a la estética paya[225]. El tamaño de la falda variaba en proporción a la edad de la niña. Desde una edad infantil hasta el estatus de *fadrina* esposable, el tamaño de la falda, progresivamente, va aumentando, como va aumentando paralelamente el control sobre el cuerpo y la conducta de la *fadrina*. Del mismo modo, que el pantalón, prenda tradicionalmente masculina, también lo llevan las *fadrines* y casadas[226].

[224] *Enseñar el ombligo es como enseñar el culo*.
[225] Este hecho relativiza la posición de Sutherland (1986:264) quien señalaba la oposición entre la parte alta, impura, y la baja, pura, del cuerpo de la mujer *Rom*. Entre las *calís*, en realidad, la oposición no era tan evidente, en cambio, la sangre menstrual, sí era impura.
[226] En otros grupos gitanos, el uso del pantalón está mal considerado.

Por tanto, en un ritual nupcial las *fadrines* dejan al aire sus vísceras, sus entrañas, de forma que muestran su feminidad, su sexualidad y su capacidad reproductora. Las *entrañas* es un concepto que va más allá de su significación corriente. La palabra *entrañas* se utiliza como forma de lenguaje que denota identidad y comunidad: *els gitanos castellans són de les meves entranyes*[227], son como yo, son de mi grupo; o, *la meva néta és de les meves entranyes*[228], es de mi familia, viene de mí. De igual manera, *sang* también denota identidad. *Entrañas* y *sang* también se utilizan como expresiones que denotan fuerza vital.

Las *fadrines* y las mujeres, bailan con la pelvis y también con las manos, y prácticamente, no taconean como es habitual en las *performances* flamencas. Las *fadrines* suelen llevar en el ritual nupcial zapatos de plataforma enorme de toda una pieza o acabados en una aguja fina. En estas condiciones es imposible taconear, en el primer caso por el peso de las plataformas, o en el segundo, por la dificultad de mantener el equilibrio con un tacón alto.

El baile es muy sensual y estilizado. Movimientos arbitrarios y convencionales generan evocaciones. El movimiento sincopado, pausado, de las caderas intensifica la focalización en el ombligo y la barriga, y en las nalgas. La cintura ha de ser de avispa, las caderas preferiblemente anchas. Esta estética se refleja en los diseños que las *fadrines* hacen de sus vestidos. Con los zapatos de aguja consiguen un efecto de inmovilidad de cintura hacia abajo, un leve contoneo sensual de las caderas, y una mayor expresividad en los brazos y las manos. Las *fadrines* dibujan movimientos con sus dedos de izquierda a derecha y de derecha a izquierda, y de arriba a abajo, con el dedo índice, dibujando un semicírculo, o bien, pellizcando el dedo pulgar con el corazón, siguiendo el ritmo de la música. Otro de los movimientos característicos es

[227] *los gitanos castellanos son de mis entrañas.*
[228] *mi nieta es de mis entrañas.*

abrir los brazos hacia abajo, separados un palmo de la cintura, con las palmas de las manos dirigidas al frente y ondulándolas. Este es un movimiento muy característico en el momento en que los novios se presentan en la tercera fase ritual con el vestido de noche y bailan uno frente al otro.

En suma, es así, como las manos son una de las partes más expresivas de los bailes de las *fadrines*: las *fadrines* mueven poco el cuerpo, los tacones de punta o las plataformas de sus zapatos hacen que su movimiento de caderas sea un contoneo sugerente, la expresividad se sitúa en el movimiento de las manos y los dedos. La música de rumba y salsa, y el flamenco ligero, constituyen el fondo ideal para el arte de la seducción. Los ritmos latinos son muy expresivos[229].

Una vez que han sido bailados a hombros, son conducidos a la tarima del escenario. He podido comprobar su estado de ánimo cuando son bajados, en ese momento en que son abrazados por todos, y observé que no era precisamente de satisfacción sino de agotamiento y de tensión. Esta secuencia del baile a hombros y en el escenario es de gran excitación.

La música continua:

¡Ahora sí, ya soy feliz!.
arruma la cintura,
que te lo digo yo.

Y otros coros:

¡Ay que te quiero de lunares,
si no me la quieres dar,
corre y vamos pa casa,
pa verla de madrugá.

[229] La rumba es pantomímica (Alvarez ; Iglésias ; Sánchez,1995:33-34) y se inserta en el juego de la coquetería, del amor, de los gestos rituales dotados de connotaciones eróticas.

Después de bailar con todos los que lo desean, las *fadrines* se retiran para ponerse el traje de noche. La expectación es grande por ver el gran vestido que llevará la novia. Le asisten en la ornamentación la *padrina*, la madre, sus primas, pero también sus amigas. Es un vestido que ha de ser lujoso, original, armonizando los colores y la pedrería que hacen que la casada brille. Su elaboración expresa un gusto por la fantasía[230], que simboliza el nuevo estatus de la mujer: ya está casada, ya no es *fadrina*, y ese cambio de estatus se ha de escenificar con una exageración del vestido.

Cuando la casada entra con su vestido de noche, se forma un gran círculo[231] a su alrededor, formado mayoritariamente por las mujeres de todas las edades, y algunos pocos hombres que asoman la cabeza. Todos se quedan mirando fíjamente el vestido de la novia, que es el más espectacular. A partir de esta etapa, el comportamiento de ambos contrayentes es mucho más libre. La esposa se muestra sensual y provocativa, sus gestos, con las palmas de la mano abiertas y moviéndolas al ritmo de la música, muestran como cita a su esposo.

En una ocasión, observé en esta fase una ofrenda de billetes de dos, cinco y diez mil pesetas que se colocaban en el vestido de noche de la novia. Esta ofrenda de dinero simbolizaba el *don*[232], la ofrenda, de los hombres para honorar a la novia. No es ésta una costumbre habitual en las bodas a las que asistí. Pero el hecho es significativo por la actitud reverencial de los oferentes hacia la novia.

[230] Este gusto por la fantasía en el vestir ha sido una constante entre los gitanos desde su llegada a España, según señala Pasqualino (1994a:2).
[231] Entre los gitanos de Jerez ese círculo, visible en pedimientos y bodas, tiene un nombre "tálamo", lecho nupcial, denominación que, según Pasqualino (1995:452) se refiere a su futura fecundidad. Entre los *calós* no existe ningún nombre específico para estos círculos.
[232] Que se vincula con la idea de sacrificio. En el Magreb, por ejemplo, los dones, en forma de regalos o dinero, son la compensación por la sangre derramada (Provansal, 1997:71).

Las *fadrines* y casadas situadas en primera fila del círculo que rodea a los ya casados los jaleaban, al novio le decían *¡guapo!,* y también *¡óle!, ¡arsa!*[233] .

La música sigue a ritmo de salsa y rumba:

No dejo de preguntarme,
si esa gitana será mía,
cuando la veo cantando,
mi corazón tiembla de alegría.

Colorao, colorao,
te pones colorao.

Esta última fase es bastante larga, ya que las mujeres se marchan bien entrada la madrugada mientras los hombres continúan la juerga hasta la mañana siguiente, especialmente los jóvenes.

Habría que reseñar que en las bodas de aquellos que eran evangélicos pentecostales se seguía el mismo esquema secuencial pero con ciertas variaciones. En una ocasión, el padre del novio era evangélico, y la familia de la novia no. Aprovechó el instante de la boda civil, en el Ayuntamiento de Mataró, para dirigir unas palabras a los que estábamos allí. Significativamente rescato estas:

> *Nosotros como creyentes, ustedes saben que somos católicos, apostólicos, pero no somos romanos, somos evangélicos. Creemos en un Dios, como todos ustedes también creen. Creemos en un solo matrimonio en dos fases: una es la que aquí se está celebrando, la jurídica, y otra es la más principal, la que Dios estableció. En el registro de Dios, en el capítulo dos del libro de Génesis de la Biblia, estoy hablando de la palabra de Dios, dice que Dios hizo al hombre y luego hizo a la mujer y le dijo al hombre 'he aquí tu barona, ella será ahora huesos de tus huesos y carne de tu carne y dice la Biblia, 'dejará el hombre a padre y a madre para unirse a su mujer, y serán solamente un cuerpo y una carne'.*(...) *Déjenme decir unas palabras que siempre digo en una boda. Falet, hasta ahora la reina de tu casa era tu madre, hoy tu madre ha sido destronada y la reina de tu casa es tu mujer. A la reina no se la trata*

[233] Leblon (1990:133) distingue los simples gritos de incitación como el *ole* y el *alza*, del *jaleo* propiamente dicho, que cumple una función esencialmente rítmica y no melódica, marcando los acentos del periodo sobre los tiempos fuertes.

> *como yo he tratado a tu madre, a la reina se la trata con cariño, con mimos, con regalos, llevándola a pasear de vez en cuando, y a cenar o a un buen cine. María, el rey de tu casa ha dejado de ser tu padre, ahora es tu marido Falet, y aunque él te va a llevar a pasear y te va a tratar bien, porque si no lo hace le mataré* (risas), *te voy a decir una cosa: el rey es quien da las órdenes, quien manda, y qué bonito es estar cada uno en su sitio con esa libertad de hombre y mujer, pero respetando, y haciendo que la gente os respete, como vosotros mismos os respetáis. Recibid mi bendición en el nombre de Jesús.*

El *onclo* remarcaba la independencia de la que los casados gozarán en su casa, con una metáfora, *él será rey* y *ella será reina de su casa,* pero también la subordinación de la mujer hacia el hombre, primero con el mito bíblico, segundo, continuando con la metáfora sobre la realeza, *el rey es quien da las órdenes.*

En las etapas siguientes, los *onclos* evangélicos pueden seguir utilizando el espacio dedicado a los discursos para proponer oraciones o plegarias. En una ocasión, el padre de la novia era aleluya e interrumpió el baile para decir:

> *Orar y bendecir se puede hacer en cualquier momento. Ellos, (los novios) no son aleluyas pero quieren a Dios igual. Y somos cristianos, por lo menos yo, y también soy gitano. Amén. Delante de todos vosotros vamos a hacer algo que para mí significa mucho. Yo no os puedo casar porque ni uno ni otro sois aleluyas. Pero no tiene nada que ver, en el nombre del Señor, olé por vosotros. Ellos no son cristianos pero en la Biblia dice, doy fe, se habla de una bendición de Dios. Si alguien aquí le parece mal, que venga luego y le daré una explicación. A guardar silencio y respeto, por favor.*

Observé cómo el movimiento aleluya se había introducido en la cultura *caló*, dándole un nuevo sentido a los rituales emblemáticos como era el casamiento gitano. Los miembros de esta denominación cristiana bailaban con menor intensidad y su actitud era mucho menos participativa que los no evangélicos, de lo cual, éstos se quejaban continuamente.

2.10 SER *TODA DE PIEDRA*

La importancia que toma la estética entre los *calós*, especialmente en el día de la boda, merece un comentario más profundo.

En una tertulia con los *onclos*, todos se quejaban del gasto que suponía una boda, en comparación con las condiciones económicas del momento, las cuales, eran cada vez menos favorables para esos gastos ostentosos. El *onclo* Manel:

> *Això és una barbaritat... gastar-se set milions en una boda. Es la vanitat. Sempre hem pensat en el present. Si no teníem pensàvem 'bueno, ja farem diners demà'. Però, ara, si féssim números, ens quedaríem a casa. Et podries gastar en una boda un milió i el reste fer-lo servir per l'entrada d'una casa*[234].

De todas formas, las bodas ya no son lo que eran según cuenta el *onclo*:

> *Les bodes abans duraven el que volia la gent: un, dos, tres dies... Ara, els vells estan un dia, les dones dos perquè el dia abans ja es preparen, i si es vol allargar diuen 'mira, t'invito a un arròs que fan a aquell puesto'... però depend si hi ha diners*[235].

La *tia* Juana también afirmaba:

> *Els d'abans eren casaments més flamencs, més gitanos. Abans havien balladors, balladores, cantadors... A Barcelona sabien donar de menjar. Ara es presumeix molt, només es llueïxen amb els vestits. Abans no teníem tants vestits. Amb un vestit ens apanyàvem. A Badajoz ho fan així, són més sencills. Quan acabàvem, féiem flamenc de veritat. Allò era bo*[236].

---

[234] *Esto es una barbaridad... gastarse siete millones en una boda. Es la vanidad. Siempre hemos pensado en el presente. Si no teníamos pensábamos, 'bueno, ya haremos dinero mañana'. Pero, ahora, si hiciéramos números, nos quedaríamos en casa. Te podrías gastar en una boda un millón y el resto hacerlo servir para la entrada de una casa*.

[235] *Las bodas antes duraban lo que quería la gente: uno, dos, tres días... Ahora los viejos están un día, las mujeres dos porqué el día antes ya se preparan, y si se quiere alargar dicen: 'mira, te invito a un arroz que hacen en aquel sitio'... pero depende si hay dinero.*

[236] *Los de antes eran casamientos más flamencos, más gitanos. Antes habían bailadores, bailadoras, cantaores... En Barcelona sabían dar de comer. Ahora se presume mucho, solo se lucen con los vestidos. Antes no teníamos tantos vestidos. Con un vestido nos apañábamos. En Badajoz lo hacen así, son más sencillos. Cuando acabábamos, hacíamos flamenco de verdad. Aquello era bueno.*

El día después a una boda, los comentarios que se oyen, siempre en boca de las mujeres y ancianas, giran siempre entorno al vestido de la novia, si era guapa o no, los vestidos de su familia, si dieron de comer abundante comida, quién bailó y con quién, etc. Las bodas, al ser un escaparate para las familias, son una prueba para su reputación social. Las ancianas y las *ties* comentan cómo de *guapes estaven les nenes de Mataró, que bé que ballaven, el luxe que havia, el pentinat que portava la Mari*[237]... Tanto para un *demanament* como para una boda, los *calós* suelen estrenar vestido. Traje chaqueta para los hombres, vestidos de fantasía para las mujeres. El vestido de las mujeres puede ser monocolor o de diversos colores siempre buscando una combinación armoniosa. Suelen ser colores fuertes que contrastan con los grises y negros de la cotidianidad. Las *fadrines* suelen utilizar el mismo vestido que se ponen para una boda o un *demanament* dos o tres veces. En la vida cotidiana, tanto las *fadrines* como las casadas gastan mucho dinero en llevar los vestidos de moda, dándole un toque de sofisticación y elegancia.

El calzado es también importante. Las *fadrines* usaban con mucha frecuencia calzado de plataforma, tanto en la vida secular como en la festiva. En las bodas y *demanaments* prácticamente todas las *fadrines* llevaban zapatos con plataforma o de tacón alto y grueso. La plataforma en el calzado era un reflejo de la moda, y durante mi tiempo de permanencia en la comunidad era moda entre las payas llevar las plataformas. La plataforma elevaba unos centímetros la altura de la *fadrina*, con lo cual la hacía parecer más alta, más delgada, más esbelta. Pero su uso no era sólo un asunto de moda, sino que con la plataforma las *calís* simbolizaban el "querer pisar muy alto". El llevar plataforma era un signo de consumo, de ir a la moda, pero creo que aparte de reflejar la moda del momento, el tacón alto o la plataforma simbolizan

[237] *guapas estaban las niñas de Mataró, qué bien que bailaban, el lujo que había, el peinado que llevaba la Mari...*

la elevada posición de estatus de las gitanas catalanas respecto al resto de las gitanas.

Los vestidos de hombres y mujeres difieren tanto en la vida secular como en el tiempo festivo. Los *onclos* mayores se visten con camisas claras, combinado, a veces sí, a veces no, con corbata y americana. Las mujeres visten normalmente de negro. Las ancianas, que por su condición son viudas, y las adultas, pueden vestir el negro temporalmente por un luto o ponerse vestidos oscuros (azul marino...) si el luto no es tan reciente. Pero el luto de las ancianas es un luto moderno, porque los vestidos frecuentemente son de encaje. Aquella viuda que está de luto, en ocasiones, puede ponerse, ya sea en una boda o en la vida cotidiana, un vestido negro con, por ejemplo, unos dibujos blancos. Es un luto elegante, de fiesta.

Las *fadrines* visten con una gama de vestidos con colores variados en la vida cotidiana. Las más jóvenes utilizan el chandal, cuando quieren ir cómodas o informales, lo mismo que los niños y los jóvenes *fadrins*. Los chandals suelen ser de la marca que está de moda o la más cara.

Las gitanas, en general, tenían un concepto de la elegancia que primaba el aspecto vívido de los colores. Les gustaban los colores brillantes[238]. El ejemplo paradigmático era el de las novias, de las que se decía que *brillaban*, por la pedrería que solían llevar incrustada en los dos trajes, el de boda y el de noche. *Era tota de pedra*[239], señalaba orgullosa la *tia* Pepa el día de la boda de su hija. La combinación de colores podía ser polícroma o monocroma, pero observé una tendencia a los colores vívidos monocromos como los blancos, negros, verdes, azules, en las *fadrines*. Con la edad, los vestidos eran cada vez menos polícromos y menos fantasiosos hasta desembocar en los oscuros de las mujeres ancianas y viudas.

[238] De forma similar, Pasqualino (1994b:65) señala que los gitanos andaluces tenían un sentido de la elegancia "brillante": les gustaban los colores vivaces, en especial el oro y el plata, y usaban brillantina en gran cantidad.
[239] *Era toda de piedra.*

El vestido de las *fadrines* en una boda es de lo más seductor. Los vestidos son excesivos, explosivos, mostrando sus atributos sexuales. El pelo es uno de los rasgos físicos que más potencian, siempre largo, rizado o alborotado. Se ornamentan con pulseras, anillos y pendientes de oro. Los vestidos son casi transparentes e insinúan las formas de los pechos y las nalgas. La ropa interior se transparenta. En suma, una apariencia totalmente distinta al recato con que se visten en la vida cotidiana. Pero esto no dejaba de despertar el recelo de los *onclos*, como el Manel: *no m'agrada estar a les bodes. Veig els nens borratxos i les nenes desbocades. M'estic fora*[240].

La cuestión subyacente es, en este sentido, la de quién controla la seducción, y no el de la sumisión hombre/mujer. La seducción es una estrategia femenina y la estética[241] de las *fadrines* no hace sino adaptarse a los requerimientos del juego seductor.

El hecho que cada *fadrina* llevara un vestido diferente, expresaba el gusto individualista de los gitanos. Cada *fadrina* podía crear su propio vestido, con la ayuda de una modista o la madre. Para los hombres, en cambio, no existía más margen de distinción. Los hombres, en una boda o un *demanament*, no destacaban por sus vestidos. Existía una línea que era muy similar a todos ellos. No existía tampoco un vestido típico gitano, iban con los trajes que podían encontrarse en las tiendas de ropa más selectas de la ciudad.

Pero para las protagonistas los vestidos de las mujeres *sí* eran gitanos. La *tia* Rosa decía del vestido que la Teresa llevaba en una boda que era *un vestit de raça*[242]. En este sentido, la estética de estos vestidos contrastaba vívidamente con la estética paya.

[240] *no me gusta estar en las bodas. Veo a los niños borrachos y las nenas demasiado desbocadas. Me estoy fuera.*
[241] Así el estilo apropiado a un mensaje particular se imbrica con todos los canales a través de los cuales éste se transmite, tal como sugiere Douglas (1988:91-94).
[242] *un vestido de raça.*

Las *fadrines*, asimismo, controlaban exhaustivamente los vestidos que llevaban las demás. Como dice la Mari:

> *Les fadrines som capaces de dir tot el que es portava a una boda. Normalment, utilitzem el mateix vestit dos o tres vegades*[243].

Utilizar un vestido diferente para cada boda también era una forma de competición por el estatus y ostentación. Quien no tiene dinero para pagarlo hace todo lo posible para comprarlo, aunque ello suponga para la familia no pagar el párking del coche o el recibo de alquiler del piso. El vestido es un elemento que se construye de tal forma que haga a la *fadrina* o a la novia más bella. La Rosita señala que *quan la núvia és més lletja que el nuvi se la intenta arreglar el vestit perquè brilli més*[244].

Los vestidos más sofisticados que llevan las hermanas o primas de los novios son signo de proximidad parental. Este hecho da lugar a muchos comentarios. Una boda es un escaparate donde las críticas son de lo más habitual. Es difícil que una boda salga a la perfección, de ahí la ansiedad de los padres de ambos novios por hacerla lo mejor posible. Es así como el vestido de la novia es también un indicador del estatus de su familia. Por eso las otras *fadrines* no pueden restar protagonismo a la novia. Una anciana me explicaba cómo en la última boda que se realizó a una *fadrina* le hicieron quitarse el vestido que llevaba porque era más lujoso que el de la novia, *què vols?, ser més que la núvia?*[245], le espetaron sus padres. Las ancianas suelen criticar que las *fadrines*, familiares de la novia o el novio, vayan vestidas con más lujo que la propia novia. Aquí existe una jerarquía: ha de ser la novia la reina, por encima de todas, y ha de ser lo más guapa posible.

[243] *Las solteras somos capaces de decir todo lo que se llevaba en una boda. Normalmente, utilizamos el mismo vestido dos o tres veces.*
[244] *cuando la novia es más fea que el novio se le intenta arreglar el vestido para que brille más.*
[245] *¿qué quieres?, ¿ser más que la novia?.*

2.11 DENTRO DE "DENTRO"

Mi tentativa ha sido en este capítulo releer el ritual prestando atención al rol desempeñado por las mujeres. Aunque, en apariencia, lo que veía a diario entre los *calós* no lo reconocía como "ritual", todo estaba lleno de "ritualidad". Pero he privilegiado el ritual de boda porque es importante para los *calós*. El ritual es fácil de ver, la entrada es relativamente libre si se conoce a alguno de la familia de los novios, o bien si se llega acompañado de cualquier otra familia. En este sentido, los *calós* eran, significativamente, abiertos a la hora de permitir la entrada a los no gitanos en un ritual tan íntimo como era la boda.

Entiendo que el ritual de boda posee un sentido amplio, colectivo, que hace que se separe de lo que los *calós* hacen todos los días y que requiere la colaboración de los individuos. El ritual de la boda se realiza por una razón y de una forma correcta. En este sentido, los que lo ejecutan, la comunidad en su conjunto, han de realizarlo conforme a las reglas, pues de lo contrario generaría un cierto desorden. Ha de ser eficaz, como todos los ritos. Supone la reproducción simbólica de la comunidad, en otros términos, la consecución del orden social.

El ritual iniciático que convierte a los contrayentes en seres con nuevo estatus es un mecanismo de repetición. Repetición porque eso ya se ha producido antes. Cuando se me ocurría preguntar por qué se casaban de este modo, su respuesta era siempre la misma: *porque siempre lo hemos hecho*. Pero creía que debía existir una razón latente. Debía buscar un sentido a algo que no parecía tener un sentido evidente.

Desde el punto de vista clásico, el de Van Gennep (1986), la respuesta era clara: era un *ritual de paso* de la condición "no casado" a la condición "casado",

marcaba un límite entre ambos estados, indicando a las personas donde estaban las categorías importantes. Cruzar esa línea suponía cruzar un mapa cognitivo. Yo creía ver una dimensión fundamental: la del tiempo. El ritual no hacía sino que transformar el tiempo en experiencias repetitivas y convertir a las personas dentro de su misma sociedad a lo largo de generaciones. La repetición no era calendárica, pues las bodas se fijaban aleatoriamente a lo largo del año, aunque existía una tendencia a casarse a finales del verano y principios del otoño. Como un ciclo de repetición, cada año había bodas a las que acudir.

Celebraban el estar juntos, el existir como comunidad. Pero no era tanto la intensificación de un ethos comunitario lo que allí se producía sino que lo importante era que *después* del ritual las cosas cambiaban. En realidad en el ritual no se hacían tantas cosas: la prueba de la virginidad, por ejemplo, era una *performance* desprovista de la trascendencia que cualquier observador ingenuo estaría dispuesto a otorgarle; exceptuando las palabras de los *onclos* en el escenario y el baile a hombros, el ritual era tremendamente monótono, una sucesión continua de bailes hasta el límite de la resistencia física. Después del ritual, el estatus y la condición de los iniciados, esposo y esposa, ya no era el mismo, y la comunidad se veía simbólicamente reproducida.

Pañuelo, *ajuntaora*, peladillas, baile a hombros, *rondeñas-alboreás*, flamenco, salsa, rumbas, flores, etc., todos ellos eran elementos rituales que, intensificados simbólicamente, permitían a los participantes experimentar los valores propios de su cultura[246]. El simbolismo ritual permitía captar, de modo alternativo al lenguaje de uso cotidiano, la globalidad de la cultura. No se hacían explícitas las proposiciones o los axiomas sociales, sino que éstos estaban implícitos.

[246] Turner (1988:156).

Pero el ritual de boda no sólo era expresión de ideas abstractas sino que allí, en ese tiempo y ese espacio, se realizaban cosas que tenían efectos sobre el mundo, en términos de Turner, *revitalizaban* la estructura social, y también reforzaba su identidad como *calós*. Era un reencuentro para todos, allí se intercambiaba mucha información, y mostraba la transcendencia que los *calós* otorgaban al hecho de estar juntos, como ocurría también en otros rituales de ciclos vitales como los funerales o los bautizos, y también en las visitas a hospitales, o en el lugar de encuentro cotidiano como era el café. En todos los casos, lo importante era el estar juntos y la comunión se vivía de forma fervorosa[247].

Su persistencia en el tiempo, indica que el ritual se focaliza en una norma sagrada, la virginidad de la novia, de la cual depende la reproducción simbólica de la comunidad. Siguiendo a Bourdieu (1993:119ss), el ritual, entre otras cosas, como acto de magia social, instituye y consagra la diferencia y, debilita, simultáneamente, la tentación de abandono. Las pruebas físicas[248] inculcan en los protagonistas el sentido de los límites y los convierten en nuevos seres. Es este hecho el que me parece verdaderamente significativo: la reproducción social pasa por el cuerpo. De este modo, se mantiene la presencia en el mundo, un mundo de payos, *señalando, marcando* el cuerpo femenino.

El ritual de boda es el acto ceremonial por el que la mujer transciende su condición. El protagonismo ritual[249], en contraste con la vida secular, es para la novia. El matrimonio es el punto de inflexión para su emancipación, el paso

[247] Gmelch (1986:318-319) señalaba que una de las características comunes a la organización social de los gitanos y otras minorías (artesanos, comerciantes y volatineros), era la importancia que daban a la asamblea y a la interacción social, el fervor y la intensidad emocional con que las vivían. Es más, esos grupos que carecían de una estructura u organización formal, la creaban, precisamente, durante esos momentos de reunión o interacción.

[248] El sufrimiento corporal, el desgaste físico y emocional al que se somete a los contrayentes, es la expresión, como señala Bourdieu (1993:119ss), de la estrategia universal para hacer frente a la tentación de degradarse, convirtiendo la diferencia en natural, construyendo una segunda naturaleza a partir del tratamiento sobre el cuerpo, haciendo naturales las diferencias (hombre/mujer, casado/no casado). Para Bourdieu es esta la naturaleza diacrítica, diferencial, distintiva, del poder simbólico.

[249] Aunque, en otro sentido, y como señala Mauss (1971:108), el verdadero actor, quien participa, es la sociedad misma.

inaugural para el cambio. Para ella, formar un hogar nuevo supone adquirir poder sobre su casa y su marido, y desvincularse progresivamente de sus padres y sus suegros. En este sentido, casarse para una mujer es, realmente, dar el paso, traspasar el umbral de su existencia. En dicho tránsito están implicadas dos dimensiones: el cambio de estatus y el cambio de condición. El ritual del matrimonio conduce a la *fadrina* a un estatus nuevo, el de *dona* [mujer] y madre potencial. Lo que crea el rito es la legitimación y el reconocimiento social de sus funciones sexuales y procreadoras y, por lo tanto, se le otorga el estatus de mujer fértil. Una vez nazca su primer hijo y realice su primer acto ceremonial, el compadrazgo, su condición de madre y su estatus como mujer, gitana y adulta, se irá afianzando. Para el novio, supone ser un hombre casado, con nuevas responsabilidades. Ambos cambian de estatus, ya son casados, pero mientras el novio cambia poco su condición[250] la novia sí lo hace de forma significativa. El tratamiento que la comunidad le dispensaba en su condición de *fadrina* cambia significativamente: ahora se hace oír mucho más, adquiere mando sobre su marido y forma un hogar donde podrá ser más independiente[251]. En el tránsito, el cambio de estatus para ambos es homólogo, de ser sujetos no-domesticados pasan a ser miembros de la sociedad gitana, como sujetos reproductivos, pero para los hombres supone un cambio mucho más relevante pues ellos son los que, en mayor medida, son domesticados: de su anterior estatus como sujetos libres, errantes, sexualmente activos con payas, pasan a incorporarse a la sociedad gitana como miembros integrados. El ritual de boda puede entenderse así como el tránsito de un estado a otro, oficiado por las mujeres, auténticas mediadoras

[250] Como señalaba el Jaumet, *jo tinc amics casats més joves que jo sent solter, als que tracto com sempre, no canvia molt que estiguin casats* [yo tengo amigos casados más jóvenes que yo a los que trato como siempre, no cambia mucho que estén casados]. El Chicus, por ejemplo, se hubo de casar con prisas, muy joven, porque había dejado embarazada a una paya. Se casó con su prima segunda. Pero el tratamiento al que era sometido no varió excesivamente. Seguía siendo el 'pequeño' en la familia y el resto de la comunidad lo seguía tratando de forma similar.

[251] Para Stewart (1997:66), el matrimonio realiza el paso hacia un proceso de individualización de los contrayentes.

de ambos universos, el payo y el gitano. La masculinidad es así domesticada y reorientada hacia la procreación como bien social: como ser adulto ya estará capacitado para tener hijos gitanos, reproduciendo su cultura. De aquí parte la importancia de las mujeres en el ritual de boda.

La boda no puede plantearse sólo como el lugar donde las *fadrines* son los objetos de lucimiento y rivalidad entre familias, en pos del prestigio. Este planteamiento debe ser ampliado con la participación y la subordinación de los *fadrins* que también son igualmente expuestos, precisamente, por las mujeres. Allí, en el centro del espacio ritual, las mujeres desarrollan sus ritos ocultos, sus metalenguajes, controlando el arte de la seducción. Y, a través, de un proceso de inversión simbólica, muy evidente en el caso de las *fadrines*:

Vida cotidiana / Mujer casta

Boda / Mujer disoluta

Si en el tiempo profano la *fadrina* es disciplinada progresivamente, sobretodo cuando se maquilla por primera vez, signo de su cambio de estatus y que se prolonga hasta su matrimonio, su comportamiento en la boda es el opuesto, es turbulento y sensual. Es éste un tipo de inversión simbólica, de *feedback* cuya misión es la estimulación erótica de los *fadrins*. Desarrollando el juego de la seducción se muestran altamente sexualizadas de forma que los *fadrins* se fijen en ellas, se exciten y se encandilen, para que al final se cumpla el destino previsto para ellos: pasar por la casa de la virgen, el *demanament*, y finalmente, el altar, la boda, su muerte simbólica. El baile de la boda encarna toda la mecánica de la coquetería. Las

fadrines, como sirenas que atraen a su Ulises, son vigiladas y controladas por sus madres que despliegan sus propios ritos.

En el ritual, la virgen gitana conduce al hombre a su integración en la comunidad, es decir, lo convierte en un "ser" *gitano*. Por eso, casarse no sólo es convertirse en un hombre y una mujer adultos, es querer ser *gitanos*. Ese paso institucionalizado se realiza en el "centro de la cultura", allí donde se encuentra lo sagrado[252]. Por eso, la virgen "brilla", porque ha conseguido rescatar e introducir al joven de un universo de semilibertad, en que transitaba errante en manos de las mujeres payas, hacia el universo gitano, culturalizándolo, dotándole de identidad como gitano, y posibilitando, así, la pervivencia de la comunidad.

Las madres son las guardianas y las responsables de que se realice ese paso transcendente para la reproducción de la sociedad, al hacer que sus hijos se casen con mujeres gitanas puras, porque puro es el útero que acogerá su semen, y puros serán sus descendientes, o que sus hijas hagan lo propio con hombres gitanos. De otra forma, el semen, los genes, la herencia, aquello que confiere la calidad de *ser* gitano, se dispersa, se mezcla. El ritual de boda supone, así, el *don* de una virgen por parte de una familia hacia otra que la comunidad festeja, pues supone la preservación de la pureza en la descendencia, garantizándose que nadie ajeno a la comunidad se introduzca. Las familias crían y educan a sus hijas para convertirlas en vírgenes, para que a través de un matrimonio adecuado, según el ideal, la comunidad se reproduzca según la manera correcta, *sin el pañuelo dejaríamos de ser gitanos* -repiten los *onclos* en el ritual. Para ello, los hombres ceden a sus mujeres la responsabilidad social de la reproducción comunitaria. Ese es un poder, no oficial, pero real

[252] Cazeneuve (1971:33ss) se acerca a la definición de *lo sagrado* cuando señala que los ritos han podido nacer del deseo de preservar contra toda amenaza el ideal de una vida conforme a las reglas establecidas, sin imprevistos ni angustias. Esta síntesis entre la condición abstracta y la realidad, entre el orden y el poder, como pares de opuestos, no podría sino realizarse de manera simbólica.

El ritual se construye a partir de la delegación que los hombres hacen sobre sus mujeres para la reproducción de la identidad, a partir de sus rasgos constituyentes. Las palabras y los gestos rituales, y las imágenes implícitas, juegan un papel decisivo. Las palabras aparecen en el contexto ritual dotadas de una sacralidad particular y de forma diferenciada: en forma de cantos, que realizan tanto la orquesta como los participantes, o en forma de enunciados y juramentos, cuando los *onclos* juran en el escenario la certeza de la pureza de la novia.

Los cantos se encuentran ordenados en una secuencia: primero, los cantos de fiesta, ligeros (salsa, flamenco-pop), en segundo lugar, las *rondeñas-alboreás*, en tercer lugar, los cantos más flamencos. Este tipo de secuencia se adapta al cambio progresivo de estatus de la novia, y del novio. Primero, como *fadrina* es un ser todavía no consagrado ni integrado como mujer gitana en la comunidad, por eso los cantos son lúdicos, cantan al amor, a la belleza, a la alegría; en la *rondeña-alboreá*, la novia está realizando el tránsito, el canto se dirige a ella específicamente y como ser liminal el canto ha de serlo, un canto puro para una mujer pura, un canto que sólo debe interpretarse en el contexto ritual, fuera del cual, sólo provocaría catástrofes; y finalmente, los cantos donde prima el flamenco expresan el estatus de hombre y mujer adultos gitanos, integrados en la comunidad. El ritual de la boda se constituye como ritual de incorporación: tiene como fin el transferir una cualidad, el nuevo estatus de individuos *gitanos*, integrados en la comunidad. Es en este sentido, que puede verse el ritual como un acto de tipo ilocutorio o performativo.

La estructura musical es significativa porque existe una semejanza formal con otros rituales festivos como los de Navidad o San Juan. En estas fiestas, tan señaladas para los *calós*, primero se cantan canciones de rumba, salsa y otros palos del flamenco (*tangos*, *bulerías*...) intercaladas, mientras que al final predomina el flamenco. Esta última fase se identifica con “la juerga final”. En los *demanaments*,

fiestas de Navidad y San Juan pude comprobar cómo al final de la fiesta los *calós*, una vez que el alcohol había hecho sus efectos, se lanzaban de forma espontánea a cantar palos flamencos. Le pregunté al *onclo* Joan por qué al final de la fiesta no seguían cantando rumbas que era su estilo propio como catalanes, y me contestó diciendo: *cantem flamenco perquè recordem que som gitanos en el fons*[253].

El esquema siguiente muestra cómo la música, las imágenes, las palabras, acompañan el tránsito de un estado a otro, y para la *fadrina* supone:

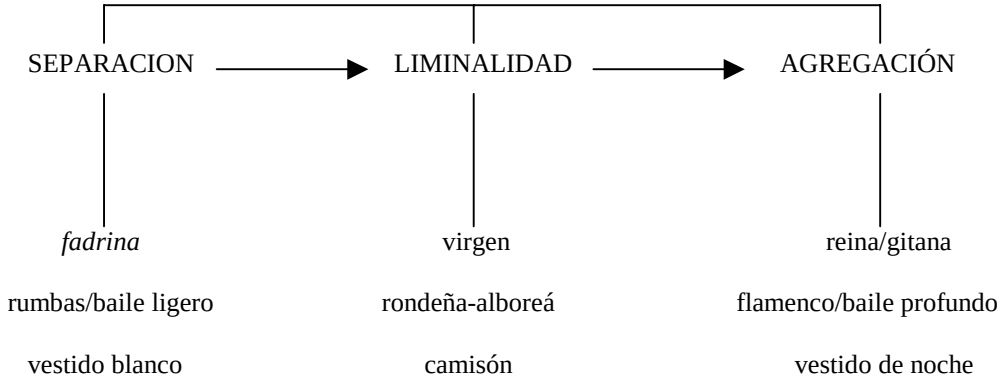


Figura 16

La fase de separación que, sin embargo, tuvo su ritual preliminar con el *demanament* unos meses atrás, se desarrolla como el último acto de la mujer como *fadrina*. La música que acompaña es lúdica, popular y moderna, y el vestido que lleva la novia es el de boda blanco (el novio puede llevar un traje de otro color). En la segunda fase, la *fadrina* es confirmada como virgen tras la prueba del pañuelo, se cantan las *rondeñas-alboreás* y ella lleva un vestido doméstico y liminal, el camisón. En la fase de agregación, la ya casada es consagrada como reina-gitana, pues ha coronado a toda su familia, intercalándose cantes flamencos (bulerías, alegrías, etc.) y llevando un vestido propiamente mayestático.

[253] *cantamos flamenco porque recordamos que somos gitanos en el fondo.*

El proceso parte de un previsto compromiso con el Estado, con el universo payo, ya que el casamiento oficial se produce en la Iglesia y/o el juzgado, pero la condición de casados, de gitanos, la obtienen en el universo gitano. La confirmación coincide con la prueba del pañuelo y la posterior coronación de la virgen. Aunque no se celebre la boda gitana al fugarse ambos, puede efectuarse la prueba del pañuelo, que es la que otorga el estatus virginal y, por tanto, la confirmación que la unión entre ambos cónyuges se realiza según la norma de pureza, aunque, ello comporte la pérdida de una parte del capital simbólico de la familia. La consagración[254] es el momento del baile triunfal de los ya casados.

El siguiente esquema muestra este proceso:

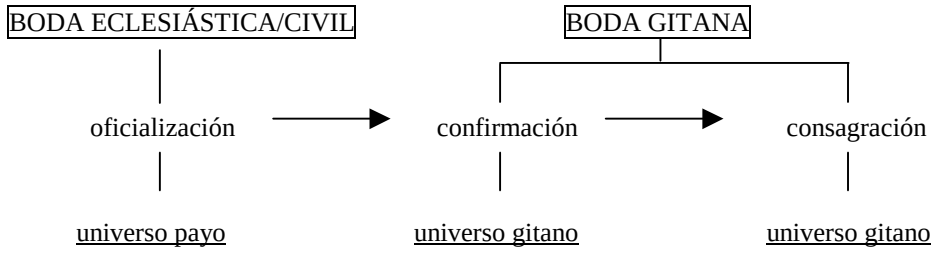


Figura 17

En la fase liminal[255], a la *fadrina* iniciada se la ponía en contacto con un símbolo-objeto sacro y sacralizante, el pañuelo (prueba de la virginidad), que posteriormente se exhibía (los mayores en el escenario), se instruía sobre el simbolismo representado (los discursos) y, a continuación, se desarrollaba un baile frenético (baile a hombros). En ese clima lúdico, los patrones culturales se reordenaban y se mostraban creativamente, con el soporte del cante y el baile. Las relaciones socio-estructurales se simplificaban y se mostraban en su meridiana

[254] Aunque el proceso ritual puede entenderse, en su conjunto, como una consagración, el sentido que doy a este término en la tercera fase del ritual también se relaciona con la idea de apoteosis, de triunfo.
[255] Me inspiro en Turner (1988).

realidad: la autoridad de los mayores sobre los jóvenes, la de los hombres sobre las mujeres, y, en última instancia, la superioridad simbólica de los gitanos sobre los no-gitanos, al realizarse el rito de la pureza por excelencia.

Es en esta fase cuando bailarles a hombros simboliza su entronización, con un trono[256]hecho de brazos humanos. Como las vírgenes entronizadas[257] en las Iglesias católicas, la virgen gitana despliega su majestad y dignidad. Todo el proceso puede contemplarse como una gran ceremonia de coronación, donde las *rondeñas-alboreás* que se cantan a la virgen gitana, celebrando su castidad, se asemejan a las glorias de las vírgenes, y donde los *onclos*, como sacerdotes oficiantes, realizan una oratoria con sabiduría, entusiasmo y elocuencia. La novia, como una virgen sagrada, en el acto de su coronación se eleva, y eleva a su familia hacia un nuevo estatus. El lenguaje simbólico que se desprende de las imágenes alegóricas de las flores, la corona, las estrellas, el prado verde, etc., son compartidos por las vírgenes gitanas y las vírgenes entronizadas de las iglesias cristianas.

El ritual de la boda puede observarse, asimismo, ligado a la pretensión de estatus de las familias en una comunidad que, idealmente, sostiene un ideal igualitario. El estatus se adquiere a través de una gran fiesta en que la riqueza económica se muestra y se comparte generosamente, distribuyendo alimento, bebida y música. La fiesta no hace sino honorar el honor, la *honra*, de la novia, honorando, en primer lugar, a su vez a sus padres y a su familia ("ha coronado a su familia" es la frase que se repite en los discursos), a su esposo y a la familia de éste, y a todos los gitanos que han educado a sus hijas para ser vírgenes. Por tanto, es como si el honor, el *respecte*, procedente de la novia, se distribuyera a toda la comunidad. De este

[256] En bodas de gitanos de origen andaluz en Catalunya he observado como al novio y a la novia los sientan en dos sillas colocadas encima de una mesa, a modo de trono, que les sirve, prescindiendo de su significado simbólico, para recuperarse de la fatiga de los incesantes bailes a hombros.

[257] Leblon (1990:162) documenta una copla donde se equipara la veneración a la Virgen del Carmen con la veneración que una nuera debe a su suegra, en términos de su autoridad. En nuestro caso, la novia adquiere el estatus de virgen pero la autoridad la poseerá con el tiempo como madre de familia.

modo se entiende el sinsentido de la presencia del payo, un foráneo, en la fiesta, pues el payo es aquel que no merece *respecte*.

El ritual posee, entre otras, una doble dimensión claramente evidenciable: por un lado, la relación simbólica con una representación sagrada para la comunidad, la virginidad, como tema cultural importante, que concurre con otras concepciones (fecundidad, castración simbólica del novio), y por otro, el reflejo de un contexto sociológico en el que el poder y los estatus, el capital simbólico de las familias, se exhiben, siendo así un indicador de estatus: el derroche y la ostentación visibles en las bodas suponen la pretensión de cada familia de estar situada en una buena posición social, de estima, consideración y reputación[258], en una rivalidad culturalmente especificada[259].

Por otra parte, el ritual de la boda es la expresión paradigmática de un ritual que no se somete a los cálculos de costos y beneficios de la economía formal sino que tiene que ver con la conversión de recursos, generados a partir de una apropiación de las plusvalías económicas que están en posesión del payo, en riqueza social. Dicho de otro modo, la riqueza económica se transforma en riqueza social: los *calós* crean sociabilidad, en última instancia, sociedad, y no riqueza, por medio de su relación ritual con la plusvalía económica. La boda, como fiesta en la que se consumen las riquezas, es una manifestación del *don* que no exige restitución inmediata (intercambio) sino que conlleva la obligación de reproducirlo[260] para conducir hacia la reciprocidad[261]: los que ahora son invitados quizás más tarde sean los anfitriones y como tales habrán de dar satisfacción a los invitados. Lo que se

[258] Schneider (1971:2) señala la competición mutua entre familias en términos de poder, riqueza, y reputación por el honor.
[259] Es la idea del pundonor de Bourdieu (1968:193), del espíritu competitivo que se muestra en la ostentación y generosidad en los rituales ceremoniales.
[260] Para Temple (1995:28-31) el don debe ser reproducido más que restituido, porque ejemplifica el derecho a dar, el derecho a la vida frente a la muerte.
[261] Temple (1995:37).

produce con el don es la crecida, la asimetría irreductible del tercero: ya no se trata de un intercambio entre A y B sino de A hacia B y éste hacia C, y así sucesivamente, a modo de intercambio generalizado, en la que el retorno del don (el *contradon*) ya no es equivalente al don de origen sino que es superior[262]. Si la boda se entiende como un gran acto de reciprocidad mutua, la asistencia a la boda es el tributo simbólico que la comunidad rinde a las familias. Estas reclaman el reconocimiento a ser honradas por la comunidad, al haber socializado, con éxito, a sus hijos para ser 'buenos gitanos'.

El ritual de la boda encarna uno de los valores centrales a los gitanos, la virginidad, y otros secundarios: la unión entre los opuestos, hombres y mujeres; las alianzas entre familias; el sentimiento de comunidad étnica. Todo ello se encuentra encarnado rítmica y cognitivamente, espacial y conceptualmente porque la boda integra varios medios de comunicación: la música, el baile o el teatro. Se come, se bebe, se habla, se ríe, se baila, la audiencia participa activamente en la *performance*, con lo que se consigue una intensificación comunicativa[263]. Los hombres y mujeres se conmueven. La danza (y el canto) integra y orienta la expresión adecuada de los sentimientos y de los pensamientos[264], y constituye un medio de comunicación fundamental entre los *calós*: el ritmo, la ambigüedad, los múltiples significados, hacen de la danza un complejo evocador. Se trata de una forma simbólica que evoca, en definitiva, un ritual de apareamiento, reflejando, de manera evidente, las aspiraciones de las *fadrines*, su ansiedad por encontrar *partenaire*, marcando su disponibilidad para el apareamiento próximo, a través de las estrategias y los metalenguajes de la seducción, conducidos e interpretados coralmente por las mujeres.

[262] Temple (1995:32).
[263] Señala Tambiah (1995:159) que en el rito el canto, la danza, la música, las fórmulas verbales y los dones materiales se emplean para elevar la comunicación.
[264] Ver Bourdieu (1991:118).

Se trata, en suma, de un grupo minoritario y expuesto a su asimilación por la sociedad dominante, que encuentra en la creencia en la pureza y la perfección de sus hijas, y en la castidad y la regulación de sus mujeres, el simbolismo adecuado a sus deseos de perfección en un entorno hostil. El fluido vital de la vagina, recogido en el pañuelo, es usado para la construcción simbólica de la identidad femenina, pero el cuerpo de la *fadrina* es, además, imagen y símbolo de su sociedad. El orificio, la vagina, por el cual se cree que puede entrar una herencia ajena, y por tanto, es vulnerable, es la frontera que marca un límite con el mundo no gitano. Si ella es pura simboliza que la sociedad sigue siendo pura. La preocupación por los poderes y los peligros que se le atribuyen a la mujer, encarnados físicamente en un orificio corporal que simboliza los márgenes, sirven para explicar los peligros y los poderes del orden social[265]. De aquí, que sea en la fase liminal y peligrosa donde se interpreten los cantos sagrados para los gitanos, las *rondeñas-alboreás*, con los conjuros para evitar los riesgos nefastos de las fuerzas naturales, la mala *bajín*.

La protección ritual de la virginidad de la *fadrina* simboliza la protección de las fronteras[266] que mantienen a la sociedad gitana a salvo de su fagocitación: un cuerpo físico amenazado simboliza un cuerpo social amenazado. El ritual de la virginidad cierra el acceso a los hombres no presentes, a los no gitanos, para, precisamente, reproducir así el núcleo de hombres, propietarios del territorio, de la identidad. El útero no contaminado, puro, convertido en propiedad de los hombres, es la garantía de la reproducción de la identidad de los hombres, sobre la que se asienta gran parte de la identidad comunitaria. De ese poder fecundante de la mujer, los hombres exigen la virginidad, a través de la cual, aseguran una descendencia

[265] Siguiendo a Douglas (1991). Esta señala, además, cómo la contrapartida sociológica a la angustia que reflejan los ritos acerca de los orificios corporales es la de cuidar y proteger la unidad política y cultural de un grupo minoritario (p.144-145).

[266] Como afirma Douglas (1988:94), la preocupación por preservar los límites sociales se refleja en la preocupación por mantener los límites corporales.

pura, y por extensión, la reproducción fiel del orden social.

El ritual de la boda es el gran centro ceremonial donde la comunidad se reencuentra, donde las familias, recelosas unas de otras, intensifican o crean nuevas relaciones. En suma, a nivel sociológico, los lazos sociales se explicitan y se celebran: el ritual abre el campo de las relaciones de la familia nuclear hacia el exterior, insertándose en el espacio de las alianzas. A nivel representacional, se vehiculan las concepciones sobre la virginidad, la fecundidad, el cambio de estatus, la unión de los opuestos[267].

Mirando el ritual de la boda, miramos a la sociedad que se inscribe en el cuerpo de la *fadrina* (marcado ritualmente, a diferencia de los *fadrins*), a los significados sociales que son incorporados en el cuerpo. Pero, asimismo, el ritual no representa meramente a la estructura social, también la influencia y la construye, y es un elemento potencial de cambio y reestructuración de las fuerzas sociales que la atraviesan.

[267] Siguiendo las dos dimensiones del ritual propuestas por Houseman ; Severi (1994:200-202).

Le ciel ouvert, la vie errante
pour pays tout l'univers,
pour loi sa volonté,
et surtout la chose eniurante:
la liberté!, la liberté!

Final del acto II. *Carmen,* de Bizet.

3. *SOMOS GITANOS MODERNOS*

Los *calós* catalanes forman una unidad cultural con una coherencia interna respecto al mundo payo. Partiendo de la base que la división gitano/no-gitano está cognitivamente integrada[1], lo cual, es fundamental para el mantenimiento de su identidad (mestiza, como toda identidad), son y se definen como *calós* y como gitanos catalanes. Se identifican porque hablan catalán y por otra serie de rasgos que les diferencian de otros grupos gitanos. Habitan en ciudades de tamaño grande y mediano de Cataluña, Baleares, País Valenciano y Sur de Francia, lo cual refleja su larga tradición sedentaria. Practican una endogamia de grupo y sus actividades económicas se basan en la venta en mercados ambulantes fijos y regularizados de ropa, y otros objetos de uso doméstico, aunque también practican la venta a domicilio o a comercios, y la venta al por mayor.

La ausencia de unos límites culturales claros en forma de territorio o religión, la tradición de un prolongado contacto con sus vecinos payos a través de la temprana sedentarización, su inmersión en el espacio urbano y el cultivo de buenas relaciones con los vecinos payos, sus diacríticos como el vestido, el lenguaje *caló*, el consumo

[1] Señala Dick Zatta (1990:54-55), que la primaria necesidad cognitiva de los *Roma* del norte de Italia es una representación de su ambivalente relación con los payos que previene la confusión entre el mundo *Roma* y el mundo Payo.

ostentoso, los rituales de matrimonio, el respeto a los difuntos y a los mayores, la rígida división de género, su gitaneidad y su catalanidad, así como su continua dependencia económica del payo y la gestión de las presiones asimilacionistas[2], configuraban gran parte de su bagaje cultural.

Los *calós* se situaban al margen de aquellos grupos, dichos subalternos, con dificultades para acceder a recursos económicos, sociales, culturales o políticos. Los *calós* gozaban de mucha tolerancia por parte de sus vecinos, no competían por el poder político porque no les interesaba, disfrutaban de un cierto desahogo económico, tenían acceso a la vivienda, a la escuela, a la sanidad, al trabajo, y gestionaban estos recursos[3]. Los *calós* eran un grupo al margen de la tradición cultural gitana, caracterizada, por ejemplo, por una serie de características socioeconómicas marginales[4]. Eran un grupo autónomo, consolidado, con su propio sistema legal y su lenguaje, y como ellos señalaban, unos *gitanos modernos*.

Lo importante era saber qué era importante para ellos, por lo que mi tentativa se centra en ver el mundo de los gitanos a partir de su propia visión del mundo. En este sentido, pretendo conciliar el nivel descriptivo con el interpretativo. La identidad de los *calós* se construía en el día a día, en sus interacciones cotidianas. Por tanto, el análisis de este capítulo no se limita a los discursos *oficiales* de mis informantes, tendentes a presentar una imagen estereotipada de su realidad, en unas ocasiones, o a destruir sus propios símbolos, en otras, sino que se complementa con la práctica cotidiana, el convivir del día a día, que es donde mejor se aprenden las bases de la identidad gitana. Por ello, este capítulo está ordenado de una forma un tanto caótica,

[2] Ver Dick Zatta (1990:55). Trabajos en España sobre el tema del orgullo de raza y su rechazo a la asimilación pueden consultarse Botey (1970), Guillamet (1970), Lafuente (1955), Ramírez Heredia (1983); (1985).
[3] Piasere (1991:214) retoma el concepto de Asseo de *pueblos-resistencia*, los cuales, no tienen vocación hegemónica ni subalterna sino que producen la hegemonía desde lo interno, tratando y recombinando los elementos de contacto con la cultura dominante de forma que no afecten su supervivencia como pueblo.
[4] Uno de los aspectos que remarca San Román (1994:142-143) sobre la tradición cultural gitana.

pues he procurado seguir el propio orden de mis informantes. Es en este cruce de palabras, ideas y pensamientos donde fluye el sentido.

3.1 QUIÉNES SOMOS

En una ocasión, le pedí al *onclo* Pere que me definiera cuál era la base de la identidad de los *calós* catalanes. Cuando yo pensaba que me mostraría toda una serie de representaciones de rasgos característicos, el *onclo* me dió una respuesta que, sin que yo llegara a percatarme en un principio, revelaba las claves de aquello que yo pensaba como la identidad *caló*:

> *No hi ha cultura gitana. L'únic és que ens reunim aquí, al cafè, tots junts, i quan hi ha algú malalt anem tots, o lo de la virginitat i la boda, i el respecte als vells i a la joventut. Quan hi ha un problema no anem a la policia sinó als onclos. Abans, el que deia l'onclo anava a misa, ara és com un jutge de pau, un conciliador*[5].

Lo importante para el *onclo* era, en primer lugar, el estar juntos, así como respetar las categorías de edad y género, y seguir su ley. Tenía conciencia que eran un grupo gitano diferente, aunque creía que poseían pocos rasgos característicos de lo que se representa como "lo gitano". Añadía que:

> *Som catalans descendents de gitanos, no tenim res, ni llengua, ni país, res. Els meus pares són catalans, els meus avis també*[6].

Su catalanidad era reivindicada como referente grupal fundamental. Vivían en esa tierra, Cataluña, desde sus abuelos, y eso era lo determinante[7]. Pero al decir estas

[5] *No hay cultura gitana. Lo único es que nos reunimos aquí, en el café, todos juntos, y cuando hay alguno enfermo vamos todos, o lo de la virginidad y la boda y el respeto a los viejos y a la juventud. Cuando hay un problema no vamos a la policía sino a los tíos. Antes, lo que decia el tío iba a misa, ahora es como un juez de paz, un conciliador*.

[6] *Somos catalanes descendientes de gitanos, no tenemos nada, ni lengua, ni país, nada. Mis padres son catalanes, mis abuelos también.*

[7] Los *calós*, se distinguirían, al igual que los *Manouches* de la Alsacia, los *Sinti* Piamontesi o los *Rom* serbios, por la región que sus abuelos frecuentaban, sugiere Williams (1991b:13).

palabras, el *onclo* Pere señalaba que el resto de *calós* se enfadaban al oírlo, porque parecía que estaba rechazando la gitaneidad en favor de la catalanidad. Su discurso parecía no estar "racializado", y el ejemplo es significativo porque muestra cómo la imagen que los *calós* construyen de sí mismos está sujeta a la dialéctica, siendo los discursos no coincidentes: en unos casos se afirma la gitaneidad, en otros, la catalanidad, al igual que podía activarse una u otra identidad de manera pragmática, en función del contexto interactivo.

Una vez el *onclo* Manolo hablando de los toros se le ocurrió decir: e*ls toros és lo més gitano que hi ha*[8]. Los demás *onclos* se lo miraron y cuando yo esperaba que le dieran la razón y disertaran sobre la identidad gitana y los toros, uno de ellos dijo guaseándose: *sí, i els castells, el cinc de set amb folre*[9]. Aquel *caló* había jugado con los significantes y los significados de tal forma que estaba oponiendo el significante "toros" al significante "castells", y el significado "gitano" al significado "catalán". Por tanto, mostraba una cierta contestación al nivel identitario "gitano" sustituyéndolo por el nivel "catalán". Lo "gitano" se identificaba con el resto de España, mientras "catalán" hacia referencia a la tierra donde ellos vivían. De todas formas, el ejemplo mostraba como la búsqueda de referentes fuertes no era algo que les preocupara excesivamente para mantener su identidad.

Los *calós* no se movilizaban en grupo para conseguir beneficios o explotar su etnicidad. El único que se movilizaba era el presidente de la Asociación. De lo que se trataba era de extraer dinero a los payos, a las instituciones y administraciones locales, autonómicas y estatales, manipulando la imagen que el poder tenía de los gitanos. Cuando existía la posibilidad de conseguir dinero podía enfatizarse la etnicidad. La gitaneidad no era un instrumento para la movilización. No explotaban

[8] *los toros es lo más gitano que hay.*
[9] *sí, y los castillos, el cinco de siete amb folre.* Se refería a un tipo de torre humana tradicional de las *colles castelleres* de la cultura popular catalana.

su etnicidad. No detecté un proyecto colectivo, ni agravios ni reivindicaciones históricas. Sencillamente, eran temas que no les preocupaban. Les preocupaba mucho más el llevarse bien con sus vecinos o que sus hijas no se casaran con forasteros y llegaran vírgenes al matrimonio.

Existían desajustes entre la ideología y la acción. Lo noté cuando el *onclo* Joan me decía que no tenia ningún deseo de ir a ver a otro *caló* enfermo al hospital, cuando, en otra ocasión, me decía orgulloso que los gitanos iban siempre al hospital a ver a uno de los suyos, aunque no fuera de su familia. Igual ocurría cuando proclamaban que ningún gitano dejaría a sus padres en el asilo y, en la práctica, dos familias habían enviado a sus ancianos al asilo. O cuando señalaban que entre ellos se ayudaban con dinero y, en realidad, la solidaridad era difícil que se produjera, incluso en el nivel de la familia consanguínea.

Uno de los más decisivos diacríticos culturales, la lengua, estaba degradada hasta tal punto que reconocían que la habían perdido. Sin embargo, aunque la lengua estuviera en fase terminal, ellos habían desarrollado las técnicas para mantenerla con sus propios recursos, creando un tipo de argot.

Cuando realizaba preguntas directas sobre las cuestiones que me interesaban acerca de la identidad, siempre encontraba respuestas similares: los ancianos, la pureza, la sangre, la ley, como ejes básicos. El Juanito, un *fadrí* joven, me decía:

> -¿Qué es lo que os definiría como gitanos?
> *-El respecte, el respecte als vells ho cuidem molt*[10].
> -Pero si un viejo dice una cosa y tu piensas que se equivoca, ¿qué haces?
> *-S'ho dic apart. Li dic: 'vós dieu això però no es així, és d'aquesta manera. Però si voleu ho faig així com vós dieu'. I llavors, et dóna una palmadeta a l'espatlla i et diu: 'déix-ho córrer'. Som gitanos per el respecte als vells i la puresa de la núvia*[11].

[10] *-El respeto, el respeto a los ancianos lo cuidamos mucho.*
[11] *-Se lo digo aparte. Le digo: 'usted dice esto pero no es así, es de esta manera. Pero si quiere lo hago así como usted dice'. Y entonces, te da una palmadita en la espalda y te dice: 'déjalo correr'. Somos gitanos por el respeto los viejos y la pureza de la novia.*

El respeto, el reconocimiento que los mayores son los sabios y los depositarios de los valores últimos de esta sociedad y, por otro lado, la virginidad, el requisito para que una *fadrina* se case y así la comunidad se reproduzca y se perpetúe.

El *onclo* Lluís por su parte, era más sintético:

Sóc gitano de sang i en els fets: ser un gitano bo[12].

Esta frase sintetiza los dos principios que configuran la identidad gitana: la descendencia, relacionada con la ideología de la pureza de la sangre, y el estilo de vida, las actitudes y valores compartidos, lo que los *calós* denominaban la *ley* y que debe reflejarse en la práctica. Es decir, aunque la identidad de sangre, el descender de padre y madre, o abuelo y abuela gitanos, era fijada por nacimiento y poseía una gran importancia simbólica, podía ser posible adquirir una identidad, no establecida por este sistema, haciendo aquellas cosas que los *calós* hacían como comunidad, haciendo las cosas a la manera gitana.

Es un hecho que los gitanos y gitanas se han casado con payos. Y de esos matrimonios mixtos algunos descendientes han optado por ser *más* payos y otros *más* gitanos. Sin embargo, los matrimonios gitano/paya siempre se han pensado menos amenazantes para la continuidad de la línea, pues, ideológicamente, es el padre el que transmite la adscripción a la *raça*. En los casos del matrimonio gitana/payo, matrimonio que no se acepta tan fácilmente, los hijos se categorizan como *menos* gitanos, pero su comportamiento determinará que se integren en la comunidad. Sangre y ley, descendencia y práctica, son los términos de una doble dimensión de la identidad grupal. Pero la ideología de la descendencia y de la pureza de la sangre se atiene más a la identidad profunda de la persona: en su nacimiento, el

[12] *Soy gitano de sangre y en los hechos: ser gitano bueno.*

nuevo ser tiene adquirida una identidad que le marca para el resto de su vida. Los hechos, la práctica, son *a posteriori* y no pueden completamente borrar esa adscripción primordial. Los *calós* reconocen que hay muy pocos individuos puros de línea, porque casi todos los antepasados están mezclados con algún payo y, de hecho, siempre procuran ocultar esos orígenes o reinterpretarlos a su favor, lo cual, además, les hace ser más tolerantes hacia ciertos matrimonios mixtos.

Creo así que los *calós* sólo podían reivindicar aquello que en el fondo siempre resultaba primordial: el ideal de la *raça*. Los rasgos biológicos, raciales, estaban enfatizados sobre otros componentes –el lenguaje, la estética, historia...- que parecían problemáticos[13]. La concepción *caló* sobre la identidad estaba sobredeterminada por las concepciones culturales sobre el cuerpo, los principios de la pureza de la sangre y la raza.

La música y el baile, junto con la familia, son dos referentes también importantes. El *onclo* Pere:

> *L'essència del gitano és la música, el ball i la família. Si els hi treus això seria com el paio*[14].

La música entre los gitanos se vive de una forma más global. Existe una articulación sintáctica entre música y sociedad, pues el ritual más transcendente para la comunidad, la boda, es un continuo de música y baile.

En su concepción de gitanos modernos la autocrítica también está presente, como señala el *onclo* Joan:

> *La cultura gitana és una basura. Hi ha lleis que són destructives, per què les dones no poden anar a l'escola?, i si tenen estudis, per què no es poden casar amb gitanos? Vivim amb aquesta por*[15].

[13] Just (*cit.* Banks,1996:99).
[14] *La esencia del gitano es la música, el baile y la familia. Si les sacas eso seria como el payo.*
[15] *La cultura gitana es una basura. Hay leyes que son destructivas, ¿por qué las mujeres no pueden ir a la escuela?, y si tienen estudios, ¿por qué no se pueden casar con gitanos? Vivimos con este miedo.*

Este *onclo* explicita uno de los miedos de los *calós*: perder el control sobre sus hijas, verdaderas reproductoras de la cultura. Y sigue:

> *Els gitanos no valem res. Tot el món diu que sí, que és molt gitano, però a l'hora de la veritat s'amaguen*[16].

De nuevo, el *onclo* critica la doble moral de algunos *calós* que, en la práctica, no siguen la *ley*. La cultura gitana aparece plena de estas ambigüedades y contradicciones, como cualquier otra cultura. Añade:

> *Què tenen els gitanos?, només la gràcia per la música i el respecte als ancians. Però és que, ara, ens semblem, cada vegada més, als paios, perquè abans cap gitano enviava el seu ancià a l'asil. Ara es comencen a veure casos*[17].

Esos pocos casos de abuelos enviados a la residencia se critican abiertamente, y producen "vergüenza", pues hasta este momento el respeto a los ancianos había sido un diacrítico cultural emblemático de los *calós*, que ahora parece desvanecerse.

El *onclo* Pere:

> *Som catalans descendents de gitanos. Per què diem que som gitanos?, perquè pensem que som millors que els paios, seguim unes arrels. Ha sigut defraudant. Hem perdut la nostra memòria, la llengua, no hi ha hagut intel.ligència. S'ha perdut aquell caliu, aquell esperit de tertúlia, de fraternitat. Antigament, a Eivissa venia un gitano a un bar i si no tenia per menjar o guanyar-se la vida, tots feien una colecta, li pagaven un menjar o dormia a casa. Ara no podem. Els temps han canviat. Has de donar-li dos milions, amb una sardina no fa res*[18].

[16] *Los gitanos no valemos nada. Todo el mundo dice que sí, que es muy gitano, pero a la hora de la verdad, se esconden.*

[17] *¿Qué tienen los gitanos?, sólo la gracia para la música y el respeto a los ancianos. Pero es que, ahora, nos parecemos, cada vez más, a los payos, porque antes ningún gitano enviaba a su anciano al asilo. Ahora se empiezan a ver casos.*

[18] *Somos catalanes descendientes de gitanos. ¿Por qué decimos que somos gitanos?, porque pensamos que somos mejores que los payos, seguimos unas raíces. Ha sido defraudante. Hemos perdido la memoria, la lengua, no ha habido inteligencia. Se ha perdido aquel calor, aquel espíritu de tertulia, de fraternidad. Antiguamente, en Ibiza venia un gitano a un bar, y si no tenía para comer o ganarse la vida, todos hacían una colecta, le pagaban una comida o dormía en casa. Ahora no podemos, los tiempos han cambiado, tienes que darle dos millones, con una sardina no hace nada.*

Uno de los valores emblemáticos, la solidaridad entre gitanos parece haber sido superada por el individualismo:

> *-No hi ha sacrifici, hi ha molt egoïsme. La nostra llei diu que quan passa algún gitano i li fa falta algo tot el món li ajuda, 'tu què tens?', 'mira, pues jo tinc dos mil', 'i tu quàn?', 'jo tinc mil', es fa una colecta i s'ajuda*[19].
> -¿Y si es *pelut*?
> *-Sigui el que sigui, sigui un gitano que ve de pas per aquí i necessita diners per anar-se'n. Abans, si veïem que algú no tenia diners per comprar regals de reïs déiem entre nosaltres: 'mireu, fulano no té pels seus fills, anem els quatre a vendre demà i fem diners'*[20].

Esta opinión suele molestar a los demás *calós,* pero la expresa uno de los *onclos* más críticos pero, a la vez, defensor a ultranza de su identidad como *caló*. Su conciencia de haber perdido ciertos rasgos emblemáticos, así como la memoria del pasado, se percibe como una frustración.

Pero existía una conciencia de gitaneidad compartida con otros grupos gitanos del mundo, lo cual reconocían a través de detalles que, en apariencia, parecían insignificantes. El *onclo* Rafel:

> *Els gitanos tenim un deje que hem conservat. Aquest deje el tenen tots els gitanos del món. Són detalls, tonteries, una expressió, una paraula*[21]*...*

El *onclo* Pericó señalaba:

[19] *-No hay sacrificio, hay mucho egoísmo. Nuestra ley dice que cuando pasa algún gitano y le hace falta algo todo el mundo ayuda, '¿tú que tienes?', 'mira, pues yo tengo dos mil', 'y tú ¿cuánto?', 'yo tengo mil', se hace una colecta y se ayuda.*
[20] *-Sea el que sea, sea un gitano que viene de paso por aquí y necesita dinero para irse. Antes, si veíamos que alguno no tenía para comprar regalos de reyes decíamos entre nosotros: 'mirar, fulano no tiene para sus hijos, vamos los cuatro a vender mañana y hacemos dinero'.*
[21] *Los gitanos tenemos un deje que hemos conservado. Este deje lo tienen todos los gitanos del mundo. Son detalles, tonterías, una expresión, una palabra...*

Tenemos grandes paradojas pero siempre damos una segunda oportunidad a la gente en peleas... Somos los más democráticos que hay, tú eres igual que yo. A uno cinco años mayor que yo le tengo que respetar, no sólo porque tenga más experiencia sino también por la estructura.
No queremos saber nada de derechas ni izquierdas, de política. Nosotros tenemos nuestra política y nuestra ley. Somos autosuficientes. Hemos preferido estar en la ignorancia que estar en este mundo payo: es un mundo de corrupción, de dinero, de poder... que no hemos entendido nunca.
Tenemos el pañuelo. Si no lo hacemos se acaba. Es la honra de la familia. Otra cosa es lo de los africanos que les cortan el clítoris a las mujeres y a los hombres les hacen la circuncisión.

Por un lado, la imagen que tienen de sí mismos es la de una cultura atravesada por contradicciones pero que al final procura, como dice el *onclo*, dar oportunidades a los que no siguen la *ley*. Su rechazo de la política, de la que no entienden ni quieren entender siendo una competencia paya, se esgrime como contrapuesta a la suya propia, su *ley*. Y la referencia al pañuelo, como símbolo de identidad, resulta fundamental como diacrítico cultural.

El *onclo* Ramonet señala que una de las causas de la pérdida de la fraternidad y la unión entre los *calós* vendría dada por el propio sistema económico en el cual se insertan. Corren tiempos de crisis y deben trabajar mucho más de lo que hacían antaño para poder afrontar los pagos y la subsistencia diaria. Esto les obliga a sacrificar parte de su tiempo de ocio. Señala que:

Aquí al cafè no ve ningú. Un se'n va a buscar roba, l'altre a fer negoci. Aquest sistema de vida ha trastocat la convivència[22].

Según todos los testimonios, los *calós* parecían tener una autoimagen muy negativa de ellos mismos, pero al mismo tiempo, no percibían ser objeto de

[22] *Aquí al café no viene nadie. Uno se va a buscar ropa, el otro a hacer negocio. Este sistema de vida ha trastocado la convivencia.*

estigmatización por parte de los payos. El contacto prolongado con ellos en el espacio urbano había posibilitado el cultivo de buenas relaciones con sus vecinos.

3.2 CATALANES Y CASTELLANOS

Veamos, en concreto, como se piensa la diferencia entre los *calós* y el resto de grupos gitanos. El *onclo* Joan:

> *El gitano català sap estar. Som diferents a altres gitanos... no sé... en els gestos, els detalls, la forma de parlar... Si jo li dic una cosa mal dita al Manel, aquest no em contestarà buscant guerra* (y imita la voz de un gitano castellano exageradamente inculto para escenificarlo). *Demà m'agafarà en privat i em dirà, molt educadament: 'escolta, ahir per què em vas dir allò?' Si un onclo em diu una cosa mal dita, jo no li contestaré malament. Li diré a altre home gran que li parli i li digui que entri en raó. Es com a la "mili", jo no li puc contestar a un capità si sóc soldat, li diré a altre capità que li parli.*
> *Nosaltres no necessitem demostrar la valentia. No és que no siguem valents, perquè jo li dic al meu pare i a altre que matin a aquest i el maten. Nosaltres som més prudents, som més intel.ligents. La guerra no condueix a res. No fem com el castellà, que et va estirant, intentant humiliar-te*[23].

Los *calós* no sólo se oponen cognitivamente al payo sino a los grupos gitanos que ellos engloban, despectivamente, bajo el término *peluts*. La diferencia no sólo es de estatus económico sino que se refleja en la educación y el respeto, y en la oposición entre un ethos pacífico y dialogante, y un ethos agresivo. Añade que:

[23] *El gitano catalán sabe estar. Somos diferentes a otros gitanos... no sé... en los gestos, los detalles, la forma de hablar... Si yo le digo una cosa mal dicha a Manuel, éste no me contestará buscando guerra. Mañana me cogerá en privado y me dirá, muy educadamente: '¿escucha, ayer por qué me dijiste eso?' Si un tío me dice una cosa mal dicha, yo no le contestaré mal. Le diré a otro hombre mayor que le hable y le diga que entre en razón. Es como en la "mili", yo no le puedo contestar a un capitán si soy soldado, le diré a otro capitán que le hable.*
Nosotros no necesitamos demostrar la valentía. No es que no seamos valientes, porque yo le digo a mi padre y a otro que maten a ése y lo matan. Nosotros somos más prudentes, somos más inteligentes. La guerra no conduce a nada. No hacemos como el castellano, que te va estirando, intentando humillarte.

Amb el reste no volem tenir contacte. Ells tampoc el busquen. Creuen que som paios, cultes i rics, i se senten acomplexats. Ells venen a nosaltres com el pobre a casa del ric[24].

La oposición no sólo es de clase, como señala el *onclo* Pere:

Som diferents. Som gitanos moderns. Som d'una altra fusta. Es altre sentiment, altre diàleg, altre forma de ser. Hi ha catalans rics i castellans rics i no lliguen. No es qüestió de ser pobre o ric. Jo puc ser pobre i un andaluç ric, i tractar millor a un paio ric[25].

Los *calós* alimentan la convicción que ellos son más modernos porque están más adaptados a los tiempos, mientras que los otros, los *peluts*, están más atrasados. La oposición payo/gitano es sólida como para perpetuar ese sentimiento, a veces ambiguo, de formar parte de una comunidad, una "raza" aparte. Su visión del mundo y de los otros grupos gitanos, y no-gitanos, estaba racializada. Para ellos, los *calós* eran una "raza" opuesta a la paya.

La oposición catalán/castellano, en virtud del lugar de nacimiento y de la lengua, llega a sobrepasar el nivel de la comunidad para extenderse al universo payo. Una paya anciana, la *tía* Lluisa, viuda de un gitano, que convive desde hace 60 años con los gitanos señalaba:

El meu pare era un home molt valent. Tenia un ganivet de vuit motllures i una pistola. Treballava a prop d'Argentona. El meu pare era carboner i tenia empleats castellans i catalans. Mai s'han pogut veure els castellans amb els catalans. Li pagava menys als castellans perquè eren uns ganduls. Un dia el van esperar i li van tallar mig coll, i el meu pare va matar un a tiros. I el cap de policia de Sant Celoni em va preguntar si a casa meva hi havia golfes. El vam tancar dues setmanes a les golfes i seguia venint la policia[26].

[24] *Con el resto no queremos tener contacto. Ellos tampoco lo buscan. Creen que somos payos, cultos y ricos, y se sienten acomplejados. Ellos vienen a nosotros como el pobre a la casa del señor.*

[25] *Somos diferentes. Somos gitanos modernos. Somos de otra madera. Es otro sentimiento, otro diálogo, otra forma de ser. Hay catalanes ricos y castellanos ricos y no ligan. No es cuestión de ser pobre o rico. Yo puedo ser pobre y un andaluz rico, y tratar mejor a un payo rico.*

[26] *Mi padre era un hombre muy valiente. Tenia un cuchillo de ocho molduras y una pistola. Trabajaba cerca de Argentona. Mi padre era carbonero y tenia empleados castellanos y catalanes. Nunca se han podido ver los castellanos con los catalanes. Le pagaba menos a los castellanos porque eran unos gandules. Un día lo esperaron y le cortaron medio cuello, y mi padre mató a uno a tiros. Y el jefe de la policía de Sant Celoni me preguntó si en mi casa había desván. Lo encerramos dos semanas en el desván y seguía viniendo la policía.*

La oposición catalán/castellano también se pensaba por encima de la división payo/gitano. Hay opiniones encontradas sobre los castellanos. Pero lo que permanece es una cierta incertidumbre sobre la confianza que puede merecer un castellano:

> -*Onclo* Joan*: Els extremenys són una mala raça.*
> -*Onclo* Félix*: Hi ha de tot...*
> -*Onclo* Joan*: No pot haver-hi cap de bo. No li respecto ni al teu consogre que és extremeny. Havia un a Badajoz que venia als casaments amb nosaltres i resulta que li va aixecar la sang al seu cunyat. Però era un home que quan parlava tenia paraula. Però més tard, li va llençar la germana i a sobre el provocava*[27].

Los *calós* son conscientes que el resto de los gitanos los consideran *apayados*, perdiendo buena parte de sus rasgos gitanos pero, al mismo tiempo, los admiran por su estatus socioeconómico elevado. El *onclo* Pepe:

> *Que et diguin 'adiós, catalán', això et punxa. Buscar la boca és deixar de ser gitanos*[28].

El respeto entre gitanos es algo que parece que los *peluts* no aplican a los *calós*, según su percepción. Eso les molesta porque con esas palabras les están diciendo que son como payos, pues se han integrado con los catalanes no-gitanos, al hablar catalán. El *onclo* Emilio:

> *No hem buscat guerra perquè és una ruïna. Però si l'haguéssim buscat, ara estaríem millor considerats. Nosaltres, portar navalla, no, jo*

[27] -Tio Joan: *Los extremeños son una mala raza.*
-Tio Félix: *Hay de todo...*
-Tio Joan: *No puede haber ninguno de bueno. No le respeto ni a tu consuegro que es extremeño. Había uno de Badajoz que venia a los casamientos con nosotros y resulta que le levantó la sangre a su cuñado. Pero era un hombre que cuando hablaba tenia palabra. Pero más tarde, le lanzó la hermana y encima le provocaba.*
[28] *Que te digan 'adiós, catalán', eso te pincha. Buscar la boca es dejar de ser gitanos.*

estaria tot el dia nerviós. Aquí, li dones la volta a un i li caurien diners de les butxaques[29].

Esta metáfora, con evidente sentido del humor, muestra como los *calós* rehuyen el uso y posesión de armas, como la navaja. Eso no significa que no las conozcan ni las posean. De hecho, en mis años de observación pude constatar dos incidentes, no entre gitanos, sino entre un *caló* y un payo. Uno fue por una discusión de tráfico, el otro por cuestiones de droga. En ambos casos, los dos *calós* envueltos en la discusión sacaron navaja y atacaron a los payos. Lo que sugiero es que el uso de armas se valora muy negativamente. El *onclo* Joan:

Tu veus a un de pelut i de seguida veus la diferència. En el parlar ells diuen: '¿esto es así?... ¿y por qué es así?', veus?, busquen la baralla. Tu pots tenir una conversació normal amb mí, amb ells pots acabar malament[30].

El castellano así se ve como peligroso, dispuesto al enfrentamiento, precisamente, se dice, porque están menos integrados y más atrasados. El Antonio:

Nosaltres som made in Catalunya. 'Deixa la pluma penjada a casa', li vaig dir a un castellà. Un dia, fent el prometament d'una nena, va venir un castellà amb nosaltres al bar. I després de servir-nos, el cambrer porta unes copes de gelat, així, per cel.lebrar-ho, com és normal, i ens diu: 'yo no estoy acostumbrado a esto'. M'ho diu això en un prometament! Menjant gelats al bar, agafa i demana una aigua el castellà aquest![31]

A los castellanos también se les denomina *indios*, en el lenguaje coloquial, expresando su "salvajia", y otras veces, se les designa con la locución *los de la*

[29] *No hemos buscado guerra porque es una ruina, pero si la hubiéramos buscado, ahora estaríamos mejor considerados. Nosotros, llevar navaja, no, yo estaría todo el día nervioso. Aquí, le das la vuelta a uno y le caerían dinero de los bolsillos.*

[30] *Tu ves a uno de peludo y enseguida ves la diferencia. En el hablar, ellos dicen: '¿esto es así?... ¿y por qué es así?', ¿ves?, buscan la pelea. Tu puedes tener una conversación normal conmigo, con ellos puedes acabar mal.*

[31] *Nosotros somos made in Cataluña, 'deja la pluma colgada en casa' le dije a un castellano. Un día, haciendo la pedida de mano de una niña, vino un castellano con nosotros al bar. Y después de servirnos, el camarero unas copas de helado, así, para celebrarlo, como es normal, y nos dice: 'yo no estoy acostumbrado a esto'. ¡Me lo dice en una pedida de mano! Comiendo helados en el bar y coge ¡y pide un agua el castellano este!*

pluma (relación pluma/indios). En este caso, el Antonio explicaba a los otros *calós* cómo el castellano, que compartía un momento de felicidad y alegría con los *calós*, les negó la reciprocidad más inmediata como era compartir aquello que estaban disfrutando, los helados, pero más profundamente, la comensalidad.

El *onclo* Paco:

> *El gitano català està a l'edat de pedra. El castellà està més atrasat. Els catalans tenim més temor, més educació, ens horroritza la brutícia. Es un racisme nostre de la pobresa, de la brutícia*[32].

Es significativo que el propio *onclo* racionalice su racismo y haga una interesante exégesis de su causa. Evidentemente, ese racismo es un racismo clasista, ya que su actitud ante un castellano pobre no es la misma hacia, por ejemplo, un gitano madrileño urbano de buena posición.

Esa diferencia con el castellano también se simboliza a través de las mujeres. Señala el *onclo* Pere:

> *Els castellans no han arribat a la igualtat entre home i dona. Nosaltres, encara que la dona no està a la mateixa alçada que l'home, té més llibertat, no està sota la llei del látigo. Fora de Catalunya, antigament, la dona no podia anar al cafè*[33].

La integración en la sociedad que les rodea les parece a los *calós* un ejemplo de modernidad que también ha afectado a la posición de la mujer, que según ellos, está más adelantada en cuestión de derechos.

Aunque la ambivalencia con que observan a los otros grupos gitanos, los castellanos, se refleja en este pensamiento del Lluís:

[32] *El gitano catalán está en la edad de piedra. El castellano es más atrasado. Los catalanes tenemos más temor, más educación, nos horroriza la suciedad. Es un racismo nuestro de la pobreza, de la suciedad.*
[33] *Los castellanos no han llegado a la igualdad entre hombre y mujer. Nosotros, aunque la mujer no está a la misma altura que el hombre, tiene más libertad, no está bajo la ley del látigo. Fuera de Cataluña, antiguamente, la mujer no podía ir al café.*

No tenim res de gitanos. Hem perdut la llengua. Els peluts són més purs, més gitanos que nosaltres[34].

Los *peluts*, los castellanos, no habrían sido tan contaminados por la sociedad paya pero, en contrapartida, resultan estar más atrasados y no viven en el tiempo.

Sin embargo, en todas estas categorizaciones y distinciones, los jóvenes parecen mantenerse en una posición menos visceral. El Josep:

Nosaltres els joves no fem tantes diferències entre castellà, paio... és una cosa més dels vells que estan xapats a l'antiga. El que passa és que la mala fama, a nosaltres, ens ha vingut per alguns castellans que han robat o han matat[35].

Sin embargo, no todos los jóvenes piensan igual y las opiniones son muy diversas. Las *fadrines* sí parecen tener una conciencia de su situación respecto a las gitanas castellanas. La Juani:

Les gitanes castellanes són més liberals que nosaltres. Surten a les discoteques, nosaltres no. Elles van més sueltas[36].

En todos estos casos, lo que se expresa es una generalización de los elementos culturales ajenos, pasados por el filtro etnocéntrico, sin matizar los detalles, el hecho concreto, de la identidad de los otros. El *onclo* Joan:

Al català l'ha agradat sempre presumir. Presumir que té diners, de roba, d'anar als llocs més selectes, d'educació[37]*...*

[34] *No tenemos nada de gitanos. Hemos perdido la lengua. Los peludos son más puros, más gitanos que nosotros.*
[35] *Nosotros los jóvenes no hacemos tantas diferencias entre castellano, payo... es una cosa más de los viejos que están chapados a la antigua. Lo que pasa es que la mala fama, a nosotros, nos ha venido por algunos castellanos que han robado o matado.*
[36] *Las gitanas castellanas son más liberales que nosotras. Salen a las discotecas, nosotras no. Ellas van más sueltas.*
[37] *Al catalán le ha gustado siempre presumir. Presumir de que tiene dinero, de ropa, de ir a los lugares más selectos, de educación...*

Es precisamente, la capacidad de consumo de los *calós* lo que constituye el indicador de su integración[38]. Los jóvenes y adultos suelen ir a la moda, con las prendas de temporada que llevan las clases medias-altas payas. Este hecho es más acusado entre las *fadrines* que suelen comprar el calzado y la ropa de última moda para acentuar su belleza, y por tanto, su valor en el mercado matrimonial. Los hombres adultos compran coches nuevos cada pocos años. Todas las familias viven en pisos en el centro o el ensanche de Mataró, de precios relativamente altos. Han adquirido el gusto por alimentos distintivos de estatus cuando en la fonda o en casa se jactan de comer langosta u otros platos caros. En este sentido, contrasta con el recuerdo de la comida de pobre, el plato que ellos consideran como propio, las *tripes*, que permanece en el recuerdo. El consumo y la ostentación de bienes hace aparecer la distinción social respecto a los payos pero con otros grupos gitanos, y a nivel interno, entre los propios *calós.* Al mismo tiempo, es la clave para su integración social, igualándoles a sus vecinos payos. Son conscientes que el payo discrimina más fácilmente a los gitanos pobres y que es importante una buena imagen para evitar el racismo. Sus vecinos payos valoran muy positivamente a los *calós* catalanes, precisamente, porque aparentan tener un nivel de vida alto. Ese consumo ostentoso ha sido una conquista reciente y los *calós* también lo perciben así.

Uno de los signos externos de esa buena apariencia es el vestido: *és molt important la neteja personal: afaitar-se cada dia, roba neta... som antiolors*[39]. El traje de los hombres o los vestidos de las mujeres suelen ser impecables. Los cabellos se cuidan, especialmente las mujeres, que gastan mucho dinero en peluquerías. Una vez, la *tia* Rosita le dijo a una *calí*, que apareció despeinada por el café: *llevas los*

[38] El consumo ostentoso y el uso excesivo de los bienes de consumo son un signo identitario básico entre los *calós*, lo cual, ha sido observado también por De Bonis (1996:32) entre los *Rom* de Cosenza.
[39] *es muy importante la limpieza personal: afeitarse cada día, ropa limpia... somos antiolores.*

cabellos como una paya vieja. De aquí, que la oposición respecto al payo, no sólo concierne a aquello que en plano moral la identidad gitana excluye, sino también al aspecto físico. Dicha aprensión por el olor, por el mal olor, marca en términos simbólicos un límite respecto al no-gitano que se refleja así también en lo físico: el no-gitano es el que potencialmente contamina, con su olor, con su desarreglo, con su contacto, por lo que, los *calós* deben preservarse de ello manteniendo su pureza imaginaria como ideología cultural.

Otros grupos también son caracterizados en su universo conceptual, como señala la *tia* Julia:

> *L'húngar no és gitano, és d'allà, nòmada. Eren uns artesans de primera. Ells són romanó, aquí a Espanya som els calós*[40].

El húngaro, tal como designan a los gitanos de los países del Este, es ajeno a los gitanos. Otros grupos no-gitanos también se distinguen. El *onclo* Josep:

> *El merchero és el paio que s'ha criat amb els gitanos i s'han fet a la vida gitana. Alguns s'han casat amb gitanos i han seguit casant-se amb gitanos fins fer els fills més purs*[41].

El término *merchero* designa aquel individuo de origen no gitano que realizaba una vida itinerante similar al estilo de vida de los gitanos. En Cataluña, su presencia no ha sido significativa. En el discurso de mi informante aparece la referencia a la pureza de la sangre, uno de los elementos distintivos de su identidad.

Pero también el término se extiende a lo que, en otros términos, también denominan *mestizo*, como señala el *onclo* Pere:

[40] *El húngaro no es gitano, es de allá, nómada. Eran unos artesanos de primera. Ellos son romanó, aquí en España somos los calós.*
[41] *El merchero es el payo que se ha criado con los gitanos y se han hecho a la vida gitana. Algunos se han casado con gitanos y han seguido casándose con gitanos hasta hacer los hijos más puros.*

El merchero és quan un dels dos pares és paio i l'altre gitano, i alguns venen d'Andalucia. No són com els gitanos però se semblen molt. Es nota pel parlar[42].

Otras categorías son el *quinqui*:

El quinqui és el choriso, el lladre. Es gent de la pitjor calaña. Són els paios de mala vida. Van a robar i venen xatarra[43].

Quinqui ha perdido su sentido originario y se ha connotado negativamente, proceso que se ha producido también en el lenguaje payo. Es un sinónimo de gente indeseable y de mal vivir. También se utiliza como insulto hacia los payos.

También conocen a sus vecinos del sur de Francia. El *onclo* Lluís:

No hi ha gitanos francesos, els que hi ha són catalans que viuen allà. Hi ha gitanos catalans nòmades però porten unes roulottes que valen milions. Fan venta, negocis... Tots són emigrats d'aquí o d'Aragó, o d'on sigui. De joves sí hi ha francesos, nascuts allà.
Els madrileños són els més semblants a nosaltres. Els extremenys, els andaluços... són d'una altra manera. Aquests tatuatges que porten alguns són com els que es fan els delinqüents[44].

Sus contactos con los gitanos franceses no son frecuentes pero tampoco esporádicos. Algún *caló* ha ido a tocar en las bodas de gitanos franceses y han venido con una muy mala imagen de ellos, como pendencieros y borrachos. No los reconocen como parientes cercanos, pero dicen que son catalanes como ellos.

[42] *El merchero es cuando uno de los dos padres es payo y el otro gitano, y algunos vienen de Andalucía. No son como los gitanos pero se parecen mucho. Se nota por el hablar.*
[43] *El quinqui es el chorizo, el ladrón. Es gente de la peor calaña. Son los payos de mala vida. Van a robar y venden chatarra.*
[44] *No hay gitanos franceses, los que hay son catalanes que viven allá. Hay gitanos catalanes nómadas pero llevan unas roulottes que valen millones. Hacen venta, negocios... Todos son emigrados de aquí o de Aragón, o de donde sea. De jóvenes sí hay franceses, nacidos allí.*
Los madrileños son los más parecidos a nosotros. Los extremeños, andaluces... son de otra manera. Esos tatuajes que llevan algunos son como los que se hacen los delincuentes.

La cuestión identitaria se resuelve a partir de unas representaciones muy sencillas. Una de los rasgos que los *calós* ven como definitorio es su habilidad para el engaño: payos, judíos, médicos, etc., todos sucumben a la astucia *caló*. El *onclo* Joan:

> *Admiro els jueus: saben de números com els paios. Però els podem enganyar. Nosaltres no tenim un duro mai*[45].

Su comparación con otros grupos la explicita el *onclo* Pepe:

> *Els negres s'han posat a estudiar, a treballar dur, com els paios. Nosaltres res. No estem fets per canviar. Les lleis s'han trasmés de generacions en generacions. Els paios tenen un diccionari, l'han anat renovant. Nosaltres no hem variat quasi en res*[46].

El *onclo* Rafel me decía:

> *No hem fet res més que copiar. Lo de la virginitat ho fan els moros, la van a demanar a la nena igual que nosaltres. Lo del luto també. No tenim res d'original. Això és propi de pobles més primitius*[47].

El *onclo* Pepe me explicaba una historia, que ya había explicado otras veces, sobre la astucia de los *calós*:

> *Una vegada havia un caló que va enganyar a un paio metge. Li va vendre un lot fent-se passar per estranger, a aquell paio que havia estudiat una carrera. El caló li va vendre un gènero que valia dos mil pessetes per deu mil. Quan, per casualitat, el metge va descobrir que era un gitano i no un estranger se'n va anar cap a ell i li va donar la mà. El*

[45] *Admiro a los judíos: saben de números como los payos. Pero los podemos engañar. Nosotros no tenemos un duro nunca.*
[46] *Los negros se han puesto a estudiar, a trabajar duro, como los payos. Nosotros nada. No estamos hechos para cambiar. Las leyes se han transmitido de generaciones en generaciones. Los payos tienen un diccionario, lo han ido renovando. Nosotros no hemos variado en casi nada.*
[47] *No hemos hecho nada más que copiar. Lo de la virginidad lo hacen los moros, la van a pedir a la niña igual que nosotros. Lo del luto también. No tenemos nada de original. Esto es propio de pueblos más primitivos.*

caló s'esperava lo pitjor però el metge el va felicitar: 'enhorabona, m'has venut allò, però de quina manera!'[48]

El engaño demuestra la superioridad del *caló* sobre el payo en el aspecto del comercio y el negocio, no así en otros aspectos. Pero es significativo que sus representaciones incidan en el cambio: los gitanos no están hechos para cambiar sino para durar. Así, se piensan como conservadores, a pesar de que, en la práctica, la flexibilidad y la variabilidad sean la norma. Reconocen la no-originalidad de sus diacríticos culturales. Por tanto, ellos parecen haber hecho suyos los estereotipos del mundo popular payo y de gran parte de los gitanólogos, que los contemplan como estáticos y carentes de originalidad. Lo emic y lo etic parecen coincidir y, en este caso, es necesario proponer un corte ante las representaciones de los actores y de los observadores externos: lo que realmente es significativo no es que compartan las dos culturas los mismos rasgos sino que, releyéndolos y recreándolos bajo su orden, los *calós* le dan su propia impronta.

Su reticencia al trabajo proletarizado la racionalizan expresando su amor por la libertad. El *onclo* Joan:

Hem sigut uns ganduls i uns dropos. No ens agrada que ens manin ni estar agafats. Havia una pel.lícula on surtien dos gitanos en un camp de concentració que van deixar de treballar, es van fumar un cigarro i van fer botifarra als guardians. I se'ls van carregar, però eren així[49].

El *onclo* Josep pone de relieve la presión que la comunidad ejerce a través de las normas consensuadas. El *onclo* Pere:

[48] *Una vez había un caló que engañó a un payo médico. Le vendió un lote haciéndose pasar por extranjero, a ese payo que había estudiado una carrera. El caló le había vendido un género que valía dos mil pesetas por diez mil. Cuando, por casualidad, el médico descubrió que era un gitano y no un extranjero se fue hacia él y le dio la mano. El caló se esperaba lo peor pero el médico le felicitó: 'enhorabuena, me has vendido eso ¡pero de qué manera!'*

[49] *Hemos sido unos gandules y unos holgazanes. No nos gusta que nos manden ni estar cogidos. Había una película donde salían dos gitanos en un campo de concentración que dejaron de trabajar, se fumaron un cigarro y hicieron un corte de mangas a los guardianes. Y se los cargaron, pero eran así.*

No hi ha intel.ligència, ni sacrifici. Els pares volen una nena que sigui guapa i desperta, i que es casi el més aviat possible i tingui fills de seguida. I si dius algo en contra et diuen: 'mira aquest, sembla que tingui mals pensaments, sembla que s'hagi tornat paio'. Si no hi ha intel.ligència hi ha malícia, som molt mal pensats. De seguida et critiquen si pujes cap a dalt[50].

Para mi informante, el disenso respecto a las normas establecidas supone ser acusado de *ser como un payo*. Añade, que la envidia es uno de los mayores problemas de los *calós*: si el éxito económico contribuye a incrementar el estatus de una familia, es lógico que la acumulación de capital se vea con recelo, pues señala el fracaso de los otros.

Una de las formas que tienen los *calós* para evadir sus responsabilidades para con la colectividad es la de poner a la familia por delante:

El gitano és dolent. Si li vas a regalar algo i has quedat amb ell a les set et vindrà a les cinc. Si li dius que hi ha que anar a l'hospital o altra cosa, et dirà que el fill no es troba bé o altra excusa[51].

Sin embargo, el *onclo* Josep apunta su decepción por la evolución de los gitanos:

L'evolució del gitano de vint anys fins ara ha sigut zero. Em fa mal dir-ho però és veritat. El gitano és un burro, és un inútil. Fins la picardia, que era una cosa nostra, d'orgull, ara és una picardia tonta.
No s'ha sabut adaptar-se. Jo m'he criat entre paios i em resulta més difícil tractar amb els paios. Has de fer un esforç per fer-los compendre les coses, haig de posar-me al seu nivell, i això costa. Els hi dius una cosa i pasen de tot, per exemple, dius 'anem a treballar' i et diuen

[50] *No hay inteligencia, ni sacrificio. Los padres quieren una nena que sea guapa y despierta, y que se case lo más pronto posible y tenga hijos enseguida. Y si dices algo en contra te dicen 'mira éste, parece que tiene malos pensamientos, parece que se haya vuelto payo.' Si no hay inteligencia hay malicia, somos muy mal pensados. Enseguida te critican si subes hacia arriba.*
[51] *El gitano es malo. Si le vas a regalar algo y has quedado con él a las siete te vendrá a las cinco. Si le dices que hay que ir al hospital o otra cosa, te dirá que el hijo no se encuentra bien o otra excusa.*

'joooooo?... ves tu!' Són molt parats. Mai sortiran d'aquesta situació. S'han de posar a l'altura dels paios[52].

El *onclo* Pericó:

Hay una afinidad de cosas. La idiosincrasia es la nuestra: la falta de estudios porque vemos un mundo en el que no hay futuro a la corta, depende de nosotros si tenemos la vida muy arreglada. Cogemos lo más fácil. Así conservamos unas formas de vida. Somos benevolentes, siempre las cosas se pueden arreglar. No humillamos al que tiene la culpa ni envalentonamos al que tiene razón. 'Mira' -te dicen-, 'lo dice el onclo tal y es mejor que estéis un tiempo separados'. Cuando somos jóvenes nos vamos en grupo, de juerga... no tenemos complejos, nos ayudamos entre nosotros. Además, somos la única raza que tenemos más hijos de lo normal.

Los *calós* se vinculaban a diario, en el día a día. Cada tarde venían los *calós* al café, a jugar a las cartas o al bingo y a charlar. Cada tarde, el *onclo* Paco me repetía lo mismo: *¡qué chico!, el mercado de San Adrián ¿qué?* y yo cada día le respondía lo mismo: *¡bien!* La repetición era una forma de hablar por hablar, de despertar la conversación y de crear y reforzar los lazos comunitarios. En un corro de hombres o de mujeres en el que te situabas para escuchar o hablar eran raros los silencios prolongados. Se hablaba de lo que fuera, aunque ya se hubiera hablado el día anterior. Cada día era diferente, lo vivían no como una repetición sino como un día único. Kaprow (1994:89) tuvo una experiencia similar entre los *calós* de Zaragoza:

> El único estereotipo atribuido a los gitanos que realmente poseían era el estilo. La vitalidad, el espíritu, la energía con que emprendían lo que fuera, chismorreaban sobre cualquiera, comían, limpiaban la casa, se encontraban en el café, era algo asombroso. Su audacia, su vivacidad, su alegría de vivir (...) Ellos lo intensificaban todo. "Cada día es un drama", escribía yo, cuando enviaba cartas a casa. (Kaprow,1994:89)

[52] *La evolución del gitano de veinte años a ahora ha sido cero. Me hace daño decirlo pero es verdad. El gitano es un burro, es un inútil. Hasta la picardía, que era una cosa nuestra, de orgullo, ahora es una picardía tonta. No se ha sabido adaptarse. Yo me he criado entre payos y me resulta más difícil tratar con los gitanos. Tienes que hacer un esfuerzo para hacerles comprender las cosas, tengo que ponerme a su nivel, y esto cuesta. Les dices una cosa y pasan de todo, por ejemplo, dices 'vamos a trabajar' y te dicen '¿yoooooo?... ¡ves tú!' Son muy parados. Nunca saldrán de esta situación. Se tienen que poner a la altura de los payos.*

Los payos de la ciudad, especialmente los vecinos, tenían una imagen positiva de los *calós*. Los estereotipos del gitano ladrón, sucio, violento no eran aplicables a estos *calós*. Las relaciones de los *calós* con sus vecinos no eran conflictivas. Había tal grado de confianza que hasta dejaban fiado en las panaderías, bares, carnicerías, etc.

Los *calós*, para los vecinos payos, eran unos buenos vecinos. En su esquema de categorización los *calós* representaban un grupo excepcional, fuera de lo normal y ambiguo porque no se ajustaba al estereotipo.

3.3 IDENTIDADES MESTIZAS

Okely (1996:52) analizaba la manipulación que los gitanos hacían de las categorizaciones elaboradas por los no-gitanos a lo largo de la historia. Los gitanos, así, habrían hecho suyas esas categorizaciones y las habrían adaptado a las circunstancias del entorno, en busca de beneficio simbólico o económico. De esta forma, debido a la arbitrariedad en las categorizaciones de quien es y no es el gitano "real" y la confusión en la literatura sobre gitanos, los gitanos habrían aprovechado, de forma pragmática, la imagen que de sí mismos tenían los no gitanos. Parto de su estudio para cuestionarlo en base a los datos etnográficos propios[53], señalando que la identidad de los *calós* es contemplada, en muchos casos, de forma positiva por el mundo payo, contrariamente a lo que señalan los tópicos.

La imagen étnica exotizada sería la que menos habrían explotado los *calós*. Solamente la *tia* Carmeta echó las cartas para la buenaventura durante un tiempo. Dicha ocupación fue, como señala, un hecho casual. Pero lo que lo hace significativo

es el hecho de pensar este ejemplo como una consecuencia, entre otras, del proceso de inculcación desde la infancia de un sentido y un conocimiento de las necesidades psicológicas del no-gitano. A los *calós*, desde pequeños, les enseñan a analizar las personas y descubrir su personalidad. Así, la *tia* Carmeta afirma que no creía en nada de lo que decía, sino que lo único que sabía era que venían mujeres con estados de ansiedad, angustia o depresión, que debía identificar para darles respuesta. Las cartas eran un instrumento para dar sentido a la existencia de esas mujeres. Ese sentido del análisis psicológico se refleja en lo que siempre me solía decir un *onclo* experimentado:

> *Tu primer escolta, no parlis primer, deixa que els demés parlin i després ja sabràs què dir el que més et convingui. Ja pots tenir davant al rei, a un advocat o a un metge que sempre et sortiràs amb la teva*[54].

Mi entrada en la comunidad supuso una distorsión leve, pero distorsión al fin y al cabo, porque supuso que la familia del *onclo* que administraba el café tuviera relaciones más cercanas con el Estado y la Administración local y autonómica. Yo me convertí en el proveedor de subvenciones económicas que beneficiaban al mantenimiento del local del café, porque gracias a ellas podía pagarse el alquiler. De ese modo, estaba contribuyendo a la unión de la comunidad, ya que no tener un espacio de reunión propio suponía desperdigarse entre los bares de la ciudad, ya que era muy complicado que un bar pudiera reunir a tal cantidad de *calós*. En sus relaciones con las instituciones públicas, el *onclo* explotaba su imagen de hombre con poder de influencia respecto a otros grupos de gitanos desfavorecidos, que habitaban en chabolas de la periferia de Mataró y que eran un tema de preocupación

[53] Según Okely, son cuatro los modos o etiquetas categoriales, connotadas positivamente, negativamente o de forma neutra: 1. exotizada (+), 2. ocultada (o), 3. degradada (-), y 4. neutralizada (+ -).
[54] *Tu primero escucha, no hables primero, deja que los demás hablen y después ya sabrás que decir lo que más te conviene. Ya puedes tener delante al rey, a un abogado o a un médico, que siempre te saldrás con la tuya.*

para los políticos y los ciudadanos de Mataró. De esta forma, afirmando frente a los políticos payos su gitaneidad y su poder de influencia sobre otros grupos gitanos (menor en la práctica), este *caló* conseguía beneficios económicos para la Asociación. Este *onclo*, cuando iba a ver a esos grupos de gitanos de Mataró, utilizaba el idioma castellano, dándole una entonación diferente, similar a la que le daban los castellanos, de tal forma que intentaba borrar la distancia que les separaba como miembros de grupos gitanos distintos. Les señalaba que eran gitanos, insertaba palabras en *caló*, estando yo presente, y no cesaba de repetir: *a estos payos hay que sacarles todo lo que podamos*. Mientras, al contrario, cuando negociaba con los políticos, procuraba estar de su lado y distanciarse de esos grupos. Esta era la mejor estrategia para ganarse la confianza de las dos partes.

Este *caló* que se declaraba *tan gitano como vosotros* delante de esos otros grupos gitanos, quizás para despejar dudas sobre su apayamiento, y que delante de los políticos afirmaba conocerlos, *porque eran de su misma raza*, en privado me señalaba que todo no era más que un juego para estar bien con todos, y que lo que hacía era exagerar las cosas, porque él *tenia molt poca cosa de gitano ja*[55]. Solía decirme que *la veritat és que no s'ho puc dir als paios, però és veritat, nosaltres som catalans, descendents de gitanos. Tenim poc de gitanos*[56].

La imagen exotizada tampoco aparecía en la música. Entre estos *calós*, creadores de la rumba catalana, estilo musical híbrido de músicas afro-cubanas, su identidad étnica no era exotizada. La pasión de estos *calós* por la salsa hacía que se sintieran muy próximos a estrellas como Tito Puente, Machito, etc., los grandes de la salsa. Aquellos, los pocos, que se dedicaban profesionalmente a la música, tocaban rumba catalana pero también fusionaban estilos jazz, salsa y flamenco, acompañados

[55] *tenía muy poca cosa de gitano ya.*
[56] *la verdad es que no se lo puedo decir a los payos, pero es verdad, nosotros somos catalanes, descendientes de gitanos. Tenemos poco de gitanos.*

de músicos payos o de cubanos[57]. La rumba catalana formaba parte del repertorio popular catalán y, especialmente, de la ciudad de Barcelona.

Los *calós* no inventan la rumba pero la gitanizan hasta convertirla en rumba *de* Cataluña. Su creatividad musical les emparenta con otros grupos gitanos del mundo. La rumba, propia del folklore caribeño, se aflamenca[58]. Las teorías al uso señalan que la rumba catalana inició su despegue en Barcelona a mediados de este siglo, a través de la influencia decisiva de los ritmos cubanos entre los gitanos catalanes asentados en el medio urbano[59]. Sin embargo, según testimonios orales de gitanos catalanes[60], se documentan rumbas viejas y populares, y en catalán, entre los gitanos de Lleida en las primeras décadas de este siglo, hasta el punto que una de antes de la guerra civil dice:

> *La Rumba va néixer a Lleida,*
> *descendenta del Sandó*[61],
> *la cantava el vell Parrano*[62],
> *la ballava el Gafarró*[63].
>
> (La Rumba nació en Lérida,
> descendiente del Sandó,
> la cantaba el viejo Parrano,
> la bailaba el Gafarró.)

Y más adelante continúa reivindicando la originalidad de Lleida sobre Barcelona:

[57] Un modélico estudio etnomusicológico es el de Kertész Wilkinson (1997) acerca de los *Rom vlach* húngaros. Su conclusión es que la práctica musical es un modelo para la interacción democrática, entre los *Rom*, pero también entre los *Rom* y los *Gaze* –no gitanos- (Kertész Wilkinson, 1997:177).
[58] Leblon (1990:106).
[59] Para los orígenes de la rumba catalana ver Alvarez ; Iglésias ; Sánchez (1995:41-49).
[60] Recogidos por Manel Ponsa, musicólogo, y Antonio Salazar, gitano catalán de Lleida.
[61] El Sandó era un baile popular de payos y gitanos en el que los danzantes realizaban posturas grotescas con el objetivo de hacer reír al público. Los gitanos de Lleida dicen que este era un baile *carrincló*. *Carrincló* es una palabra que los gitanos atribuyen al dialecto *caló* y que equivale a "loco". En realidad, es un término de origen catalán.
[62] Gitano al que se atribuye la invención del Garrotín de Lleida, el cual acabó fusionándose con las rumbas, y que fue uno de los grandes creadores y difusores de las rumbas.
[63] Otro de los personajes conocidos por su relación con las rumbas.

I aquestes rumbes de Lleida
que volten per tot el món,
arriben a Barcelona
i ens donen la raó.

(Y estas rumbas de Lérida
que ruedan por todo el mundo,
llegan a Barcelona
y nos dan la razón.)

En Lleida, también se conocen ritmos de pre-rumba del siglo XIX, como un ritmo arrumbado sobre una especie de bals llamado la Botelleta. En Mataró, viven *calós* que provienen de Lleida y recuerdan esos ritmos.

Es así como la rumba, había creado y crea un nexo de unión entre ambos mundos, el payo y el gitano, hasta el punto que el primero la hace suya y la integra en su repertorio popular. De hecho, la participación de los *calós* como estrellas en la clausura de los Juegos Olímpicos de Barcelona no es simplemente una anécdota. Si Lorca decide llamar Gitano a su Romancero, aunque es el Romancero de Andalucía, es porque considera lo gitano como lo más profundo que hay en Andalucía. De forma simétrica, si los *calós* son escogidos para el espectáculo final de los Juegos es porque se cree que ellos son lo más profundo, el paradigma de Barcelona, de la nación catalana y, por extensión, de España. Frente al mundo, una ciudad *moderna* como Barcelona mostraba lo mejor de sí misma a través de un grupo también *moderno*, los *calós*. Lo castizo era lo gitano[64]: aquéllos que en su manera de ser y actuar representaban mejor la identidad del país eran, precisamente, los *calós*.

Pero los *calós* se sentían profundamente unidos a sus raíces, que provenían del flamenco. En la intimidad de sus fiestas, en días tan señalados como San Juan o Navidades, después de tocar rumbas y salsa, los hombres, una vez las mujeres se

[64] No es éste un proceso nuevo. En España, en el siglo XVIII ya empieza esta identificación del casticismo con lo gitano: la imitación de las costumbres foráneas y el afrancesamiento provoca que, en contra de ello, se acuda a los gitanos.

habían marchado, se reunían y tocaban flamenco con mucha emotividad. De esa manera, recordaban que eran gitanos.

El *onclo* Pepe, sobre el flamenco:

> *Ho portem als gens allò, a la sang, són les nostres arrels. Saps per què ens agrada a nosaltres el flamenc, catalans com som, si tenim la sardana?: perquè és algo que se sent*[65].

En una ocasión, la *tia* Mari discutía con los *onclos*:

> -*Tia* Mari: *Als gitanos no els hauria d'agradar el futbol!*
> -*Onclo* Félix: *Cóm?, és que no som persones?, és que no menjem escudella?*
> -*Tia* Mari: *Al gitano li haurien d'agradar els toros, el flamenco*[66]*...*

Aunque el flamenco parece haber cedido protagonismo a las rumbas y a la salsa entre los jóvenes, permanece entre los mayores. En una de las fiestas de San Juan a la que acudí, los *onclos* estaban tocando la guitarra en la puerta del café. El tocador iba pasando la guitarra y quien la cogía tocaba y cantaba, mientras los demás le jaleaban o tocaban las palmas. En pleno éxtasis, uno de los que tocaba acabó la canción y le dijo a otro *onclo*:

> *La rumba és lo més pur que hi ha... és lo nostre, és gitano pur... els andaluços tenen el flamenc*[67].

Aquellos *calós* estaban reivindicando la pureza de un arte porque para ellos era "su" arte. En aquella fiesta, los *onclos* tocaron y cantaron muchas rumbas, *bulerías*,

[65] *Lo llevamos en los genes eso, en la sangre, son nuestras raíces. ¿Sabes por qué nos gusta a nosotros el flamenco, catalanes como somos, si tenemos la sardana?: porque es algo que se siente.*
[66] -Tia Mari: *¡A los gitanos no les tendría que gustar el fútbol!*
-Tio Félix: *¿Cómo?, es que no somos personas?, es que no comemos cocido?*
-Tia Mari: *Al gitano le tendrían que gustar los toros, el flamenco...*
[67] *La rumba es lo más puro que hay... es lo nuestro, es gitano puro... los andaluces tienen el flamenco.*

tangos, *malagueñas* y *fandangos*. Pero también fue significativo que tocaran canciones de un cantautor catalán, Serrat, muy conocido, arrumbadas.

Si seguimos que los *calós* no explotaban su imagen exótica potencial, por otro lado, tampoco necesitaban ocultarse de nadie. La invisibilidad fue una estrategia más utilizada en el pasado. El *onclo* Pepito, que vendía ropa en los 50 y los 60, señala cómo adoptó su segundo apellido, de origen payo, pasando a ser el primero cuando negociaba con los payos, y ayudado por su tez blanca, evitaba así ser rechazado por ellos.

Las mujeres que actualmente van a vender ropa por los comercios y pisos, saben que los payos las reconocen como gitanas y es muy difícil ocultar la identidad. Lo que procuran es presentar una imagen impecable, una educación refinada y un trato del todo respetuoso con sus clientes potenciales. La *tia* Felisa, que va a vender con su marido y su hijo por diferentes ciudades de Cataluña, no habla el catalán en la comunidad, por vergüenza, ya que comete equivocaciones, pero lo utiliza cuando trata con clientes como soporte para su buena imagen que ayude para la confianza del cliente y la consecución de la venta.

Es decir, la identidad no se declara ni se afirma pero tampoco se niega. Por tanto este modelo de identidad ocultada no es aplicable en sentido estricto para los *calós*. La identidad supone una serie de matices que dependen de la reacción del cliente. No se busca deliberadamente la ocultación sino que se deja a criterio del protagonista, en función de las reacciones del interlocutor payo. Y así se da el caso en que cuando un cliente pregunta si es gitano/a el gitano le responde con su proverbial ironía: "sí, lo soy, y como gitano tendría que engañarte, porque todos los gitanos engañamos"[68] . El contexto determina la comunicación, el mensaje.

[68] Es así como cuando la pertenencia étnica es irrelevante o contraproductiva, la etnicidad se minimiza o se borra (Roosens,1989:157).

Por otro lado, para los *calós* es complicado aparecer como pobres necesitados frente al aparato asistencial, porque tienen fama de tener dinero, se sabe que tienen coches caros, que viven en pisos y visten bien. Si tienen necesidad de un crédito o una ayuda asistencial he visto como las gitanas van muy arregladas, se pintan, se maquillan, se perfuman y se visten de forma discreta pero elegante. De lo que se trata es de dar una imagen de persona educada y refinada venida a menos por circunstancias. Pero si había que intentar pedir una ayuda asistencial, la misma gitana acudía a la entrevista con la asistenta social desarreglada, despeinada y mal vestida. Es significativo el caso del Pepet, que simula estar loco para seguir cobrando una pensión y que se regocija ante los demás *calós* explicando cómo embauca a los payos.

Lo último que harían seria practicar la caridad, indigno de su condición. Es este un rasgo que atribuyen a otros grupos gitanos. Antes que pedir caridad, humillante y degradante para la persona, se recurre a la familia, las amistades o al banco.

Los *calós* han desarrollado una estrategia de interacción con el payo que les permite beneficiarse de él cultivando buenas relaciones. En el mercado ambulante, los *calós* saben que la mejor forma de conseguir atraer a los clientes es a través de la persuasión. Pero aunque ésta es muy particular de cada individuo, sin embargo, es opinión generalizada que a los clientes hay que tratarlos bien y es económicamente rentable tener clientela fija. Eso se consigue “vendiendo ilusión”, como señalaba el Josep, siendo simpático y dando muestras de confianza. Esta misma actitud es la que muestra el *onclo* que negocia con los políticos las subvenciones de los organismos públicos, haciendo que la relación sea lo más personal posible. Pero esa actitud no solamente se emplea con los políticos, también con los fabricantes y distribuidores de ropa para rebajar el precio por los productos que compran, con su proverbial arte del regateo, y se extiende a los comerciantes del barrio. El mantenimiento de unas

buenas relaciones con el tendero, el relojero, el carnicero, provoca que consigan beneficios como fiar o venderles algún producto, una partida de relojes, unas ropas de trabajo, etc., cuando las ventas en los mercados ambulantes bajan. Los comerciantes del barrio constituyen, así, un fondo de reserva en momentos de crisis. Y esas buenas relaciones con los comerciantes provocan esta paradoja: los tenderos fían a los gitanos cuando, por costumbre, no fían a los payos.

Los jóvenes *calós* salen con payas y mantienen relaciones sexuales con ellas. *Ir de payas* es para ellos un divertimento porque la mujer paya es sólo un objeto de placer. En la calle, lejos de las miradas de los gitanos y gitanas de la comunidad, los jóvenes *calós* tienen una relación especial con las payas. Estando con ellos, observaba cómo cuando veían pasar a algunas chicas de su edad hablaban en *caló* y se burlaban de ellas. Incluso se burlaban de las chicas con las que estaban en ese momento, se reían entre ellos de ellas, diciendo: 'mira ésta, que ridícula es', en caló. Las payas eran ridículas, no tenían moral ni merecían respeto. Los jóvenes *calós* no ocultaban su identidad gitana, al contrario, la afirmaban delante de las payas y como rasgo positivo. No dudaban en decirles que eran gitanos y que no esperaran tener una relación amorosa con ellos, porque ya sabían que ellos se casarían con una gitana. Demostraban su hombría alternando con unas y otras, viéndolas sufrir, sabedoras que jamás conseguirían su amor. En los bailes en las discotecas a las que acudían, se exhibían en medio de la pista, incluso entraban gratuitamente, un privilegio que sólo estaba permitido a las mujeres, porque se relacionaban amigablemente con los porteros y éstos sabían que los *calós* eran una parte de la animación de la discoteca. Los *calós* bailaban y se lucían ya que tenían un don para el ritmo. Eso atraía a las payas y servía de reclamo para la discoteca. Era otra manera de afirmar su identidad en positivo.

Sin embargo, hemos visto como esa relación pública con payas es motivo de vergüenza para los gitanos y gitanas que los ven en la calle, y motivo de vergüenza para los propios jóvenes. Pero al mismo tiempo, esas relaciones son estimuladas desde la comunidad gitana como expresión de masculinidad, ya desde la infancia.

Aunque no sea posible ocultar los orígenes genealógicos con un antepasado payo, se trata por todos los medios de minimizar esa herencia. Son ese tipo de antecedentes los que obvian, disimulan u olvidan, y que constituyen la parte oscura de la vida social. *L'única gitana autèntica sóc jo i la tia Julia. Tots els demés estan mesclats*[69], señalaba la *tia* Marieta.

Cuando la ascendencia paya es difícil de ocultar, siempre se minusvalora el hecho biológico, la *sangre* paya, en favor de la conducta, la *ley* gitana. La Mari:

> *La meva mare no és gitana, és de Galicia, però té coses de gitana, per exemple, jura, diu 'et puguis morir'. Això la fa ser gitana*[70].

El contexto de interacción es determinante para asignar un individuo a una categoría u otra. La *tia* Juana:

> *Ells són fills de paio i gitana, estan mesclats, però són més gitanos perquè s'han criat més amb els gitanos*[71].

Todos los *calós* son conscientes que los payos han entrado, directa o indirectamente, en sus familias. El *onclo* Pere:

> *Aquí tot el món està mesclat. De gitanos gitanos no hi ha ningú. En la meva opinió, jo no sóc partidari de les mescles. La meva mare s'enfada quan li diuen que és paia*[72].

[69] *La única gitana auténtica soy yo y la tía Julia. Todos los demás están mezclados.*
[70] *Mi madre no es gitana, es de Galícia, pero tiene cosas de gitana, por ejemplo, jura, dice 'te puedas morir'. Eso la hace ser gitana.*
[71] *Ellos son hijos de payo y gitana, están mezclados, pero son más gitanos porque se han criado más con los gitanos.*
[72] *Aquí todo el mundo está mezclado. De gitanos gitanos no hay nadie. En mi opinión, yo no soy partidario de las mezclas. Mi madre se enfada cuando le dicen que es paya.*

Para los *calós* la mezcla de sangres distintas no es buena. Añade que:

> *Conviure sense mesclar-se. Perquè si no, la sang es mescla, perd la puresa*[73].

Pero la elección es posible. Antonio me explicaba como él se había criado con payos en Barcelona y cómo un día decidió *assentar el cap i casar-me amb una gitana*[74], para convertirse en un gitano de verdad.

El *onclo* Pepe, por su parte, era un individuo muy peculiar. Criticado por todos porque solía frecuentar a los payos de un partido político, no dudaba en atizar a los gitanos con todo tipo de ironías y sornas. Por eso no caía bien y la comunidad le consideraba más payo que gitano, a pesar que era de padre gitano y madre paya. Pero siendo crítico como era no podía subvertir el orden establecido, y cuando hubo de casar a sus hijos, demostró ser un padre tan gitano como los demás. Sin embargo, gozaba de libertad para criticar a los demás. Según me decía:

> *Jo era gitano per part de pare i paio per part de mare. Però entre els dos camins vaig agafar els dos*[75].

Existe, por tanto, una fluidez y movilidad en la expresión de la identidad grupal[76]. Sin embargo, la elección no es del todo libre y no está exenta de tensiones, especialmente para las mujeres, mucho más presionadas para actuar de forma diversa a las expectativas de conducta.

[73] *Convivir sin mezclarse. Porque si no la sangre se mezcla, pierde la pureza.*
[74] *sentar la cabeza y casarse con una gitana.*
[75] *Yo era gitano por parte de padre y payo por parte de madre. Pero entre los dos caminos cogí los dos.*
[76] Ver el concepto de 'identidad situacional' (Banks,1996:13).

3.4 *LOS PAYOS SON DINALÓS*[77]

El payo no suele tener nombre propio. La carnicera del barrio es la *paya del embutido,* el médico es el *payo médico,* el mecánico es el *payo mecánico*. Los nombres propios se utilizan para designar a los payos en el caso de que se mantenga una interacción regular, pero siempre precedido del término *payo*.

Los *calós* solían llamarme, en apelación, de ambas formas, como *payo* David y como David a secas. Les hacía mucha gracia llamarme *payo* David, pues se estaban dirigiendo a mí de la manera en que se referían, en referencia, a los payos, negándoles parte de su humanidad y categorizándolos bajo un término genérico. Es decir, únicamente conmigo podían dirigirse de esta manera, y como veían que yo no me enfadaba les divertía mucho. A veces, algún *onclo* que oía cómo me llamaban se enfadaba y decía que no había que llamarme así sino sólo por mi nombre, pero yo aceptaba esa forma de nombrarme porque sabía que era una forma de guasa. Yo también les respondía alguna vez y les decía: *¿qué quieres gitano Juan?* Ellos se morían de risa, les encantaba forzar las situaciones y ver que les seguía el juego.

Nombrar al payo, precisamente, con el término genérico delante del nombre propio, revelaba una actitud de marcaje de las fronteras simbólicas entre ambos mundos. El término 'payo' generaliza, incluye al individuo en un conjunto más amplio y homologado, opuesto al universo gitano.

El *onclo* Joan:

> *Ha d'haver-hi una distància respecte al paio. Estem un noranta cinc per cent en contra del paio. Es algo més inconscient que conscient. El paio és molt hipòcrita*[78].

[77] *Locos,* en caló.
[78] *Ha de haber una distancia respecto al payo. Estamos un noventa y cinco por ciento en contra del payo. Es algo más inconsciente que consciente. El payo es muy hipócrita.*

Los calificativos que los payos atribuían a los gitanos, eran, curiosamente los que éstos atribuían, a su vez, a aquéllos. El *onclo* Pepe decía que *els paios són horrorosos, lladres, embusteros i boixos*[79]. Son los adjetivos que mejor definen al payo. Los payos se sitúan en el exterior del sistema del *respecte*, no merecen respeto, y como sus acciones son poco comprensibles para el universo cultural *caló*, son *dinalós*, están locos[80]. Por otro lado, era habitual oír *tros de paio*[81] como insulto en los conflictos graves entre *calós*, o bien, para referirse a un payo indeseable. Cualquier palabra u acción que se desviara de la moral, de la ley, se etiquetaba negativamente, atribuyéndolo a un pensamiento o acción típica de payo: *eso que dices, eso que haces, es de payo*.

Una de las cosas en las que más se empeñaban los *calós* frente a los payos, era en aparecer como honrados. En alguna ocasión que le había dejado un bolígrafo a alguien, al poco tiempo volvía a devolvérmelo y me decía: *sóc gitano però honrat*[82], temiendo que pensaran que querían robarme y quedarse con mis cosas. Cuando a alguien le había dejado dinero y me lo devolvía, me decían lo mismo. Sin embargo, la primera vez que alguien me pidió dinero, un *caló* que estaba en apuros para pagar sus compras de género para el mercado, y se lo presté, el *onclo* Pere se enfadó mucho. Hacía pocos meses que convivía con ellos y me dijo que no volviera a hacerlo jamás y, además, que insistiera firmemente a este *caló* que me devolviera el dinero lo más pronto posible, justificándole -me indicó- *que me hacia mucha falta, que lo necesitaba para mí y para mí familia.* Más adelante, descubrí, cómo los *calós* se escabullían de las demandas de dinero de los demás poniendo a la familia, y

[79] *los payos son horrorosos, ladrones, embusteros y locos*.
[80] En otro ámbito en España, y como dato curioso, es interesante consultar Floyd ; Quintana (1986:110-112) donde se muestra la visión que los gitanos del Sacromonte granadino tienen de la cultura americana.
[81] *trozo de payo.*
[82] *soy gitano pero honrado.*

especialmente a los hijos, por medio. Y lo que ocurrió fue que entré en el circuito de reciprocidad mutua y al final, acabé prestando dinero y recibiendo préstamos de otros, sin que tuviera que devolver o reclamar el importe de forma inmediata. Las cantidades no eran importantes y entre ellos era una práctica habitual. Otra cosa era mostrar dinero en abundancia cuando alguna persona había perdido a un familiar. El dinero se mostraba y se decía: *ten, cuanto necesites*. El que recibía el mensaje debía rechazarlo porque estaba mal visto que cogiera el dinero, eso comprometería su honor. Pero el hecho es que si no se mostraba que se estaba dispuesto a ayudar en caso de desgracia familiar, la información corría por toda la comunidad y suponía el desprestigio para el individuo en cuestión.

La misma práctica la hacían con los payos. Les encantaba reírse de la imagen que los payos tenían de los gitanos como ladrones. En cualquier situación que se presentara, en un bar por ejemplo, podían decir: *mira, como soy gitano, no tendría que pagarte,* y el payo reaccionaba riéndose. Esa identidad estigmatizada de los payos hacia los gitanos en general, los *calós* la manipulaban con ironía poniendo al payo frente a sus prejuicios. Estos *calós* rechazaban su estigma como gitanos mostrando al payo, con un gran sentido del humor, lo equivocado de sus prejuicios, al mismo tiempo que se presentaban a sí mismos como otra clase de gitanos más integrados y más modernos.

El *onclo* Pepe reconocía que los *calós* estaban "acomplejados", en algunos aspectos, respecto al payo: *els paios tenen estudis, els gitanos no*[83]. Pero solían repetir que eran capaces de engañar a cualquier payo con estudios superiores. Señalaba que los *calós* también tenían rasgos positivos:

> *Lo millor de ser gitano és l'educació que li donem als fills, el casament que fem perquè portem una dona pura, santa, al matrimoni, i el respecte als vells. En lo demés, som inferiors als paios: en els estudis,*

[83] *los payos tienen estudios, los gitanos no.*

els negocis... Els gitanos sempre hem sigut més vius. Com ho hem passat malament hem tingut que espavilar-nos[84].

La moral, la virginidad y el respeto a los mayores son los tres aspectos que solían destacar los *calós* como identificatorios. Otros rasgos como la solidaridad entre *calós* era mucho más ideal que real:

Els paios són més que nosaltres, l'únic que tenim nosaltres és la reunió. Si algú té algún problema venim, si algú no pot pagar un enterro l'ajudem, encara que sigui pelut... són com jo[85].

El *onclo* Joan añade:

Si algo hem tingut és humanitat. Els autèntics gitanos son aquests que quan han tingut un problema els han ajudat. Si entrem en aquest sistema paio corrompim la nostra humanitat. No es pot ser bo i honest en aquest sistema[86].

Se entiende que el mundo payo está degradado y por eso es opuesto al mundo de los *calós*, siendo su imagen inversa.

Pero, simultáneamente, se pone en evidencia el individualismo y la falta de entrega para el colectivo:

Hem sigut covards. Quan un paio darrera d'una taula ha escrit una línea ens hem cagat; quan un policia ens ha dit algo ens hem cagat; quan s'ha fet una injustícia amb un gitano no hem fet res, per covards. Hem sigut egoïstes, sempre hem mirat només per nosaltres. Abans, si algú et veia

[84] *Lo mejor de ser gitano es la educación que le damos a los hijos, el casamiento que hacemos porque llevamos una mujer pura, santa, al matrimonio, y el respeto a los viejos. En lo demás, somos inferiores a los payos: en los estudios, los negocios... Los gitanos siempre hemos sido más vivos. Como lo hemos pasado mal, siempre hemos tenido que despabilarnos.*

[85] *Los payos son más que nosotros, lo único que tenemos nosotros es la reunión. Si alguien tiene algún problema acudimos, si alguien no puede pagar un entierro le ayudamos, aunque sea peludo... son como yo.*

[86] *Si algo hemos tenido es humanidad. Los auténticos gitanos son éstos que cuando han tenido un problema le han ayudado. Si entramos en este sistema payo corromperemos nuestra humanidad. No se puede ser bueno y honesto en este sistema.*

amb problemes et deia: 'vine a casa que hi ha pernil'. Ara et diuen: 'allà hi ha una fonda molt barata' [87].

La conciencia de que han ido evolucionando al ritmo de los payos, pero a su manera, está presente. El *onclo* Josep, además, critica que el lenguaje está contaminado y debería ser más respetuoso:

-Sempre hem anat darrera els paios, hem evolucionat però més a poc a poc, no han aconseguit fer-nos esclaus. Lo de dir 'paio' està mal dit, vol dir 'pagès', 'paleto', no s'hauria de dir però jo s'ho dic als calós d'aquí perquè ja m'entenen. Hauríem de dir 'busnó'[88].
-Yo tendría que llamarte entonces *caló* o *rom.*
-Sí i no, és el nostre idioma i no el podem ensenyar[89].

Los *calós* no conceptúan su universo a partir de una división binaria simple payo/gitano[90]. Existe una diferencia en la carga semántica de términos que designan al no-gitano. *Payo*, como término genérico, no posee la misma que *busnó, lacró* o *paisà*. Todos los no gitanos son payos, pero dentro de esta categoría, *paisà* posee mayor sentido despectivo: *paisà*, proviene de paisano, y en origen designaba al campesino torpe, al hombre de la tierra, del país, atrasado. Los *calós* lo empleaban como insulto hacia cualquier payo que no gozara de sus simpatías o, simplemente, hacia aquel payo que se destacaba por su torpeza. Su sentido era equiparable al de *pagès* y *pagesa*, términos catalanes que significaban campesino y campesina, empleados con menor frecuencia, pero cuyo valor simbólico opositivo se reflejaba en el lenguaje cotidiano con expresiones cómo: *aquella gitana portava un vestit elegant*

[87] *Hemos sido cobardes. Cuando un payo detrás de una mesa ha escrito una línea nos hemos cagado; cuando un policía nos ha dicho algo nos hemos cagado, cuando se ha hecho una injusticia con un gitano no hemos hecho nada, por cobardes. Hemos sido egoístas, siempre hemos mirado sólo para nosotros. Antes, si alguno te veía con problemas te decia: 'ven a casa que hay jamón'. Ahora te dicen: 'allá hay una fonda muy barata.*
[88] *Siempre hemos ido detrás de los payos, hemos evolucionado pero más poco a poco, no han conseguido hacernos esclavos. Lo de decir 'payo' está mal dicho, quiere decir 'campesino','paleto', no se tendría que decir pero yo se lo digo a los calós de aquí porque ya me entienden. Tendríamos que decir 'busnó'.* Según Piasere (1994b:41) para los Gitanos españoles el no gitano es el payo, término de probable origen ibérico; pero en el Ochocientos era también corriente utilizar *busnó*. Hoy *businó* 'cabra' "es un apelativo usado por los *Rom Abruzzesi* para indicar el *kaggó* –no cíngaro" (*cit*. Spinelli).
[89] *-Sí y no, es nuestro idioma y no lo podemos enseñar.*
[90] Como Stewart (1997:114-116) ya señala entre los *Rom vlach* húngaros.

i no com l'altra que semblava una 'pagesa de la muntanyola' [91] o *aquell paio era un pagès de lo burro que era*[92], que simbolizaban una oposición radical con el no-gitano rural, con aquél con el que durante mucho tiempo había tenido que negociar para venderle un caballo o un traje, convirtiéndose en el presente en un arquetipo, una imagen espectral y mítica. Ya no existían campesinos con los que negociar, pero trataban a ciertos payos como campesinos.

Respecto a *busnó*, su significado se acercaba más al de 'payo', aunque con menos carga peyorativa de la que tenía en origen (significado de *chivo*, *cabra*). Sin embargo, en el habla cotidiana, al emplearse *busnó* parecía enfatizarse la distancia frente al *extranjero*, o bien, emplearse en un tono que colocaba al otro en la categoría de *tonto*. *Lacró*, por otro lado, era mucho menos usado.

Payo, al igual que *busnó* o *lacró*, no necesariamente poseían una carga peyorativa. Dependía del contexto de uso y la entonación que se le daba para que fuera realmente despectivo[93]. Yo mismo era apelado *payo David*, lo cual, además, hacía mucha gracia a mis informantes porque era la única ocasión en que podían llamar a un payo directamente *payo* seguido de su nombre.

Aquello que valoraban más de los payos era que *les daban de comer*, comprando en el mercado, y las payas con las que podían tener relaciones sexuales, pero también, en más de una ocasión, el payo les había ayudado a solventar sus problemas, según el *onclo* Joan:

> *Ens barallem, el meu pare i el seu germà, i perquè no hagués una guerra ens vam anar els nostres pares i jo i el meu germà. Passàvem gana i un paio em va donar de menjar, em seia a taula amb les seves filles. Ara,*

[91] *aquella gitana llevaba un vestido elegante y no como la otra que parecía una campesina de la montaña.*
[92] *aquel payo era un campesino de lo burro que era.*
[93] Hancock (1987:137) tiene una posición similar respecto al término *gaje*.

> *quan veig a aquestes filles, les hi dic que quan necessitin alguna cosa que em truquin*[94].

Por tanto, el discurso respecto al payo no era absolutamente negativo. Explica l'*onclo* Pericó:

> *Hemos sido competitivos. Cuando era pequeño había un payo en la escalera y me miraba de una manera rara. Pues me compré unos pantalones largos como él. Payos y gitanos convivían en Lleida, incluso ahora nos vemos con cincuenta años y nos decimos: qué pasa chavó!*

Ese contacto prolongado con el payo ha contribuido a la convivencia y muestra la ambivalencia del discurso sobre el payo.

En la comunidad una paya se casó con un gitano, separado de una gitana, a principios de los años cuarenta. Vivía con los gitanos desde hacía cincuenta y cinco años. Ella se identificaba como paya. La actitud de los *calós* hacia ella era ambivalente. Cuando se referían a ella directamente le llamaban *tia* Juanita. A veces, pero, se les escapaba Juana Ros o Ros. Cuando se hablaba de ella, es decir como referencia, los *calós* la llamaban por su apellido La Ros, quizá para remarcar su condición paya. En las conversaciones entre ancianas, estando ella presente, las gitanas solían reprimirse cuando querían hablar mal de los payos, en muchos casos, si estaban hablando mal de los payos añadían la coletilla, dirigiéndose a la *tia* Juanita: *no ho diem per tu, a tu no et tenim com una paia*[95]. Sin embargo, la *tia* Juanita vivió durante mucho tiempo el racismo de los *calós* según comenta. Desde que se casó, los *calós* le hicieron la vida imposible porque no podían aceptar que una paya se casara con un gitano. Le amenazaban o bien le mostraban indiferencia,

[94] *Nos peleamos, mi padre y su hermano, y para que no hubiera una guerra nos fuimos nuestros padres y yo y mi hermano. Pasábamos hambre y un payo me dio de comer, me sentaba en la mesa con sus hijas. Ahora, cuando veo a estas hijas, les digo que cuando necesiten alguna cosa que me llamen.*
[95] *no lo decimos por ti, a ti no te tenemos como una paya.*

incluso llegaron a darle una paliza. Pero al final pudo integrarse en la comunidad. Tal como explica:

> *He de callar perquè sóc paia, quan les hauria de cridar l'atenció per les paraulotes que diuen aquestes. Fa cincuanta anys que sóc racista. Desde que em vaig casar. Em vaig casar amb un gitano i la seva família no em volia. Em van insultar, em van donar pallisses, fins que van acceptar que jo m'emportés a aquell gitano*[96].

Esta paya que convivía en la comunidad, asistía a funerales, bodas, etc., relataba las dificultades que tuvo para casarse con un *onclo* de la comunidad. Algunas de las que le insultaban estaban ahora sentadas frente a ella, jugando a las cartas, como si nada, pero el recuerdo permanece. Ella fue la única entre las mujeres que me enseñaba el *caló*: cada día, sin que yo se lo dijera, me decía una palabra diferente. Las mujeres, en general, eran mucho más opacas a enseñarme el lenguaje *caló* que los hombres, que aunque reticentes por principio, acabaron por aceptar mi tozudez por aprender.

[96] *He de callar porque soy paya, cuando les tendría que llamar la atención por las palabrotas que dicen éstas. Hace cincuenta años que soy racista. Desde que me casé. Me casé con un gitano y su familia no me quería. Me insultaron, me dieron palizas, hasta que aceptaron que yo me llevara a ese gitano.*

4. MIRANDO ATRAS

A lo largo de este capítulo, muestro una breve síntesis histórica, y me interesa reflejar la visión propia de mis informantes acerca del pasado. Otras visiones del pasado están diseminadas en el resto de los capítulos, pero en éste me permito incidir en la interacción económica con el payo, pues ha sido un tema de continuo recuerdo entre los *calós*. Mi intención es plasmar qué es aquello importante para mis informantes respecto del pasado, y en la mayoría de mis conversaciones, la relación económica con el payo ocupa un lugar destacado.

4.1 OTRA HISTORIA

Según López de Meneses (1968), los gitanos entraron por la península en dos direcciones: en 1425 llegaron 'Egipcianos' por el norte, a través de los Pirineos, y a partir de 1485 llegaron los 'Griegos' del este y por el mar[1]. En tierras catalanas, el concepto de gitano o *bohemios* se definió, inicialmente, a partir de una serie de carencias: su falta de un domicilio fijo y la inexistencia de un trabajo homólogo al de la población campesina.

[1] Es interesante la hipótesis de Piasere (1994b:33-41) que sostiene documentalmente que los *Rom* meridionales de Italia y los 'Griegos' caldereros de esta segunda oleada en España provienen de la misma emigración desde Grecia. Señala, asimismo, las semejanzas lingüísticas entre el *caló* y el *romanés* meridional italiano. En comunicaciones personales con él, se revelan interesantes semejanzas culturales entre los *calós* catalanes y los *Rom abruzzesi*. Es este último tema que dejo para futuras investigaciones.

Sin embargo, los *calós* tenían sus propias concepciones acerca de su irrupción en la península. Los *calós* no tenían una interpretación unánime de la historia de sus orígenes. Era un tema que, además, no les preocupaba excesivamente. Un *onclo* negaba que vinieran de la India y decía que venían de Egipto, otro le contestaba y decía que eran una de las tribus perdidas de Israel, otro que venían de la India porque se lo había dicho un payo estudioso. Este hecho me llevaba a pensar que lo que en realidad expresaba era la ausencia de un conocimiento crítico y documentado sobre sus orígenes, lo que provocaba que apareciesen tantas reconstrucciones diferentes de los hechos[2]. Es lógico que si un grupo no posee un conocimiento suficientemente contrastado de su pasado puede generar una gran cantidad de reconstrucciones entre sus miembros. Pero ese era un dato relevante, pues señalaba la fluidez de las representaciones acerca de la historia de los *calós*.

Por tanto, las interpretaciones eran tan variadas como variada era la idiosincrasia de cada individuo. El *onclo* Pericó me explicó cuál era su visión de la historia de los *calós* en España:

> *El Bajo Egipto no existe. No es seguro que venimos de la India, es muy complejo. La mayoría de gitanos de aquí ni lo saben. Fuimos muy bien aceptados al entrar. Ya antes, ya habíamos conquistado Europa al no tener un fundamento, una orientación... ¿será posible o no?*
> *La palabra calé no existe, nosotros decimos caló, rom, caldera... calé la dicen, con perdón, ustedes. El gitano español es una tribu, no está bien definida. Romaní es una tribu muy grande. Hay una zona de la India donde se habla el caló, pudo ser una regresión, no sé. Pero nosotros hemos perdido nuestra religión o lo que tuviéramos por la Inquisición.*

[2] Roosens (1989:155) señala que estas reconstrucciones del pasado tan diversas no hacen sino reflejar la elasticidad de la cultura y la historia a la hora de asignar significado al pasado. Por otro lado, los historiadores también son conscientes que la historia no refleja una "realidad" sino el consenso reinante fruto de las relaciones interétnicas del momento, que hace aparecer la realidad histórica como algo "dado", sin reconocer factores externos como, por ejemplo, la influencia de la opinión internacional.

Eramos grandes traginantes, vivos, más espabilados... habíamos corrido mundo. Te encuentras con una gente aquí, con temas que aportar y las puertas cerradas. Somos forasteros y vivimos al raso. Teníamos unas fiestas, unas cosas muy guapas, '¡qué es eso!' dicen los payos. Para ellos es un mundo mágico. Pero tú buscabas para sobrevivir, '¡déjame que te cante una canción!' y así comías. Y los payos se sintieron engañados, vamos a poner, porque nosotros éramos grandes vendedores. Pero mira prefiero engañarte a ti vendiéndote que robándote, así, por mi gracia y mi salero para llevarte al huerto. Nos prohibieron ir por la calle. Nosotros vivimos del engaño, pero todos no.

Es un texto muy interesante porque refleja toda una serie de concepciones acerca de la relación payo/gitano en el tiempo. Dudando de los orígenes indios y dejando bien claro qué es un exónimo (*calé*) y un etnónimo (*caló, rom, caldera...*)[3], señala cómo la falta de referentes ideológico-políticos no fue un obstáculo sino su mejor arma para entrar y extenderse por Europa. Dicho proceso se representa como una 'conquista' de grupos que estaban más avanzados en las relaciones interétnicas: 'habíamos corrido mundo', habían experimentado la transculturalidad frente a una sociedad cerrada en sí misma y aportaban todo un bagaje cultural que a los ojos de los nativos era cuasi mágico. La pérdida de esos dones que traían consigo se entiende como una imposición de códigos culturales ajenos a su cultura, porque los nativos se sintieron engañados por gentes que desarrollaban un arte superior en el comercio, y en las relaciones transculturales en general.

El *onclo* Pere señala que:

[3] Como señala Giménez (1994:64-65), *calé* es más utilizado por los payos, con significados como "negros", "morenos" y "gitanos", pero gramaticalmente es más correcto que *caló* pues realiza la desinencia en plural en romanó. Los gitanos se autodenominan más frecuentemente como *calós*.

Els primers gitanos que van venir portaven or, eran ferrers i cap sabia d'això aquí. Els Reís Catòlics els van enganyar. Com Hitler amb els jueus[4].

Su presencia en la península, llevando oro, lo cual señala su alto estatus, aporta nuevas artes como la herrería. Desde esta visión, el *onclo* entiende que no fueron ellos los que engañaron a los payos desde un inicio sino al contrario, el engaño fue del mundo hacia los gitanos. Añade:

Vam treure el càncer dels cavalls perquè quan vam arribar a Espanya, nosaltres ferràvem els cavalls. Els paios no ho feien i, per això, els cavalls morien com a mosques, tenien moltes infeccions i enfermetats, perquè tenien moltes ferides. També vam portar la medicina, les herbes del camp, vam perfeccionar l'estany per soldar, la forja[5]*...*

Ven su contribución al desarrollo del país como muy importante, en el campo de la medicina, la veterinaria, la forja o la soldadura, aportando unas artes desconocidas en el país, signo de un alto nivel de progreso. Su relación con el caballo aparece definida, y explican con orgullo su ligazón a este animal emblemático, como señala el *onclo* Lluís:

El cavall era un animal del cavaller, que era persona instruida, de la realessa. Qui tenia el millor cavall guanyava les guerres. Els gitanos érem els millors a la doma, a la ferreria[6]*...*

[4] *Los primeros gitanos que vinieron llevaban oro, eran herreros y ninguno sabia de esto aquí. Los Reyes Católicos los engañaron. Como Hitler con los judíos.*

[5] *Sacamos el cáncer de los caballos porque cuando llegamos a España, nosotros herramos los caballos. Los payos no lo hacían y, por eso, los caballos morían como moscas, tenían muchas infecciones y enfermedades porque tenían muchas heridas. También traíamos la medicina, las hierbas del campo, perfeccionamos el estaño para soldar, la forja...*

[6] *El caballo era un animal del caballero, que era persona instruida, de la realeza. Quien tenia el mejor caballo ganaba las guerras. Los gitanos éramos los mejores en la doma, en la herrería...*

Su estatus como expertos en caballerías era alto pues el caballo era propio de los nobles. La imagen que tienen de sí mismos es realmente positiva.

4.2 LOS DATOS

La documentación escrita sobre los siglos XVI, XVII y XVIII muestra que Cataluña, el reino de Valencia, Castilla y Andalucía, fueron los hábitats privilegiados por los gitanos. En Cataluña[7], la primera disposición fue tomada por las Cortes de Monzón en 1512 contra los bohemios que, errantes por el Principado y los condados de Cerdanya y Rosellón, cometían robos y otras fechorías que no se concretaban, ordenándose su expulsión en el término de sesenta días. En 1542 y 1553 se renovaban las disposiciones asimilatorias y restrictivas para los gitanos. En 1585, las Cortes, presididas por Felipe II, se lamentaban que muchos gitanos, al estar domiciliados en diversas poblaciones, obtenían licencias reales para comerciar, desplazándose con sus familias, y cometiendo robos, así como rechazando los preceptos religiosos. Se toleró que los gitanos que disponían de licencia para comerciar lo hicieran bajo la premisa de no desplazarse con sus familias. De este modo, por primera vez, se admitió que los gitanos vivieran en el principado y en los condados bajo ciertas reglas.

En 1623 y 1624, dos edictos mandados publicar por el virrey obispo de Barcelona, Juan Sentís, disponen su expulsión de nuevo, acusándoles de vagabundos, ladrones y falsos cristianos. En 1660, se promulgó un edicto real que dictaba su

[7] Sigo a Vargas (1997) y (1998) a continuación.

expulsión del Rosellón y la Cerdanya, anexionadas a Francia un año antes, en el plazo de un mes, bajo pena de azotes y galeras. Esta orden fue renovada en 1682.

En las Cortes de 1701, presididas por el primer monarca borbón, Felipe V, se reitera la política de expulsión general, incluyendo a aquéllos que disponían de permiso de residencia o comercio.

Como continuación de la pragmática de 1717, que se proponía tanto reprimir como asimilar a los gitanos, domiciliándolos en localidades determinadas, se establecen en 1729 las localidades catalanas donde deben avecindarse, sin posibilidad de abandonarlas si no con un permiso especial, entre las cuales figura Mataró[8].

En todo caso, en Cataluña la sedentarización fue tardía. Si en el resto de España, antes de la Pragmática de 1783, el 88% de los gitanos estaban sedentarizados, en Cataluña continuaron las expulsiones hasta 1716, año en que el Decreto de Nueva Planta acababa con la autonomía de los poderes de la Generalitat. Sin embargo, existían disparidades, en el sentido que podían encontrarse gitanos relativamente bienestantes junto con otros que vivían en barracas, según apunta Leblon (1987:77-78).

Una de las referencias más conocidas es la de Francisco de Zamora, magistrado de la Real Audiencia de Barcelona, quien se dedicó a tareas de educación e inserción de los gitanos en Cataluña. Este juez se había empeñado en que el artículo 16 de la Pragmática de 1783 de Carlos III no fuera una mera disposición formal sin aplicación

[8] En Mataró, se conserva un documento del 22 de marzo de 1763 en el que Oronzio Betrela de Andrade comunica al presbítero y rector de Mataró, don Antonio Serch, que en virtud de la Real Orden del 19 de febrero de ese mismo año deben avecindarse 16 gitanos, adjuntando una lista con sus nombres y apellidos (Fulls del Museu Arxiu de Santa María,1978: 28, 19).

práctica, como ocurría en el resto de España. La intención de la Pragmática era la de favorecer la inserción social de los que se llamaban gitanos, a través de hospicios y casas de enseñanza de formación profesional. La medida tuvo poca aplicación porque estas instituciones eran escasas, si no fuera por el empeño personal de Francisco de Zamora. En uno de sus viajes, se detiene en Mataró:

> "A finales de septiembre, el incansable benefactor llega hasta Mataró, donde contempla una vez más un espectáculo intolerable. Los gitanos yacen por el suelo sobre esteras de palma en dos pequeñas chozas, y lo que escandaliza una vez más a Zamora es ver que duermen todos juntos, "sin separación" hombres y mujeres, niños y niñas. Observa que el fuego está fuera, delante de la puerta, las tijeras de esquilador en la pila de leña y el burro atado a una estaca. En el interior, un cadáver descuartizado cuelga de una de las casuchas, y todos los visitantes reconocen horrorizados que se trata de un perro que los gitanos se aprestan a comer. Por otra parte, el juez ha podido comprobar que la llamada Teresa Jiménez, que según se tenia entendido estaba aprendiendo a hilar, no sabe hacer otra cosa que tocar la pandereta en las fiestas que los campesinos del Vallés celebran en la ermita de la Salud.
> Zamora deja aquí las mismas consignas que en sus precedentes giras y deja para más adelante la tarea de encontrar trabajo para los jóvenes gitanos de Mataró, pues no puede quedarse más tiempo en esta ciudad". (Leblon,1987:114)

Evidentemente, la visión de Zamora está viciada por las representaciones e imágenes que se tienen acerca de los gitanos, sobre todo por lo que respecta al ejemplo del perro, pero la referencia a las tijeras indica que el esquileo era una de las ocupaciones principales. A lo largo del siglo XIX, el esquileo seguirá siendo la principal ocupación de los gitanos en Mataró, y en menor medida, tratantes. A lo largo de este siglo, las leyes estatales se dirigen hacia el control de los chalanes gitanos, con el fin que tengan sus papeles en regla, como la del 22 de agosto de 1847, firmada por Isabel II. En 1878 Alfonso XII decreta que todos los chalanes, gitanos o

no, deben tener una patente y una guía para cada animal para anotar sus datos. En 1905 se decreta un reglamento para que los animales que no estén correctamente registrados sean confiscados. En este sentido, los gitanos dejan de ser objeto de legislaciones particulares, si exceptuamos los famosos artículos 4 y 5 del reglamento de la Guardia Civil de 1943, que recomiendan la vigilancia extrema sobre los gitanos[9].

Según los datos padronales, en Mataró, a principios de este siglo, aparecen los signos de una diversidad ocupacional. El de esquilador es el preferente al comienzo de siglo, para alcanzar su pico máximo en 1930. A pesar del paréntesis de la Guerra Civil, se mantiene una cifra mínima de esquiladores que en el 1940 disminuye como consecuencia de los efectos de la guerra, pero en el 1945 las cifras parecen iniciar una recuperación leve. Es lógico que en un país salido de una guerra, que opta por la autarquía y no por la modernización, el campo continúe con sus estructuras tradicionales oligárquicas. Será a finales de los 50 y principios de los 60 cuando se produzca el salto hacia la modernización y a la desaparición del oficio de esquilador.

El oficio de vendedor, de género textil básicamente, conoce un salto cuantitativo a principios de siglo, y a pesar de unas ligeras variaciones mantendrá un nivel estable a lo largo de este periodo. Es el oficio que acabará predominando en los años sucesivos y que sustituirá por completo al oficio de esquilador. Según los datos padronales, al comenzar el siglo, las mujeres son las grandes vendedoras, mientras los hombres se dedican a esquilar, continuando con la tradición del XIX. Esta oposición se reducirá en la segunda década, en la que hombres y mujeres se

[9] He seguido a Leblon (1987:76-77).

dedicaran a la venta casi por igual, y así será en los años siguientes hasta la actualidad.

Es significativo el hecho que aparezca un número creciente de obreros en las fábricas de género de punto (hiladores, tejedores, bobinadores, etc.), cuyo pico estadístico se produce en 1936. Se ha de remarcar, sin embargo, que una proporción importante de estos obreros son personas con ascendientes, patrilineal o matrilinealmente, payos. Al igual que en otros oficios más minoritarios como confiteros, zapateros, braceros, cobradores, aprendices, tejedores, serenos, cereros, vidrieros, etc., en la gran mayoría de los casos, son practicados por individuos que tienen ascendientes payos en su familia y que, además, sus hijos e hijas se han casado con payos.

El conjunto de las ocupaciones minoritarias es lo suficiente diversificada como para que, sumadas en su conjunto, mantenga unos índices significativos, especialmente en el 1936, en que muchos obreros textiles son de ascendencia gitana. Esto nos indica que la pluriocupacionalidad será un rasgo característico de los gitanos catalanes y que la proletarización se presenta como opción temporal a fin de complementar ingresos o en épocas de crisis[10]. Así, por ejemplo, durante esta primera mitad de siglo, observamos cómo, en varios casos, los individuos aparecen sucesivamente catalogados como pescadores, tratantes de caballos, jornaleros y vendedores, a lo largo del tiempo. En cualquier caso, los individuos que acabaron proletarizándose definitivamente dejaron de ser partícipes de la vida social de la comunidad.

[10] Kaprow (1991:26) señalaba la resistencia a la proletarización como una de las ventajas de la "marginalidad" de los gitanos en la sociedad urbana, lo cual, permitía evitar la asimilación.

Por otro lado, hay que remarcar que si en los padrones aparece una proporción importante de mujeres en edad de trabajar, calificadas por "sus labores", en realidad oculta que las mujeres se dedicaban a la venta de géneros de punto, según confirman los testimonios orales, teniendo en cuenta que los sucesivos embarazos comportaban una suspensión de su actividad económica. De hecho, las familias gitanas tenían un alto índice de natalidad en la primera mitad de este siglo.

Un testimonio escrito, de indudable valor sobre el estilo de vida de los gitanos catalanes, es el de MacRitchie (1889), el cual, nos servirá para introducir el tema. Aunque se refiere a los gitanos catalanes del Rosellón, al otro lado de los Pirineos, la hipótesis según la cual no existirían diferencias significativas con sus congéneres de Cataluña, tal como él sostiene, no parece inverosímil. MacRitchie señala que los gitanos catalanes de finales del XIX se dedicaban prioritariamente al esquileo de caballos, mulas, perros y burros, combinado con el de negociante de caballerías. La mayoría eran esquiladores, oficio que no permitía una acumulación importante de capital. Los esquiladores podían combinar su oficio con el de negociante o corredor en las ferias de ganado, o simplemente, cuando se les presentaba la oportunidad. Aquellos que se dedicaban al negocio de compraventa de caballerías, ya fueran para las labores agrícolas o de transporte, o bien para la carne, podían acumular un capital importante.

Pero aparecen otros oficios secundarios como son el de charlatanes[11], hipnotizadores, clarividentes y quirománticos, estos dos últimos practicados por

[11] Esto indica que, posiblemente, ya se dedicaban a vender bienes de uso doméstico y personal.

mujeres especialmente[12]. Asimismo, las gitanas eran las grandes vendedoras de ropas, pañuelos, mantones, y también, las responsables de pequeños hurtos, señala MacRitchie.

A la hora de determinar el área de esquileo, en invierno permanecían en la ciudad mientras el resto del año viajaban hacia otros pueblos para esquilar. Según los testimonios orales, el esquileo a principios de siglo se realizaba en diferentes espacios. El primero era el de la propia ciudad de Mataró, rodeada de campos y huertas donde desempeñaban su labor. Cuando esta área se explotaba, era posible salir unos días hacia los pueblos y áreas rurales del entorno. Los *calós* poseían ya una clientela fija de campesinos a los que acudían periódicamente y, por otro lado, en su itinerancia, iban prospeccionando *masies*. De todas formas, el área de esquileo no parecía ser demasiado extensa, englobando Mataró y los pueblos vecinos de la comarca.

4.3 MATARÓ: PRINCIPIOS

En Mataró, a principios de siglo existía una dicotomía entre los gitanos de los Corrales y los que residían en otros puntos de la ciudad. Desde los inicios del siglo XIX hasta principios de los 70 del siglo presente, un grupo de gitanos, junto con alguna familia paya aislada, vivían en barracas en la plaza de los Corrales, construidas con materiales de construcción que eran donados, o simplemente recolectados y reciclados, un espacio urbano cerrado a las miradas de los vecinos de

[12] Como señalaba, existe una gitana viva que se dedicaba a echar las cartas durante unos pocos años, como complemento a su trabajo de vendedora de ropa. Nunca fueron éstas unas actividades recurrentes entre las gitanas, pero significaban explotar una imagen exótica que, en realidad, no lo era tanto. Los exóticos, según los testimonios orales de payos y gitanos, eran posiblemente las bandas de "húngaros" que periódicamente acampaban en la periferia de la ciudad y traían sus espectáculos con las cabras.

la ciudad. Eran los gitanos de clase más humilde. Mientras, en otros puntos de la ciudad, a escasa distancia unos de otros, residían las otras familias de gitanos, aquéllos con un nivel de vida más desahogado. Son los *calós* que se dedicarán al comercio de ropas pero que descienden de esquiladores y negociantes del XIX. Progresivamente, se irán desmarcando de los gitanos de los Corrales y abandonarán el esquileo para dedicarse a la venta de ropa y artículos domésticos, casi de forma exclusiva, por las casas y masías. El gran salto diferencial se producirá en la primera década de siglo.

La vida en las primeras décadas de siglo es narrada por la *tia* Juana, que recuerda su niñez en los Corrales:

> *El paio Cisternas tenia un terreno i ens el va donar en herència. Vam fer unes barraquetes. Jo vaig estar fins els tretze anys. A allò li deien els Corrals. Els homes no treballaven, anaven a esquilar de tant en tant, a vegades, portaven un cavall allà, als Corrals. Les dones venien peces de roba, de set metres o així, i la venies tota. Et costava a vint-i-cinc pessetes i la venies per cinquanta*[13].

Según esta anciana, los hombres esquilaban y las mujeres vendían. Sin embargo, los hombres también iban al campo a vender junto con las mujeres. Los testimonios orales coinciden en este punto con las cifras estadísticas de la década de los 20, en la que las ocupaciones principales eran las de jornalero/esquilador y la de vendedor.

El *onclo* Martí, recuerda cómo hasta finales de los 50 combinaban el esquileo, con algún comercio ocasional de caballos, en las ferias a las que acudían:

[13] *El payo Cisternas tenia un terreno y nos lo dio en herencia. Hicimos unas barraquitas. Yo estuve hasta los trece años. A aquello le llamaban los Corrales. Los hombres no trabajaban, iban a esquilar de tanto en tanto, a veces, traían un caballo allá, a los Corrales. Las mujeres vendían piezas de ropa, de siete metros o así, y la vendías toda. Te costaba veinticinco pesetas y la vendías por cincuenta.*

Enganyàvem molt en aquella època. A vegades, compràvem cavalls asmàtics que no valien res. Els arreglàvem, els donàvem banys d'aigüa i vinagre, els netejàvem les dents i els deixàvem com un cotxe nou. Els veníem i després no es podien queixar perquè tu li havies venut en bon estat[14].

Esa relación privilegiada con el caballo les hace sentirse orgullosos de haber contribuido a la historia de este país, con su buen hacer, pero también reconocen la picaresca de antaño. El *onclo* Rafel:

Els gitanos érem els millors veterinaris. La mà plena d'oli i sabó i li ficaves a l'animal pel cul, i li treies la merda quan no podia cagar. Però féiem engany, l'arreglàvem la boca i les potes... li tréiem deu anys de sobre. Aquí, a Mataró, esquilaven burros, gossos, cavalls... eren els 'esquilets', d'un nivell més baix. En canvi, a Lleida, eren venedors i tractants. Jo, amb set anys, ja era moço de quadra[15].

El *onclo* Pepe recuerda cómo los gitanos que vivían en los Corrales desarrollaban actividades complementarias como estañadores, arreglando ollas y calderos, reparaban paraguas o recogían pieles de conejo para hacer trapos o plumeros. Estas actividades no eran sino una de las posibles que una comunidad puede realizar como servicios especializados a los grupos opuestos[16]. Asimismo, los hombres realizaban el trabajo esporádico de *palers* (paleros) cuando iban al puerto, ayudando a los pescadores a colocar los palos de madera debajo de las barcas para su

[14] *Engañábamos mucho en aquella época. A veces, comprábamos caballos asmáticos que no valían nada. Los arreglábamos, les dábamos baños de agua y vinagre, les limpiábamos los dientes y los dejábamos como un coche nuevo. Los vendíamos y luego no se podían quejar porque tú se lo habías vendido en buen estado.*

[15] *Los gitanos éramos los mejores veterinarios. La mano llena de aceite y jabón y se la metías al animal por el culo y le sacabas la mierda cuando no podía cagar. Pero hacíamos engaño, le arreglábamos la boca y las patas... le sacábamos diez años de encima. Aquí, en Mataró, esquilaban burros, perros, caballos,... eran los 'esquilets', de un nivel más bajo. En cambio, en Lleida, eran vendedores y tratantes. Yo, con siete años, ya era mozo de cuadra.*

[16] Ver Rao (1995:157).

arrastre hacia la arena, a cambio de un poco de pescado o dinero en metálico. Del mismo modo, podían emplearse como *mà d'obra* (mano de obra), ayudantes en la construcción de viviendas, carreteras, muros, etc., o bien de ayudantes de yeseros, y, en otras ocasiones, de mozos de carga y descarga en el mercado y el matadero a cambio de dinero o alimentos. En todos los casos, el trabajo de tipo proletario era temporal, ya fuera como complemento o como sustituto del trabajo autónomo. La proletarización no era más que una opción, sin continuidad, que podía activarse bajo su criterio. Ahí radicaba su especial habilidad, en el poder realizar múltiples ocupaciones, simultáneamente o a lo largo del tiempo, pero no en términos de la especialización y entrenamiento en términos de la sociedad mayoritaria[17].

4.4 LA ITINERANCIA

Las estrategias económicas itinerantes o trashumantes conducían a algunas familias hacia el resto de Cataluña y el Estado. Los medios de transporte eran el tren y los coches de línea, y en menor medida, los carros y el auto-stop. En el ámbito local y comarcal existía un cierto acuerdo respeto a las áreas que cada individuo se dedicaba a explotar. A medida que se alejaba del entorno local y comarcal la división en áreas territoriales desaparecía.

La itinerancia y la explotación periódica de los mismos nichos[18] se reflejan en la anécdota de la *tia* Juana, que recuerda la primera vez que fue a vender un objeto, cuando tenía catorce años:

[17] Para un contraste entre empleo proletarizado y ocupaciones de los viajantes es interesante Okely (1983:56-60).
[18] Entiendo nicho social en tanto el entorno no es natural sino constituido por personas.

> *Vaig vendre una paella la primera vegada que vaig anar a vendre. I al dia següent, vaig tornar a anar al paio i em va dir: 'escolta, que ja et vaig comprar ahir'*[19].

El grupo de trabajo era lo suficientemente flexible para incluir varias combinaciones: familia nuclear al completo, dos hermanos, dos primas, tres primos y un pariente lejano, etc. El trabajo cooperativo era una estrategia económica que posibilitaba hacer frente a la inseguridad de la venta individual. Repartiendo los riesgos en el grupo de familia parental se conseguía asegurar la subsistencia.

En ocasiones, utilizaban una estrategia para vender mejor que consistía en hacer entrar primero a la esposa en la casa para después entrar el marido. Así, se conseguía vencer el recelo inicial del cliente, que aceptaba mejor una presencia extraña femenina que no masculina. Como dice la *tia* Mari:

> *Anaves a vendre. La dona entrava a casa. Alguns feien que la dona entrés a casa, i una vegada dintre, feia entrar a l'home que portava el lot. Jo no feia aquest engany. Els homes deien que eren francesos o italians i que portaven roba de fora*[20].

De todas formas, las estrategias económicas de los *calós*, en apariencia simples, no hacían sino adaptarse a las condiciones socioecológicas del entorno. La característica diferencial de los *calós*, como otros grupos peripatéticos, es que los recursos que explotaban, y explotan, no son recursos naturales, son recursos

[19] *Vendí una paella la primera vez que fui a vender. I al día siguiente, volví a ir al payo y me dijo: 'escucha, que ya te compré ayer.'*
[20] *Ibas a vender. La mujer entraba en casa. Algunos hacían que la mujer entrara en casa, y una vez dentro, hacia entrar al hombre que llevaba el lote. Yo no hacia este engaño. Los hombres decían que eran franceses o italianos y que traían ropa de fuera.*

'sociales'[21]. El payo es su cliente, es su recurso. El nicho abierto para su explotación los convertía en proveedores de artículos de uso doméstico y personal. Su funcionalidad se explicaba como consecuencia de su servicio ocasional como proveedores de recursos, básicamente domésticos, en el espacio regional, en áreas que por sus características ecológicas no disponían de esos recursos (áreas rurales, masías de campo...), o bien no tenían la variedad de productos de esos mismos recursos. En los pueblos y ciudades más grandes también se cubrían otras necesidades, pero en ellas debían competir con los comerciantes. Puerta por puerta, en los comercios o en los lugares concurridos (playas, estaciones de tren, paseos...), los gitanos vendían, con su género en la mano a la vista o dentro de la maleta para ser expuesto al cliente, relojes, corbatas, trajes, etc.

El *onclo* Josep:

> *Abans de fer mercats vivia a Barcelona. Anava a vendre a 'plaques', on havien metges, advocats, comerços... Venia de tot: pel.lícules, roba, rellotges... anava per la Rambla de Catalunya, per el carrer Aragó, eran puestos on passava molta gent. Moltes vegades em feia passar per contrabandista. Vaig estar a punt d'anar-me a Amèrica. Ja tenia el bitllet de barco, però no volia deixar a la dona i els fills.*
> *Els mercats no m'han agradat mai: massa treball, matinar, muntar i desmuntar la parada... Anava amb la dona. Vam començar a fer mercats quan jo tenia trenta anys, allà per mil nou cents seixanta, el Juanito i jo. Després jo l'ensenyaria al Paló*[22].

[21] Una buena introducción a los grupos peripatéticos es la de Piasere (1995a) y la de Rao (1987).

[22] *Antes de hacer mercados vivía en Barcelona. Iba a vender a 'placas', donde habían médicos, abogados, comercios... Vendía de todo: películas, ropa, relojes... iba por la Rambla de Cataluña, por la calle Aragón, eran sitios donde pasaba mucha gente. Muchas veces me hacia pasar por contrabandista. Estuve a punto de irme a América. Ya tenia el billete de barco, pero no quería dejar a la mujer y a los hijos.*
Los mercados no me han gustado nunca: demasiado trabajo, madrugar, montar y desmontar la parada... Iba con la mujer. Comenzamos a hacer mercados cuando yo tenia treinta años, allá por mil novecientos sesenta, el Juanito y yo. Después yo le enseñaría al Paló.

Además, los *calós* señalan cómo, al mismo tiempo que vendían sus productos a los campesinos, les transmitían información acerca del ámbito urbano. Sentados en la mesa, comiendo o bebiendo un vaso de vino, primero se hablaba y luego se hacía el trato. Era necesario tomarse el tiempo necesario para que la transacción se realizase. Y en muchos casos, el dialecto caló era utilizado por la pareja de gitanos o gitanas en el momento de la transacción como medio para no ser entendidos por el campesino, si es que habían de comentar cualquier cosa sobre el trato. De todas maneras, los *calós* se convertían, sin saberlo, en auténticos mediadores y enculturizadores de valores urbanos para los grupos humanos alejados de la modernidad[23]. No sólo como transmisores de información[24] sino como pueblo que se creaba y recreaba en su diferencia en base a los materiales culturales de su entorno, los gitanos habrían practicado la transculturalidad desde sus inicios.

La itinerancia y la circulación era una constante en su estilo de vida. Muchas veces, sin plan previo, se dirigían a áreas de las que ya tenían referencia, por las informaciones de otras familias que habían pasado por allí o de vecinos payos, o bien, eran pioneros en su explotación. El *onclo* Rafel:

> *Abans anàvem a l'aventura. La meva tatarabuela se'n va anar a Eivissa amb un veler tota sola. Déiem: 'anem a Vigo que pot haver-hi negoci'. Anàvem pels pobles i veníem agulles, roba*[25]*...*

Desde una perspectiva externa, este tipo de estrategias han sido conceptuadas como "errancia", cuando en realidad significaban un tipo de proceso semejante al

[23] Ver Rao (1995:157).
[24] Más concretamente, Rosander (1995:98) señala cómo los vendedores ambulantes del Norte de Europa habían provocado el efecto de preparar las áreas rurales a una economía de tipo "moderna".
[25] *Antes íbamos a la aventura. Mi tatarabuela se fue a Ibiza con un velero toda sola. Decíamos: 'vamos a Vigo que puede haber negocio.' Ibamos por los pueblos y vendíamos agujas, ropa...*

márketing moderno, prospeccionando mercados y creando necesidades de compra con determinados productos.

4.5 EL MITO AMERICANO

Pero pasada la penuria de la guerra civil, la posguerra no fue menos dura. Tanto que varias familias, de parentesco cercano o lejano, hombres y mujeres, emigraron a la Argentina en la década de los 40. Esta fue una estrategia condicionada por las informaciones que llegaban de los emigrados payos a Mataró y que creó el mito de América como el país de la abundancia. Los *calós*, como me subrayan, pensaban ir a la Argentina para ganar lo bastante como para convertirse en millonarios y retirarse de trabajar. La inversión para un viaje de larga distancia, tanto a nivel de costos económicos como a nivel sentimental (de alejamiento de sus familiares queridos), era compensada con la ilusión de un cambio radical en sus vidas. Es así, como se explica que la magnitud de la distancia fuera proporcional a la magnitud de las expectativas de venta.

Sin embargo, la experiencia no trajo consigo la riqueza. Se ganaba y lo que se ganaba se gastaba o bien se invertía en comprar oro. Ha sido un lugar común en etnología gitana el afirmar que la economía gitana no tiene interés en acumular y generar plusvalías sino en derrochar los recursos. Pero las críticas, en este caso, se imponen. La compra de oro y otras joyas por parte de estos *calós* denota una triple racionalidad: primeramente, la del prestigio y estatus social, el oro y los diamantes que se muestran son marcadores de posición; en segundo lugar, una racionalidad de

tipo ideológico que conceptúa el oro como metáfora de la permanencia, la continuidad y la indestructibilidad de lo gitano: el oro y los diamantes no pierden valor, al contrario, siempre lo están generando, y por otro lado, no se degradan, al igual que lo gitano; y por último, existe una racionalidad de ahorro subyacente, pues el oro y las joyas son funcionales como reserva de capital en caso de necesidad, siempre se pueden vender o empeñar y convertir en dinero que se pone a circular rápidamente, y suponen también la manera de evitar la demanda de dinero en metálico de la familia.

La experiencia de la Argentina es relatada por una de sus protagonistas, la *tia* Mari:

> *A Argentina portàvem el lot: manteleries, llençols... Allà vaig comprar or. Vaig estar set mesos a Buenos Aires i després vaig tornar cinc mesos més. Anava amb la Reme a vendre. A vegades, anàvem a l'aventura, a vendre per cases. Si veníem a la tarda ja no sortíem. Quedàvem en un punt i allà explicàvem cóm ens havia anat. Era dur, no era fàcil. S'havia de saber vendre. Picàvem a les cases i portàvem, al principi, roba d'Espanya. Si havien espanyoles i et deien 'yo soy de Almería, ¿ha estado en Almería?', jo les hi deia que sí i així te les guanyaves i et compràvem. A vegades, anava amb recomanació, una senyora em deia que fós a veure a la seva cosina o a una amiga seva. A vegades m'inventava una excusa: les hi deia que havia sentit que la seva filla es casava i necessitava roba. M'agradava més, en el fons, anar a la busca, a l'aventura, perquè, a vegades, feies més negoci així, et feien una bona compra que no amb recomanació. A Buenos Aires teníem una botiga que ens venia la roba sempre*[26].

[26] *En Argentina llevábamos el lote: mantelerías, sábanas... Allí compré oro. Estuve siete meses en Buenos Aires y después volví cinco meses más. Iba con la Reme a vender. A veces, íbamos a la aventura, a vender por casas. Si vendíamos a la tarde ya no salíamos. Quedábamos en un punto y allí explicábamos cómo nos había ido. Era duro, no era fácil. Se había de saber vender. Picábamos a las casas y llevábamos, al principio, ropa de España. Si habían españolas y te decían 'yo soy de Almería, ¿ha estado en Almería?', yo les decia que sí y así te las ganabas y te compraban. A veces, iba con recomendación, una señora me decia que fuera a ver a su prima o a una amiga suya. A veces me inventaba una excusa: les decia que había oído que su hija se casaba y necesitaba ropa. Me gustaba más, en el fondo, ir a la busca, a la aventura, porque, a veces, hacías más negocio así, te hacían una buena compra que no con recomendación. En Buenos Aires teníamos una tienda que nos vendía la ropa siempre.*

En todo caso, en Argentina, en Mataró o en la comarca del Maresme era posible establecer lazos de amistad con determinados clientes a los que se acudía regularmente pero que, en cualquier caso, no se libraban de la astucia de los gitanos.

4.6 *HACER EL LOTE*

Los gitanos vendían lo que ellos denominan *el lot*[27] (el lote). El contenido de la maleta solía ser:

- 2 cortes de traje.
- 1 mantelería
- 2 cortes de camisa.
- 2 toallas.

Las mujeres, en cambio, ajustaban el contenido de su maleta en función de la clientela: podían contribuir al ajuar de las hijas de una clienta tanto como suministrarle paellas, cacerolas de cocina, productos de mercería, etc. El contacto periódico con los clientes les posibilitaba conocer mejor las necesidades de cada cliente. Las mujeres solían ir mucho al campo, a Malgrat, Tordera, Pineda, y otros pueblos de la comarca, un área de trabajo a una distancia suficiente para ir y volver en un día.

La *tia* Mari explica cómo una vez cobró de más a una campesina:

[27] De aquí que la expresión *fer el lot* [hacer el lote], de uso corriente, sea sinónimo de haber hecho una transacción en la que una de las partes se aprovecha de la otra y le engaña. Los *calós* expresan así que aquello que vendían como el *lot* antiguamente a los payos, no tenía una buena relación calidad/precio.

A Caldetes teníem amistat amb una paia. Li veníem roba la Julia i jo. Li dono l'ample pel llarg, ho volia barato la paia. Ens vam anar les dos per un barranc, corrent perquè la paia volia els diners. Es venta que es torna. Els paios ens buscàvem per les vies del tren. Al final, ens vam amagar sota una barca[28].

Otro episodio sucedió así:

Sortint de Calella vam trobar una paia que la meva mare ja li venia, i estàvem al pati de l'habitació. Em compra quatre llençols. Tenia quatre filles, dos que es casaven. I també em compra una manteleria guanyant sis duros. Se'n va la mare i una filla a dalt, porten els diners, els compten, venen al menjador i els tornen a comptar. Ens paguen doble per equivocació. La Juanita diu: 'muchel, loves dabuten, ens najarem'. Quan feia un bon rato que ens havíem anat, agafa la filla una bicicleta i cap a l'estació de tren. Nosaltres busquem el camí més curt i decidim posar-nos a casa d'un paio amb el que teníem amistat. La paia va al bar on sabia que li veníem a l'amo i diu: 'm'hauria de donar la direcció d'aquestes dones'. Total que ens va trobar. 'L'he pagat la roba doble', i dic jo, 'doble de què?, això l'ha vist en el tebeo', i la paia es va posar a plorar. Va ser bona paia i no va anar a buscar a la pestañí[29].

En estos años de depresión económica, los *calós*, con su proverbial movilidad y su red de contactos con distribuidores, especialmente del sur de Francia, podían evitar las restricciones sobre la importación que existían en la España de la posguerra, y poner en circulación bienes de consumo.

[28] *En Caldetes teníamos amistad con una paya. Le vendíamos ropa la Julia y yo. Le doy el ancho por lo largo. Lo quería barato la paya. Nos fuimos las dos por un barranco corriendo porque la paya quería los dineros. Es venta que se devuelve. Los payos nos buscaban por las vías del tren. Al final, nos escondimos debajo de una barca.*

[29] *Saliendo de Calella encontramos una paya que mi madre ya le vendía, y estábamos en el patio de la habitación Me compra cuatro sábanas. Tenia cuatro hijas, dos que se casaban. Y también me compra una mantelería ganando seis duros. Se va la madre y una hija arriba, traen el dinero, lo cuentan, vienen al comedor y los vuelven a contar. Nos pagan doble por equivocación. La Juanita dice: 'calla, el dinero bien, nos iremos'. Le decimos a la paya en tal bar nos compra mucho el amo. Y cuando hacia un buen rato que nos habíamos ido, coge la hija una bicicleta y hacia la estación de tren. Nosotros buscamos el camino más corto y decidimos ponernos en casa de un payo con el que teníamos amistad. La paya va al bar donde sabia que le vendíamos al amo y dice: 'me tendría que dar la dirección de estas mujeres'. Total, que nos encontró. 'Le he pagado la ropa doble', y digo yo, '¿doble de qué?, esto lo ha visto en el tebeo', y la paya se puso a llorar. Fue buena paya y no fue a buscar a la policía.*

Precisamente, los *calós* no guardan un mal concepto del régimen político de Franco, quizá porque, a pesar de la Guardia Civil, tenían más libertad y menos sujeción a impuestos, bancos, tasas y podían librarse del ejército más fácilmente manipulando los papeles. El *onclo* Rafel:

> *Els gitanos hem sigut apolítics. Hem conservat el català perquè és la nostra llengua, el nostre país i la nostra nació. A casa, sempre l'hem parlat. Per això, Franco ens respectava*[30].

El *onclo* Rafael señala como la catalanidad fue un elemento que conservaron en el interior de la familia.

El *onclo* Lluís explica su trayectoria en los 50 y 60:

> *Vaig venir a viure el mil nou cents cinquanta i quatre a Mataró. Del quaranta ú al quaranta nou vaig estar a Madrid. Venia per les cases, les oficines... Vaig estar a Niça, Paris, Burdeus, Marsella... Venia el lot. Anava a vendre amb la meva família. Anava a Paris a copiar els models de roba de les fires. Del seixanta u al seixanta vuit vaig estar a Argentina. Me'n vaig anar sol, cuidado!, anar sol no és fàcil però vaig vendre molt pels pobles del costat de Buenos Aires. Però ja tenia família i amics allà que em van dir que anés. Després, m'en vaig anar a la Costa Brava venent per les botigues amb l'onclo Pepe*[31].

La sagacidad gitana llegó hasta tal punto que, incluso, como estrategia para seducir a los clientes, se hiciera pasar por material de contrabando lo que no era:

[30] *Los gitanos hemos sido apolíticos. Hemos conservado el catalán porque es nuestra lengua, nuestro país y nuestra nación. En casa, siempre lo hemos hablado. Por eso, Franco nos respetaba.*
[31] *Vine a vivir en mil novecientas cincuenta y cuatro a Mataró. Del cuarenta y uno al cuarenta y nueve estuve en Madrid. Vendía por las casas, las oficinas... Estuve en Niza, París, Burdeos, Marsella... Vendía el lote. Iba a vender con mi familia. Iba a París a copiar los modelos de ropa de las ferias. Del sesenta y uno al sesenta y ocho estuve en Argentina. Me fui solo, ¡cuidado!, ir sólo no es fácil pero vendí mucho por los pueblos de al lado de Buenos Aires. Pero ya tenia familia y amigos a allí que me dijeron que fuera. Después, me fui a la Costa Brava vendiendo por las tiendas. Iba con el tío Pepe.*

Havíem de menjar cada dia i sabíem que a la gent els havies de vendre amb gràcia. A Argentina, a Mallorca, a Canàries, allà on podíem, ens féiem passar per italians o per francesos contrabandistes, i veníem roba a bon preu[32].

Una de las familias que emigró durante un tiempo a Menorca, para vender por la ciudad y las aldeas rurales, explica que para traer el género textil de Barcelona contactaron con un marinero que hacía el trayecto diario del barco Barcelona-Palma para que les trajera el pedido. La *tia* Julia:

A Mahó teniem un mariner que feia el viatge a Barcelona. Li féiem una llista amb el gènero que necessitàvem i ens el portava[33].

Los gitanos emprendedores, aquellos que no vivían en el barrio de los Corrales, progresivamente se fueron distanciando de las actividades de éstos. Podría decirse, en términos marxistas, que desarrollaban otras actividades comerciales que permitían una mayor acumulación de capital. Los gitanos de los Corrales estaban físicamente recluidos, mientras los otros gitanos eran más tolerados por la población circundante, hasta el punto que en los años cuarenta, cincuenta y sesenta tenían un lugar propio en el bar del Ateneu de Mataró, donde si, en origen, era un lugar de encuentro de obreros pasó a convertirse en un local social para las clases medias de Mataró. En el Ateneu las gitanas se sentaban en un banco en un lateral del salón con sus niños, mientras los hombres estaban en la sala contigua donde estaban los billares. Es decir, dentro de un espacio público, los gitanos y gitanas no se mezclaban

[32] *Teníamos que comer cada día y sabíamos que a la gente les tenias que vender con gracia. En Argentina, en Mallorca, en Canarias, allí donde podíamos, nos hacíamos pasar por italianos o por franceses contrabandistas, y vendíamos ropa a buen precio.*
[33] *En Mahó teníamos un marinero que hacia el viaje a Barcelona. Le hacíamos una lista con el género que necesitábamos y nos lo traía.*

con los payos sino que ocupaban su propio espacio, limitado simbólicamente. Pero ambos grupos de gitanos eran igualmente solidarios, los gitanos "ricos", para entendernos, con sus "parientes pobres", en casos de necesidad (funerales, problemas económicos, etc.). En este sentido, la diversidad ocupacional era perfectamente compatible con la solidaridad grupal.

Durante aquellos años de posguerra, y mientras duró la venta en áreas rurales, la alimentación se basaba en la parada en fondas, y cuando se les presentaba la oportunidad, también recurrían a la apropiación de recursos alimentarios de los propios campesinos, fruta, verdura y hortalizas, cerdos y alguna gallina. Eran épocas de hambre y de depresión económica que obligaban a poner en juego todos los recursos disponibles para la subsistencia. El *onclo* Pere:

> *Al camp teníem de tot: tomàquets, pebrots... havien unes cols negres boníssimes. Fruita, la que volies: préssecs, els obries i donava gust lo bo que estaven; cireres, les que eren negres per dintre, de la quantitat que tenien els arbres, les branques queïen al terre; melons, els obries d'una part i veies si estaven madurs, si no ho estaven col.locàvem el tros al seu puesto i ho giràvem perquè no es donés compte el pagès; faves, a mí em van ensenyar a portar un paperet amb sal i t'anaves a la planta a menjar-te les faves amb sal; la pera llimonera, a cada arbre hi havia només quatre, però eren grandíssimes*[34].

Recuerda cómo, todavía a mediados de los 50, en Lleida, utilizaban fósforo para envenenar a los cerdos[35]:

[34] *En el campo teníamos de todo: tomates, pimientos... Habían unas coles negras buenísimas. Fruta, la que querías: melocotones, los abrías y daba gusto lo buenos que estaban; cerezas, las que eran negras por dentro, de la cantidad que tenían los árboles, las ramas caían al suelo; melones, los abrías de una parte y veías si estaban maduros, si no lo estaban colocábamos el trozo en su sitio y lo girábamos para que no se diera cuenta el campesino; habas, a mí me enseñaron a llevar un papelito con sal y te ibas a la planta a comerte las habas con sal; la pera limonera, en cada árbol había sólo cuatro pero eran grandísimas.*

[35] MacRitchie (1889:43-44) señala cómo entre los gitanos catalanes del Rosellón de finales del XIX, era conocido el *balítcho-drao* (veneno para los cerdos). De hecho, tendrá continuidad mientras los *calós* circulen por los campos.

Agafàvem una espècie de tires de color vermell que les rascaves i petaven, i les tiràvem allà a les masies, a dintre dels corrals dels porcs, ficades a un tros de pa, i se'l menjaven els porcs. Als dos dies, els porcs estaven morts i els gitanos anaven per allà sabent-ho, i el pagès se'ls donava, o no, perquè deia que es podien enverinar. Vigilàvem on els enterraven i a la nit anàvem a desenterrar-los. A les gallines també les tiràvem fósfor i el mateix passava[36].

Otro *caló*, nacido en Lleida explicaba cómo lo hacían ellos:

Jo me'n record-ho de tirar-los mistos, inclús una vegada agulles de cosir i petards de fósfor, als porcs. També arribàvem a comprar les gallines ofegades dels camions de transport.
Anava a vendre amb el meu cosí el Jaume i la meva mare als pobles. I ens quedàvem a dormir allà moltes vegades, a la casa o el paller. Demanaves als pagesos si tenien algo per menjar, pa amb tocino o amb xocolata, algún tomàquet... Una vegada, un pagès em va dir 'no tinc res', i li dic 'home, alguna cosa no té?', i diu 'mira, avall a l'horta tinc tomàquets però no aniré a buscar-los'. Pues ja ens veus a nosaltres corrent a buscar els tomàquets[37].

Este caso ejemplifica la costumbre de pedir algún pequeño regalo después de acabada la transacción. Y muestra cómo, cuando la venta no era posible, las compensaciones en forma de alimentos eran habituales.

[36] *Cogíamos una especie de tiras de color rojo que las rascabas y estallaban, y las tirábamos allá en las masías, dentro de los corrales de los cerdos, puestos en un trozo de pan, i se lo comían los cerdos. A los dos días, los cerdos estaban muertos y los gitanos iban por allí sabiéndolo, y el campesino se los daba, o no, porque decia que se podían envenenar. Vigilábamos donde los enterraban y por la noche íbamos a desenterrarlos. A las gallinas también les tirábamos fósforos y lo mismo ocurría.*

[37] *Yo me acuerdo de tirarles cerillas, incluso una vez agujas de coser y petardos de fósforo, a los puercos. También llegamos a comprar las gallinas ahogadas de los camiones de transporte.*
Iba a vender con mi primo el Jaume y mi madre a los pueblos. Y nos quedábamos a dormir allá muchas veces, en la casa o en el pajar. Pedías a los campesinos si tenían algo para comer, pan con tocino o con chocolate, algún tomate... Una vez, un campesino me dijo 'no tengo nada', y le digo 'hombre, ¿alguna cosa no tiene?...', i dice "mira, abajo en la huerta tengo tomates pero no iré a buscarlos". Pues ya nos ves a nosotros corriendo a buscar los tomates.

Sin embargo, los *calós* no acampaban en el campo. Solían parar en fondas y casas de huéspedes, *menjar i beure al raso mai ho he conegut*[38], decía la *tia* Maria. La *tia* Julia recuerda que sólo en una ocasión tuvo que dormir en un pajar:

> *Una vegada, vam dormir en un paller. Només teníem els billets de tren. Gana no hem passat, la meva mare era molt venedora*[39].

El *onclo* Joan me proporciona un testimonio de primera mano sobre una picaresca que practicaba en los pueblos en los que vendía, y que consistía en dejar en los comercios y mercerías un folleto propagandístico y al día siguiente vender las medias que llevaba en la maleta. El folleto decía así:

Señora, señorita:

Hasta la fecha ha tenido muchos problemas con sus medias. ¿Quiere una media resistente y elegante que no hace carrera?

Aceptando nuestro artículo tiene su problema resuelto. La media de fibra Perlen está tejida como un cuadro.

Esta media la podrá obtener al precio de 92 ptas dentro de dos meses que saldrá a la venta. Sólo servimos tres pares a comestibles, restaurantes, modistas y demás establecimientos, excepto mercerías a las cuales servimos una docena al precio de 66 ptas.

Su aceptación es nuestra mejor propaganda.

Figura 18

[38] *comer y cenar al raso nunca lo he conocido.*
[39] *Una vez dormimos en un pajar. Solo teníamos billetes de tren. Hambre no hemos pasado, mi madre era muy vendedora.*

El contenido del pasquín era ficticio, no existían tales medias maravillosas, sino que se trataba de medias de calidad mediocre[40] que al comprarlas al proveedor a buen precio, podían venderlas más baratas que al precio habitual. Consecuentemente, una vez que las mujeres se ponían las medias, no pasaba mucho tiempo hasta que aparecían las carreras y los descosidos. Pero el ejemplo es significativo porque muestra cómo a través de la publicidad como recurso, se pretendía intensificar la explotación de una determinada área, sobre la cual, no había intención de volver a corto plazo.

El *onclo* Pepe:

> *Anava amb divuit anys a vendre. Venia el lot per les cases i els pobles. Em parava a un puesto i allà venia. A la tarda, agafava qualsevol camió de tornada, perquè autobusos no n'hi havia quasi. Jo vaig començar als tretze anys, i em quedava a dormir allà on venia. La nostra vida era molt simple*[41].

4.7 INNOVACIÓN Y CAMBIO

Sin embargo, a finales de los cincuenta, los *calós* empiezan a tantear los mercados semanales. El *onclo* Joan,

> *Jo, el Palé i el Viruta vam començar a fer mercats pels pobles i els demés ens deien 'paios', perquè ells anaven a vendre per les cases amb la maleta, 'miri, porto roba d'Itàlia', i era mentida. Al cap de tres anys, tot el món es va posar a fer mercats. Vam començar a anar a vendre el*

[40] Es lo que ocurre actualmente con la bisutería. Algunos *calós* hacen pasar la bisutería por oro en el mercado, especialmente a turistas ingenuos. Pero esta práctica está vedada a los *calós* que pertenecen a la Iglesia Evangélica de Filadelfia. Es un pecado que se ha interiorizado, ya que engañar con la bisutería es incumplir uno de los mandamientos de Dios: no mentir.

[41] *Iba con dieciocho años a vender. Vendía el lote por las casas y los pueblos. Me paraba en un sitio y allí vendía. A la tarde, cogía cualquier camión de vuelta, porque autobuses no había casi. Yo empecé a los trece años a vender, y me quedaba a dormir allí donde vendía. Nuestra vida era muy simple.*

Viruta, el Palé, el Josep i jo. Anàvem amb una cartera o amb un sac a vendre pels pobles, per les cases. Jo anava pel matí als mercats, agafava el tren i tornava. Havíem de pagar un permís. I per les tardes m'anava als pobles jo sol. Em ficava a la plaça del poble i avisava que hi havia un marxand. Portava teles tallades a mida per fer tratjes. També a la maleta portava mantels, llençols... Tenia ja una clientela fixa. Al principi no era fàcil perquè la gent deia: 'mireu, que és un gitanot i va pels pisos', però després em vaig fer un nom[42].

Este cambio de estrategia practicada por varios *calós* fue guiada por informaciones recibidas de los payos, y a partir de estos pioneros hubo una reacción en cadena que supuso el trasvase hacia los mercados fijos. Sigue:

Llavors jo festejava amb una paia. Tenia setze anys i ella em va dir que feia mercats, 'i quàn guanyes?', li vaig dir, però no m'ho volia dir fins que al final em va dir que guanyava dos centes pessetes a cada mercat, quan a casa meva el meu pare amb cinquanta pessetes ens donava de menjar a tots. Vaig començar així i m'anava amb un sac als pobles, paraves allà, posaves el mantell al terre i passava l'alguacil que et cobrava un duro. Al principi, vaig cremar molts pobles perquè venia faldilles aplisades de tergal però que estaven descosides i a la que es rentaven es trencaven. A mí em costaven cinquanta pessetes i les venia per dos centes. Jo les deia a les senyores que tenien una petita tara i les dones se les miraven i no trobaven res de tara, i al veure-les tan barates, perquè normalment les hi podien costar unes vuit centes, me les compràvem a pars. El que passa és que ja no tornaves a aquell poble, perquè si no et buscarien perquè la faldilla es desmuntava. Aquí, a Mataró, em deien que era paio perquè els gitanos anaven a vendre per les cases[43].

[42] *Yo, el Palé y el Viruta comenzamos a hacer mercados por los pueblos y los demás nos decían 'payos' porque ellos iban a vender por las casas con la maleta, 'mire, traigo ropa de Italia', y era mentira. Al cabo de tres años, todo el mundo se puso a hacer mercados. Empezamos a ir a vender el Viruta, el Palé, el José y yo. Ibamos con una cartera o con un saco a vender por los pueblos, por las casas. Yo iba por la mañana a los mercados, cogía el tren y volvía. Teníamos que pagar un permiso. Y por las tardes me iba a los pueblos yo solo. Me ponía en la plaza del pueblo y avisaba que había un marchante. Llevaba telas cortadas a medida para hacer trajes. También en la maleta llevaba manteles, sábanas... Tenia ya una clientela fija. Al principio no era fácil, porque la gente decia: 'mirad, que es un gitanote y va por los pisos', pero después me hice un nombre.*

[43] *Entonces yo festejaba con una paya. Tenia dieciséis años y ella me dijo que hacia mercados, '¿y cuánto ganas?', le dije, pero no me lo quería decir hasta que al final me dijo que ganaba doscientas pesetas en cada mercado, cuando en mi casa mi padre con cincuenta pesetas nos daba de comer a todos. Comencé así y me iba con un saco a los pueblos, parabas allá, ponías el mantel en el suelo y pasaba un alguacil que te cobraba un duro. Al principio, quemé muchos pueblos porque vendía faldillas plisadas de tergal pero que estaban descosidas y a la que se lavaban se rompían. A mí me costaban cincuenta pesetas y las vendía por doscientas. Yo les decia a las señoras que tenían una pequeña tara y las mujeres se las miraban y no encontraban nada de tara, y al verlas tan baratas, porque normalmente les podían costar unas ochocientas, me las compraban a pares. Lo que pasa es que ya no volvías a aquel pueblo, porque si no te buscarían porque la faldilla se desmontaba. Aquí, en Mataró, me decían que era payo porque los gitanos iban a vender por las casas.*

La interpretación sobre este tipo de intercambio deshonesto que relata el informante tiene que ver con el tipo de reciprocidad que se lleva a cabo con comunidades lejanas y extrañas. En este caso, el regateo, el robo, el engaño y otras formas de apropiación son la expresión de un tipo de reciprocidad absurda que se establece con el payo, pues el gitano y el payo pertenecen a dos universos distintos.

Sin embargo, esta actividad era combinada por algunos individuos con la mediación entre compradores y vendedores de partidas[44] de ropa, de forma similar como se hacía antiguamente con los caballos en las ferias. Algún *caló* hizo fortuna con las partidas de ropa. Otros seguían vendiendo en mercados pero confeccionaban su propia ropa, eran fabricantes y vendedores simultáneamente, estrategia que todavía es practicada por algunos *calós.*

Lo importante, es que estos individuos, los pioneros, que optaron por ir a vender a las plazas, no hicieron sino adaptarse a las nuevas formas económicas del momento. La venta en plazas de mercado no la habían creado ellos sino que los payos ya habían empezado a practicarla. Por tomar esa opción fueron llamados 'payos', en un primer momento, porque su trabajo se apartaba de la típica venta por las casas. Este hecho reflejaba que el trabajo no era, ni sigue siendo, un simple elemento de participación en los recursos económicos sino que trasciende ese nivel para abarcar su identidad como grupo.

La *tia* Julia se refiere a ese momento histórico de cambio:

[44] Una partida es una cantidad considerable de bienes, ropa casi siempre, que se compra al por mayor, para luego revenderla en los propios mercados ambulantes. Los *calós*, normalmente, no compran grandes partidas sino que "emplean": emplear significa comprar los bienes a un proveedor, se entiende en cantidad limitada, para revenderla a terceros, los clientes de los mercados ambulantes. Contra más dinero se invierte y más grande es la partida los riesgos son mayores, pero en caso de poder revenderla con éxito la ganancia es importante.

Van voler ser paios. Tothom venia per les cases i era de gitano[45].

De algún modo, el trabajo en las plazas significaba regularizar una situación, pues debían pagar unas tasas a los alguaciles, y significaba compartir el espacio con otros payos. Significaba, asimismo, el establecer unos puntos fijos de venta pero por la experiencia de mis informantes esto no se produjo sino al cabo de unos años. El *onclo* Pepe:

> *Vam deixar de vendre per les cases i al camp quan van començar els mercats*[46].

Añade:

> *De petit i jove anava amb el pare de Joselón amb el carro. Veníem el lot per les masies a Menorca. També veníem per aquí, per Girona. Veníem bolígrafs, paper-carbó a les llibreries i les empreses, als col.legis... Féiem molts enganys, sobretot als pagesos que compraven i els hi féiem veure que era bo el gènero. Al lot portàvem llençols, un tratje... Ara estem molt cremats de fer mercats. Ho hem fet tota la vida, però ara no guanyes diners com abans*[47].

Es así como el territorio se encontraba punteado de lugares a los que se acudía para no volver hasta el cabo de un tiempo, o simplemente, no se volvía porque se había realizado una actividad deshonesta. De la misma forma que una tierra se deja

[45] *Quisieron ser payos. Todos vendían por las casas y era de gitano.*
[46] *Dejamos de vender por las casas y en el campo cuando comenzaron los mercados.*
[47] *De pequeño y joven iba con el padre de Joselón con el carro. Vendíamos el lote por las masías a Menorca. También vendíamos por aquí, por Gerona. Vendíamos bolígrafos, papel-carbón a las librerías y las empresas, a los colegios... Hacíamos muchos engaños, sobre todo a los campesinos que compraban y les hacíamos ver que era bueno el género. En el lote llevábamos sábanas, un traje... Ahora estamos muy quemados de hacer mercados. Lo hemos hecho toda la vida pero ahora no ganas dinero como antes.*

en barbecho para que descanse, los pueblos y masías eran el territorio "natural" que necesitaba de reposo para no agotarse y explotarlo de forma intermitente[48].

Hoy en día, esta estrategia casi ha desaparecido. Las masías y áreas rurales no son ya foco de interés productivo sino las ciudades de tamaño mediano y grande. Todavía unas pocas familias desarrollan actividades económicas itinerantes en pueblos, sin plan previo establecido, vendiendo objetos de consumo como corbatas, relojes, camisas, etc., en comercios, bancos, despachos de abogados, concesionarios de coches... todos ellos lugares abiertos, y ya sea de forma exclusiva o simultaneándolos con los mercados fijos.

El fin del tratante de caballos, cuenta el *onclo* Ramonet, cuyo padre se dedicó a ello hasta fechas recientes, coincidió con el inicio del lote, para después ser el mercado ambulante la ocupación predominante:

> *Fa trenta anys, a finals dels seixanta, es va acabar totalment el negoci amb els cavalls. El meu pare tractava amb cavalls i mules. Els cavalls els criava en uns corrals, els venia per la carn i per muntar. Les mules estaven per treballar al camp. Però van començar a venir els tractors i els pagesos ja no volien cavalls. Després va sortir lo del lot: un corte de tratje, manteleria, colcha... I després del lot va venir el mercat, el turisme, el boom*[49].

Sin embargo, el *onclo* Manel decidió practicar otro tipo de interacción con sus clientes, el tipo de relación que Rao (1995:159) llama una "estrategia o interacción

[48] La estrategia de los *Xoraxané Romá* en Italia es muy similar a la que practicaban los *calós*. Ver Piasere (1995b:345-365).

[49] *Hace treinta años, a finales de los sesenta se acabó totalmente el negocio con los caballos. Primero fueron los caballos. Mi padre trataba con caballos y mulas. Los caballos los criaba en unos corrales, los vendía para carne y para montar. Las mulas estaban para trabajar el campo. Pero empezaron a venir los tractores y los campesinos ya no querían caballos. Después salió lo del lote: un corte de traje, mantelería, colcha... Y después del lote vino el mercado, el turismo, el boom.*

de unión", pues como miembro de la comunidad vivía junto con sus clientes y trabajaba exclusivamente para ellos:

> *Vaig posar una botiga de cotxes de compra i venda aquí a Mataró, del setanta set al vuitanta dos. Durant un temps vaig estar de xofer d'un multimillonari. Estava assegurat, menjava, tot ho tenia... no m'importava treballar per un paio. Després, vaig estar set anys de taxista fins que em vaig jubilar. Anava amb el taxi per tota Catalunya. La meva dona tenia parada al mercat i el feia amb el meu fill*[50].

Uniéndose a un cliente con grandes recursos, este individuo se aseguraba unos ingresos fijos. Trabajando como asalariado tuvo que soportar las críticas de los demás *calós*, porque aquél era un trabajo de 'payos', aunque se valoraba que siendo el cliente un hombre rico podía ser legítimo trabajar para él, porque lo que se hacía era explotar una buena fuente de recursos.

Un caso similar fue el del *onclo* Ramón, ya fallecido, que desarrolló una estrategia similar asociándose con un payo industrial textil para trabajar para él exclusivamente, como representante, y acabó por ser copropietario de la empresa, lo cual hizo que ganara mucho capital. Cuando sus hijos hablan de su padre difunto delante de los *calós* recuerdan el mérito que tuvo pues hizo capital trabajando con un payo, no como subordinado, remarcan, sino de igual a igual.

Esta estrategia de unión con el cliente, que hemos visto aparecer de forma esporádica en los trabajos como obrero en la industria o en aquellos de *palers*, mozo de carga, yesero, ayudante de pescadores, etc... se opondría a la estrategia que Rao

[50] *Puse una tienda de coches de compra y venta aquí en Mataró del setenta y siete al ochenta y dos. Durante un tiempo estuve de chófer de un multimillonario. Estaba asegurado, comía, todo lo tenia... no me importaba trabajar para un payo. Después, estuve siete años de taxista hasta que me jubilé. Iba con el taxi por toda Cataluña. Mi mujer tenia parada en el mercado y lo hacia con mi hijo.*

(1995:159) denomina "interacción de contigüidad" que se define cuando una comunidad peripatética es contigua a su clientela, vive independientemente de ésta, pero le rinde visitas a intervalos más o menos regulares.

El *onclo* Josep explica cómo iban a las zonas turísticas en los años 50, primero vendiendo en los hoteles para los empleados (ajuares, ropa de vestir y de trabajo...) y más tarde, con el gran salto del turismo a principios de los años 60, directamente a los comercios de la zona:

> *Jo anava per les botigues amb una cartereta. Tenia la roba al cotxe. Era un art. Saber caure bé... alguns deien 'cuidado!, que ve un gitano i t'enrederà'. El lot no era tant, lo important era saber vendre. Avüi, encara algú ho fa*[51].

La venta no era acumulativa para algunos sino que con lo ganado algunos vivían al día, gastándolo en comidas, bebidas y juergas:

> *El meu pare anava a Mallorca quinze dies. Venia per tot el barri. Deia que no li toquessin aquell barri, que era seu. Feia uns esmorçars els diumenges, s'emborratxava amb fulano i s'oblidava d'anar a vendre*[52]*...*

La década de los 50 queda sintetizada por el *onclo* Pere:

> *Venia el lot al cuartel. Guanyava cinc centes pessetes per tratje. Un menú valia divuit pessetes. Jo ja estava casat i em tenia que buscar la vida. Els caps de setmana me n'anava a Sant Celoni a vendre. Tinc un braç més llarg que altre de portar la maleta amb el lot. Vaig anar a viure a Granollers quatre anys i després vaig tornar a Mataró. Al cap de dos anys em vaig comprar un biscuter. Anàvem per tota Catalunya i també sortíem per Espanya. Anàvem a vendre pels pisos roba. Vam estar sis anys seguits a Andorra venent amb la meva mare i els meus germans. Allà arribava gent de França i d'Espanya, havia moviment. Després va*

[51] *Yo iba por las tiendas con una carterita. Tenia la ropa en el coche. Era un arte. Saber caer bien... algunos decían '¡cuidado!, que viene un gitano y te enredará'. El lote no era tanto, lo importante era saber vender. Hoy, aún alguno lo hace.*

[52] *Mi padre iba a Mallorca quince días vendía por todo el barrio. Decia que no le tocaran ese barrio, que era suyo. Hacia unos almuerzos los domingos, se emborrachaba con fulano y se olvidaba de ir a vender...*

vindre el turisme i guanyàvem molts diners. Al mil nou cents seixanta ja havia comprat sis pisos[53].

Parece evidente que los *calós* practicaban unas formas económicas itinerantes en función de la explotación de los recursos ecosociales. Cuando un área se agotaba, después de explotarla intensivamente, se trasladaban a otra mejor. La movilidad era esencial para su trabajo.

El *onclo* Lluís, de origen leridano, sintetiza su trayectoria antes de hacer los mercados fijos:

Vaig treballar també de planxista però no m'agradava. Després, en un any en vaig fer guixaire. Era un treball molt bo perquè es guanyava molt. Primer pactaves el preu, quedaves d'acord en un quantitat i et posaves allò. Nosaltres acabàvem sempre abans perquè anàvem molt ràpid, cobràvem i ens tiràvem un mes o dos mesos sense treballar, fins que se'ns acabaven els diners i tornàvem a treballar.
De petit, recordo que vam estar tres anys donant voltes per el País Vasc, Cantabria, Asturies i Castella. Anàvem tota la família en tren, els meus pares i els meus germans. Paràvem a una fonda i anàvem a vendre els pares i el fill gran. Veníem el lot. Estàvem a una ciutat el temps que durava el treball, vuit o nou mesos. A Bilbao vam estar dos anys. A Mataró compràvem bateries i veníem el plom. Vaig començar a fer mercats abans de casar-me.
La vida del gitano d'abans era diferent, guanyaves tants duros i deies: 'ja estic per avüi'. Avüi has de treballar i has d'anar amb moltes presses[54].

[53] *Vendía el lote al cuartel. Ganaba quinientas pesetas por traje. Un menú valía dieciocho pesetas. Yo ya estaba casado y me tenia que buscar la vida. Los fines de semana me iba a Sant Celoni a vender. Tengo un brazo más largo que otro de llevar la maleta con el lote. Fui a vivir a Granollers cuatro años y después volví a Mataró. Al cabo de dos años me compré un coche, un biscúter. Ibamos por todo Cataluña y también salíamos por España. Ibamos a vender por los pisos ropa. Estuvimos seis años seguidos en Andorra vendiendo con mi madre y mis hermanos. Allí llegaba gente de Francia y de España, había movimiento. Después vino el turismo y ganábamos mucho dinero. En mil novecientas sesenta ya había comprado seis pisos.*

[54] *Trabajé primero de planchista pero no me gustaba. Después, en un año me hice yesero. Era un trabajo muy bueno porque se ganaba mucho. Primero pactabas el precio, quedabas de acuerdo en una cantidad y te ponías a ello. Nosotros acabábamos siempre antes porque íbamos muy rápido, cobrábamos y nos tirábamos un mes o dos meses sin trabajar, hasta que se nos acababa el dinero y volvíamos a trabajar.*
De pequeño, recuerdo que estuvimos tres años dando vueltas por el País Vasco, Cantabria, Asturias y Castilla. Ibamos toda la familia en tren, mis padres y mis hermanos. Parábamos en una fonda y íbamos a vender los padres y el hijo mayor. Vendíamos el lote. Estábamos en una ciudad el tiempo que duraba el trabajo, ocho o nueve meses. En Bilbao estuvimos dos años. En Mataró comprábamos baterías y vendíamos el plomo. Comencé a hacer mercados antes de casarme.
La vida del gitano de antes era diferente: ganabas tantos duros y decías, 'ya estoy por hoy'. Hoy tienes que trabajar y vas con muchas prisas.

Una de los acontecimientos que contribuyó a la regularidad de los mercados fue el turismo. Este inició su auge en los años 50 pero fue más tarde, en la década de los años 60 y 70, cuando los turistas llegaron en masa a la península, periodo que coincide con la fijación de los mercados ambulantes. La Costa Brava, el litoral norte de Cataluña, se convierte en la playa de los europeos. El turismo hizo que los mercados de la costa se convirtieran en mercados estacionales: en los meses de verano se ganaba lo suficiente como para relajar el ritmo de trabajo en invierno, permaneciendo ocioso, dedicándose a cultivar las relaciones sociales, rituales, etc.

El *onclo* Pericó lo recuerda así:

> *Hace veintiún años existía el sistema de hoteles de cojones: comida buena, su flamenco... Los billetes corrían por nuestras manos en los sesenta, setenta, ochenta... en los noventa nada. Era un turismo más bueno, más carismático, con más pesetas, el cambio de moneda estaba bien...*

El dinero ganado en los buenos meses de verano se gastaba ritualmente en comidas copiosas, juego y ocio en general. Las bodas se desarrollaban a finales del verano, preferentemente, cuando no interferían en pleno trabajo de explotación de los recursos. El invierno era tiempo de bodas, de ocio, de reencuentros, de no-laboriosidad. Por tanto, existía y continua existiendo una tendencia a la infraproducción o infrautilización de la capacidad de trabajo[55]. Tendencia que está

[55] Kilani (1996:147).

asociada a la valoración de otras actividades como el intercambio ceremonial (bodas, *demanaments*, bautizos, etc.) y el ocio[56].

En este periodo, que los *calós* recuerdan hoy como el periodo idílico, algún individuo se dedicará al narcotráfico y al negocio de la prostitución como proxenetas. Era una forma fácil y rápida de acumular capital que tenía sus riesgos[57].

Hasta hoy en día, este modelo de mercados ambulantes fijos continua vigente. Pero la concepción del verano como el periodo de la opulencia parece haber entrado en crisis, ya que los ingresos han disminuido debido a la competencia y a la diversificación del consumo. A nivel formal, el ciclo del turismo seria semejante al ciclo de vida de los pastores trashumantes que adaptan sus movimientos en función de los recursos disponibles, o el de los agricultores según el ciclo de crecimiento y maduración de las plantas. Los clientes eran, y son, los recursos de los *calós*, y allí donde aquéllos migraban, los *calós* debían seguirlos. La demanda en unos mercados se mantiene de forma más o menos regular todo el año, mientras que en otros la frecuencia baja en verano o en invierno. Por eso es necesaria una movilidad espacial para buscar el mayor número de clientes si la demanda es así intermitente.

Por último, una de las prácticas que se sigue practicando, aunque muy ocasionalmente cuando se presenta la oportunidad, es la de la compraventa de partidas que conoció un auge en las décadas de los años setenta y ochenta. El

[56] Sin embargo, esta tendencia, actualmente, coexiste con otra que refleja un gusto pequeño-burgués, acomodaticio, que se expresa en el consumo ostentoso de bienes de prestigio como coches, ropa de marca, teléfonos móviles, etc., lo que les acerca a la sociedad paya de consumo y a los parámetros de la competición y la búsqueda de la distinción, intra e intergrupal.

[57] La droga continúa estando presente en la vida de esta comunidad, aunque con una incidencia muy puntual entre las familias. No existen heroinómanos, pero sí entre parientes de algún *caló* que no viven en Mataró. La incidencia se limita al consumo ocasional de cocaína, una droga que podríamos calificar como de "clase alta", la droga de las élites. Es significativo que, hasta en su relación con la droga, los *calós* de Mataró reflejen su distinción de estatus.

arriesgarse a comprar una partida de gran tamaño es una actividad que los *calós* conceptúan hoy como de "hombre", de "macho", pues implica mayores riesgos ya que el negocio es incierto si no se encuentra un comprador y, por tanto, es expresión de valentía ya que, como en el juego, se apuesta una gran cantidad de dinero en una jugada. Hacer circular el dinero y no retenerlo es una de las acciones más valoradas y es símbolo de hombría y prestigio entre los *calós*: existe un término, *xup*, denigratorio y de burla hacia aquél que no gasta su dinero en sus hijos, en bienes de prestigio (como coches, oro, ropa, etc.), en bodas, en comidas copiosas en restaurantes, etc. Pero el término *xup* posee un área de denotación más amplia porque también es aplicado a aquél que en el juego de cartas no arriesga y no pone en juego cartas altas que le pueden dar la partida o perderla, es decir, no arriesga y juega de forma conservadora.

Por otro lado, la venta en mercados ambulantes, por el contrario, es una actividad más bien "femenina"[58]: a las mujeres se les atribuye un don especial para vender que no poseen los hombres. Este hecho denota la importancia de las mujeres, no sólo en el contexto doméstico o ritual sino en la reproducción económica de la comunidad. Además, algunos de los bienes que se venden como bragas, bañadores, pijamas, etc., se considera que feminizan a los hombres. Para los *calós*, el verdadero oficio de hombres existió en el pasado: el tratante de caballería, hoy desaparecido. Ahora los mercados ambulantes están burocratizados[59], se pagan unos impuestos y

[58] La costumbre es dejar a la mujer sola en la parada mientras los hombres se reúnen a charlar o a jugar a las máquinas tragaperras de los bares adyacentes.

[59] Antes del año 1985, en que aparece la primera ley reguladora del comercio ambulante, los gitanos se dedicaban a los mercados ambulantes con menor presión fiscal y burocrática. A partir de este momento, se incorporan trabajadores de otros sectores, así como inmigrantes, debido a la crisis económica, produciéndose una masificación de la oferta respecto a la demanda.

unas tasas por su titularidad, y es una actividad que comparten con los payos.

4.8 CONCLUSIÓN

Los gitanos desarrollaron las estrategias adecuadas a un entorno cambiante[60]. Su movilidad espacial, junto con la endogamia social, forman parte de su repertorio cultural adaptado a las circunstancias de un nicho ecosocial, el territorio y los clientes payos, que disponen de un surplus económico fluctuante y, por tanto, imprevisible[61]. La activación del nomadismo o la sedentariedad eran el resultado de sus estrategias y el reflejo de su manipulación del entorno en cada periodo histórico. Entre los *calós*, hemos visto que entre ambos polos existen situaciones intermedias, al igual que entre estrategias productivas, la fabricación y confección, y estrategias no-productivas, aunque la tendencia es claramente a situarse más cerca de este polo. La pluriocupacionalidad fue un rasgo característico desde principios de siglo[62].

Actualmente, encontramos alguna familia que combina la venta en mercados ambulantes fijos con salidas a poblaciones, sin una regularidad preestablecida, de Cataluña, e incluso de fuera de Cataluña, en el Levante y el Sur de Francia, con diferentes lugares de venta (bancos, comercios, etc.) y productos (ropa, corbatas, relojes, etc.). La residencia en Mataró constituye su base de operaciones, aunque en función de las distancias y el tiempo es posible pasar noche en las poblaciones a

[60] Si seguimos a Gmelch ; Gmelch (1987-135), los gitanos serían *generalistas* ya que usan una gama de estrategias a través del tiempo, aunque pueden especializarse en un momento dado. Sobre la innovación como rasgo estructural de los gitanos ver Silverman (1988).

[61] Algunos autores, como Banton (1983:158), señalan que en ciertos aspectos, la relación de los gitanos con los payos se asemeja al parasitismo. Este término discriminatorio desvaloriza al grupo y le niega su especificidad en lo interno.

[62] Lauwagie (*cit*. Gmelch ; Gmelch, 1987:135), desde la ecología cultural, sugiere que los Gitanos son '*r-strategists*': aquéllos que descubren recursos efímeros y rápidamente se expanden para explotarlos, para luego dispersarse y explotar otros de nuevos.

donde se dirigen. Por tanto, aunque mayoritariamente los *calós* se dedican a los mercados ambulantes, periódicos y regularizados, la itinerancia continúa bajo nuevas formas y la estacionalidad de ciertos recursos, de los cuales obtienen un beneficio importante, determina la elección de diversas estrategias y rutas prefijadas.

Los engaños y picarescas que se produjeron en el pasado no fueron sino la consecuencia de un tipo de intercambio deshonesto que tiene que ver con el tipo de reciprocidad que se lleva a cabo entre el comerciante y la comunidad. Simmel (1988:318-324) identifica al forastero con el comerciante y viceversa. Señala que aquello que el intercambio comercial confiere al forastero es su carácter específico de la *movilidad*[63]. De ahí, que la actitud del forastero sea una estructura particular de lejanía y proximidad, de indiferencia y compromiso[64], permitiendo ese margen de no-reciprocidad entre ambos.

Por otro lado, los *calós* desarrollaron el comercio con la sociedad dominante como grupo marginado, aunque la estigmatización tuviera diversos niveles según el contexto social, económico y político. Como apunta Meneses (1987:233), basándose en las tesis de Foster sobre el conflicto potencial en toda transacción comercial, ser un grupo étnico estigmatizado puede ser una ventaja para el comercio: el grupo mayoritario puede tener una muy baja consideración sobre el grupo étnico comerciante, lo cual le predispone para esperar el propio interés de éste que, así, puede manipular la transacción para buscar el máximo beneficio posible, dada su

[63] Aquel que es movible por antonomasia, en efecto, entra a veces en contacto con todos los elementos concretos, pero no se une orgánicamente con ninguno de ellos por medio de fijaciones referentes al parentesco, sino a través de fijaciones locales o profesionales (Simmel,1988:320).

[64] Lo cual, genera en la práctica una relación con los otros *más abstracta*, por el hecho de que aquello que se tiene en común con ellos son ciertas cualidades *universales*, de tal forma que acentúa de una manera particular precisamente aquello que no se tiene en común (Simmel,1988:321-323).

posición social. Es así como el conflicto que implica la transacción se desplaza y se conjura, en este caso, de lo personal a la relación intergrupal.

Las habilidades y las manipulaciones en el comercio de los *calós* en este siglo se enmarcan en esta dinámica. Este tipo de relación, en que no existe una obligación social para con el grupo opuesto payo, permanece, pero el beneficio y la astucia del comerciante cada vez están más limitados, entre otras razones porque la demanda de sus servicios se ha trasladado hacia los mercados ambulantes fijos, nicho que comparten con vendedores payos, a diferencia del oficio antiguo de esquilador y tratante en que sí podemos afirmar que explotaban un nicho ecosocial más exclusivo, con un mayor control y regularidad en la transacción y, por tanto, menos posibilidades para manipularla y conseguir un beneficio notable.

Las compensaciones recibidas, simultáneamente, eran de tres tipos[65]: en dinero, que era lo más común, aunque también, dependiendo del tipo de cliente, se recibía comida, por ejemplo, los *palers* del puerto que conseguían pescado, los mozos en el mercado que recibían comestibles o las demandas, sin trabajo a cambio, de despojos de animales, las solicitaciones a los campesinos de sus productos del campo, etc.; en género, recogiendo las pieles de conejo, trapos, lana de los colchones, baterías de coche y chatarra, materiales de construcción, etc.; en servicios, a través del patronazgo político, fenómeno mucho más reciente, al que contribuí sobremanera con mi presencia, donde determinadas instituciones públicas subvencionaban económicamente y proporcionaban favores y gratificaciones a la Asociación, de lo cual, se beneficiaban, en parte, el resto de *calós*.

[65] Siguiendo a Rao (1987:13).

Desde una perspectiva histórica, los gitanos crearon su propia cosmovisión opuesta a la de los payos[66]: los *calós* se oponían a su entorno payo y esa oposición pasaba a través del control de sus mujeres, junto con el uso del idioma caló como estrategia para no ser comprendidos frente a un interlocutor ajeno. Su dominio cognitivo basado en la oralidad, en contraste con la alfabetización de la sociedad dominante, contribuyó asimismo a mantener cohesionadas las comunidades. Estos elementos reforzaban sus actividades económicas.

Progresivamente, su nomadización fue acotándose dirigiéndose a áreas prefijadas del ámbito urbano, abandonando las áreas rurales y adaptándose, así, a las nuevas condiciones que la urbanización de la sociedad no-gitana iba imponiendo. Sin embargo, pervivió el ideal de la autonomía en el trabajo como elemento estructural, ligado a su identidad como grupo.

En conclusión, los *calós* se encuentran en la periferia del concepto de *peripatetics* según ha estado definido por Rao. La teoría "peripatética" posee un valor limitado. El caso de los *calós* es especial porque, actualmente, su movilidad espacial no concierne al domicilio: aplican una alta movilidad sobre el territorio desde un punto de vista económico, pero habitando en residencias estables. Sin embargo, esta estrategia es un producto histórico que ha de verse en función de las condiciones sociales, económicas y políticas de un entorno cambiante. Su mayor itinerancia hasta la década de los 50 constituye una estrategia, no solo puramente económica y en relación al mundo payo, sino que se relaciona a nivel interno con la organización social de las propias comunidades[67]: la dispersión en el territorio

[66] Rao (1995:156).
[67] Siguiendo a Piasere (1991:129-142).

catalán y en la ciudad, los contactos entre familias, la combinación de endogamia y exogamia matrimonial, estaban, y están, en consonancia con las formas itinerantes de explotación de los recursos ecosociales y, por tanto, sería así también funcional al mantenimiento del nicho socioecológico abierto.

5. EL CULTIVO DEL PAYO.

Si la reproducción simbólica de la comunidad se realiza a través del ritual de boda, *sin* la participación del payo, la reproducción económica, en sus diversas modalidades, se realiza *con* la presencia del payo. Los *calós* trabajan con los payos, viviendo entre payos.

Si comparamos los rasgos que definen la identidad de los *calós*, vinculados a los hombres, que a su vez los vincula a las mujeres, con aquellos propios de las sociedades rurales europeas[1], falta un tercer elemento: la tierra. Las ciudades, los pueblos, el territorio de explotación económica, son el nicho ecosocial donde extraen los recursos, el surplus económico del payo, lo cual les permite reproducirse económicamente y pervivir como grupo. Es en este sentido que, para los *calós*, entiendo que la tierra *es* el payo y, por tanto, el cultivo de la tierra es el *cultivo* del payo.

5.1 FORMAS

Emplear es la expresión que utiliza un *caló* cuando va a comprar género, básicamente textil, a algún fabricante o distribuidor para después revenderlo en el

[1] Que Piasere (1998:91) toma de Stahl: la sangre, la tierra y el nombre, los cuales, están asociados a los grupos de hombres que tienen el deber de perpetuarlos a sus hijos.

mercado. Este distribuidor puede ser el propio fabricante, o bien un distribuidor que compra la mercancía al fabricante y luego la revende, al por mayor, a los vendedores. Si se quiere comprar barato, es más fácil ir a un fabricante-distribuidor que puede ofrecer mejores precios. Se pueden comprar lotes de productos que pueden ser cazadoras, bolsos, mallas, mantelerías, chandals, relojes, zapatos, camisetas estampadas, vestidos para mujeres, batas, toallas, bisutería, etc. Otra de las posibilidades, es comprar una partida de saldo, un lote de productos del que el empresario o fabricante quiere deshacerse porque no los ha podido vender. La ventaja que tienen los saldos es que el comprador no paga impuestos, mientras para el distribuidor supone poder sacarse un género de encima que no pudo colocar.

Existe una distinción en decir *emplear* o decir ir a *buscar algo.* En el primer caso, se refiere a que se va a buscar el género a un distribuidor conocido; en el segundo, se indica que se van a mirar varios sitios y ninguno en concreto. Los *calós* suelen tener sus distribuidores fijos pero también prospectan de nuevos a la busca de buenos precios y buena calidad. Entre ellos existe recelo a dar demasiada información sobre los distribuidores.

Las ocupaciones de los *calós*, que pueden desarrollar simultáneamente, son las siguientes:

1. Mercados ambulantes fijos y fijos-discontinuos.
2. Venta itinerante por pisos, comercios y entidades.

3. Pintores.

4. Intermediarios y comisionistas**.**

5. Fabricantes: venta de partidas.

No podemos afirmar que los *calós* tuvieran una variedad excesiva de ocupaciones. El comercio ambulante[2] era la principal. Pero podían combinar la ocupación principal con las secundarias si se presentaba una oportunidad de negocio, por ejemplo, una partida de ropa para la que pudieran buscar comprador actuando ellos como comisionistas.

Otro de los medios de ingreso que utilizaban, no de forma generalizada sino en casos puntuales, eran las ayudas familiares de la Administración estatal y autonómica. Esas ayudas las pedían familias que, en ocasiones, tenían un nivel de vida desahogado. Se trataba de explotar los recursos disponibles del payo y conseguir los ingresos para mantener su posición social. Era la misma actitud que les hacía comprarse un coche caro o ropa de moda para la hija, a pesar que no pudieran pagar el recibo del párking o al casero. El Joan, un joven casado, había conseguido simular hábilmente una enfermedad mental para cobrar una pensión. El Joan explicaba a los *calós* del café, con todo detalle, como engañaba a los médicos, mientras los que le escuchaban se exclamaban y reían de la picaresca de este *caló*.

[2] Se define el comercio ambulante como "cualquier tipo de comercialización efectuada por comerciantes de una forma itinerante, utilizando la vía pública, espacios abiertos, lonjas comerciales construidas para tal fin, edificios que por sus características arquitectónicas ofrezcan tránsito de peatones, ferias, exposiciones mercantiles o industriales, etc., en los que se ofrecen toda clase de artículos o productos destinados al tráfico comercial con empleo de instalaciones desmontables o móviles de la forma o las condiciones que se establezcan". (C.E.O.C.A.,1998)

El autoempleo era una característica identitaria de los *calós* pero que no era extrapolable a otros grupos gitanos. En Mataró, grupos de gitanos de origen extremeño se dedicaban a la venta en mercados ambulantes pero también eran empleados como peones o, algunas mujeres, en el servicio doméstico. Sin embargo, aunque los *calós* catalanes habían realizado en el pasado trabajos dependientes de los payos (chófer, encargado de fabrica, etc.), de manera ocasional y no generalizada, ahora ninguno de ellos realizaba un trabajo dependiente de los payos sino de manera coyuntural, como complemento a sus ingresos, y sólo los jóvenes, obtenidos por los medios habituales, y en momentos de necesidad. Este era el caso, por ejemplo, del Joan, que trabajó durante dos meses como dependiente en una tienda de electrodomésticos para ahorrar lo suficiente para su boda, o el del Emilio, de empaquetador en una fábrica, para aportar más dinero en su casa.

Pero aquel *caló* que decia *jo sóc més home perquè no faig mercats, venc altres coses en altres puestos*[3], estaba diciendo que el trabajo en el mercado ambulante no acababa de valorarse como trabajo autónomo. El verdadero trabajo autónomo era el ir a vender, ocupación en la que, especialmente, las mujeres podían desarrollar su iniciativa personal. El trabajo de ir a vender implicaba que los actores habían de poner sus capacidades en juego y desarrollar su habilidad para la consecución de la venta. En el mercado ambulante no existían demasiadas oportunidades para demostrar las habilidades. La picaresca y la simpatía de antes ya no servían, como decía el *onclo* Joan. Pero era en el

[3] *yo soy más hombre porque no hago mercados, vendo otras cosas en otros sitios*.

mercado donde los *calós* tenían la oportunidad de extraer los recursos del payo y, en este sentido, la suerte, la *bajín*, era una representación muy ligada a ello[4]. Su pasión por los "juegos de azar" como el bingo, la lotería, las tragaperras, etc., ejemplifica la idea de conseguir un provecho, con el mínimo esfuerzo, sin aportar nada a cambio. El concepto de *bajín* engloba estas actividades: se tiene suerte en el mercado cuando se vende, cuando se gana a las cartas o al bingo, cuando se coloca bien a una hija en el matrimonio.

No existía igualdad en las transacciones. Se trataba de conseguir un provecho de los payos, ya fuera en el mercado, en la venta a domicilios, en los programas de asistencia social, etc. El regateo entre los *calós* se producía cuando compraban el género de empleo o cuando compraban un coche de segunda mano, incluso en actos tan cotidianos como pagar una ronda en el bar. De lo que se trata es de adquirir los bienes del mundo payo a un precio por debajo de lo habitual, no sólo para conseguir mayor beneficio, sino que, además, simbolice la autonomía y el buen hacer del negociante *caló* que hace circular bienes del mundo payo hacia ese mismo mundo payo[5]. Su identidad como gitanos se ve así reforzada como expertos negociantes que en toda situación saben salir airosos de sus encuentros con el payo.

Vender es una actividad de la que ellos se jactan de ser superiores al payo. El *onclo* Pere:

[4] Stewart (1994:121) señala cómo entre los *Rom vlach* húngaros la *suerte* remite al juego, al juego del azar, y al regateo en la feria de caballos.
[5] Stewart (1994:122) ve en la *chance* la capacidad de producir un valor sin dar nada a cambio, haciendo circular una mercancía, producida por los payos, hacia los mismos payos.

Ja desde petits escoltem: 'mira!, per enganyar al paio fes així i així, i quan el tinguis abaix, estíra'l per treure-li tot el que puguis'[6].

A los niños pequeños se les estimula a vender por su cuenta. En ocasiones, el padre o la madre, cuando van a emplear, pueden apartar un saco de ropa para sus hijos que deberán vender en la parada del mercado. El dinero que saquen de la venta será para cada uno de ellos.

5.2 EL MERCADO

En el mercado ambulante, existen diversas formas de grupos de trabajo. El más común es el trabajo conjunto de los padres con sus hijos e hijas solteros en el puesto. Cuando uno de los hijos se casa puede ocurrir que los padres, o bien, abuelos o su padrino/a, le dé algún mercado para que gane dinero autónomamente, pero puede seguir yendo con sus padres a las paradas, de forma sistemática u ocasional, dependiendo de sus necesidades económicas. Los ingresos, en este caso, pueden distribuirse de dos maneras: del total vendido en una jornada, la familia de orientación y la de procreación se reparten el 50%, o bien, los padres pueden dejarle unos metros en la parada en los que el joven empleará su propio género o el padre se lo cederá y lo que ingrese él por su cuenta se lo quedará.

[6] *Ya desde pequeños escuchamos: '¡mira!, para engañar al payo haz así y así, y cuando lo tengas abajo, estírale para sacarle todo lo que puedas'.*

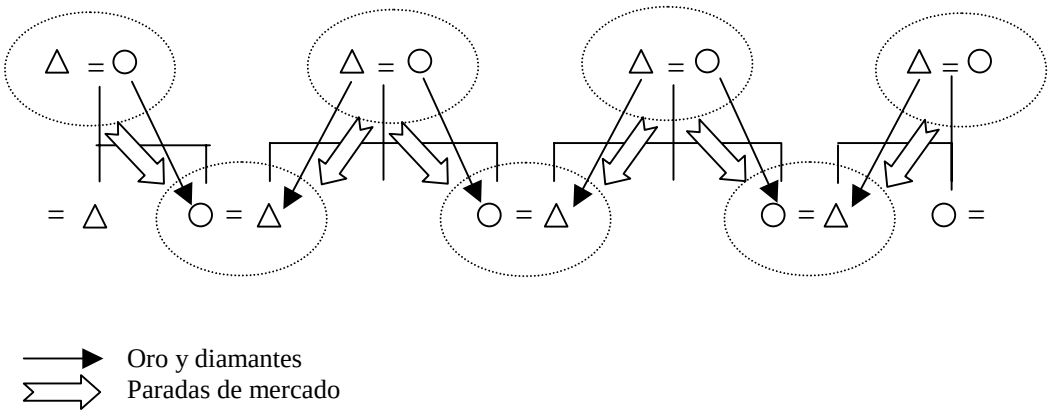


Figura 19

La figura 19 muestra cómo la herencia, anticipada, es igualitaria: el patrimonio, la titularidad de los mercados, se transmite por igual a los hijos y las hijas. De igual forma, la riqueza en forma de joyas se heredan por igual. Sin embargo, de padre a hijo y de madre a hija acostumbran a transitar bienes de un marcado carácter simbólico. El oro, en forma de joyas, relojes, cadenas, anillos, y también diamantes, suelen seguir la dirección de padre a hijo y de madre a hija. Cada objeto posee una historia propia: puede ser el anillo de la abuela, el diamante del padre o cualquier otra joya y que, por tanto, poseen un valor sentimental añadido. La transmisión de esos bienes puede producirse en momentos señalados del proceso vital (un matrimonio, en los últimos años de la vida del ascendiente, etc.). Si son bienes de antepasados difuntos, su tratamiento exige un cuidado extremo: nunca deben regalarse a otros individuos exteriores a la familia[7] y son los últimos que se empeñarían o se venderían en caso de

[7] Este fue el caso de un *fadrí* prometido, que le regaló un anillo de una antepasada difunta a su prometida. El hecho generó muchas críticas por parte de la comunidad sin que por ello le obligaran a recuperarlo.

necesidad. Además, existe un recelo mayor para llevarlos consigo por miedo a que se pierdan, se rompan o sean robados, por lo que, suelen guardarse en casa y, en algún caso, en cajas de seguridad de bancos.

La *tia* Pepa:

No compro or per inversió sinò perquè m'agrada[8].

Mientras que otros, como la *tia* Juana, aportan su exégesis:

L'or que portem els calós és per inèrcia. Els que han viscut al carrer han portat el banc a cuestas. Molts ho porten i no saben per què[9].

En suma, es importante señalar que la transmisión de los mercados es bilateral. Las paradas de mercado son propiedad de los padres, a pesar que la titularidad a nivel oficial deba recaer en uno de los dos (normalmente la madre), y los recibe la pareja como grupo doméstico y unidad económica. Esta herencia es básica para su subsistencia[10].

El hecho que la transmisión sea igualitaria tiene una consecuencia social muy importante: la imposibilidad de la acumulación de capital por parte de individuos, lo que contribuye a mantener un nivel de riqueza similar en la comunidad. Siendo ésta un tipo de economía distributiva la acumulación es más complicada ya que la no-redistribución del capital se ve connotada negativamente.

[8] *No compro oro por inversión sino porque me gusta.*
[9] *El oro que llevamos los calós es por inercia. Los que han vivido en la calle han llevado el banco a cuestas. Muchos lo llevan y no saben por qué.*

Es común que al inicio de la vida en pareja, los jóvenes casados necesiten del soporte de sus respectivas familias. En este caso, la igualdad en la distribución de recursos es un ideal. Si las dos familias son de clase social similar se consiente un reparto equitativo de los mercados. Pero es muy usual que la joven pareja se asocie o sea apoyada por sus familias afines y/o de orientación. El hombre o la mujer pueden iniciar una relación formal de cooperación asociándose, por ejemplo, con sus suegros al 50%, para después de un tiempo buscar la independencia. El Lluís:

> *El meu sogre em va donar tres mercats quan em vaig casar, Blanes, Lloret i Roses. També treballo amb el meu pare buscant partides*[11].

Un joven que desee casarse pronto puede ver cómo su situación en la parada se convierte en empleo autónomo, por esos metros que le ceden sus padres para que venda lo que él emplea, aunque sus padres pueden cederle género para vender, ya sea donado o fiado. De esta manera contribuye al ahorro del grupo doméstico para poder pagar las costosísimas bodas. De esa ayuda se quejan muchos padres porque si tienen muchos hijos deben distribuir el usufructo de sus mercados o la titularidad de algunos de ellos entre todos los hijos equitativamente, con lo cual las estrecheces económicas para los padres son mayores. Por tanto, el sistema de mercados puede entenderse como un sistema de poder de las familias, que siendo solidarias con sus hijos, y en menor medida con

[10] Layton (1997:100-101) señala que si Polany considera al grupo doméstico como un cuarto modo de producción olvida que éste se encuentra asociado a un cuarto tipo de intercambio, la herencia, de vital importancia en sociedades a pequeña escala.

[11] *Mi suegro me dio tres mercados cuando me casé, Blanes, Lloret y Roses. También trabajo con mi padre buscando partidas.*

sus parientes y no-parientes, crea beneficios para la comunidad. La ayuda y la colaboración en el mercado se observa especialmente entre padres e hijos, entre afines y también con otros parientes y no-parientes. Es así como se establece un crédito de padres a hijos al inicio de su vida matrimonial que no es sólo económico sino que consiste en el aprendizaje de la habilidad para vender. La hija deberá ser enseñada tanto por su madre como por su suegra, además de vender, a hacer las cosas de casa, pero dependiendo de su lugar de residencia una parte u otra tomará mayor iniciativa en el aprendizaje.

Lo que es significativo es que existe una tendencia a colaborar con los parientes más cercanos que no excluyen otras colaboraciones *ad-hoc*, informales y coyunturales entre dos individuos no-parientes. Por ejemplo, a Manuel sus mercados no le han ido demasiado bien a principios de otoño y le pide a Antonio que le deje tres metros de su parada del mercado de Canet de Mar para vender. Manuel trae su género y el dinero que gana es para él, no le paga nada a Antonio. Por el principio de reciprocidad, Antonio quizá le pida lo mismo a Manuel en otra ocasión. No existe una relación de subordinación entre dos gitanos, la relación es igualitaria. Estas colaboraciones informales suelen hacerse dentro de la parentela cercana pero no se excluye a los no-parientes. La confianza, la amistad, permiten colaborar juntos. Especialmente, en invierno, cuando las ventas caen en picado, un individuo puede manejar sus contactos para ir a buenos mercados con sus compañeros.

Aunque la titularidad de la parada esté a nombre del padre o la madre, su explotación es compartida, en orden decreciente, de forma extensiva por los

hijos casados con sus cónyuges, por colaterales cercanos y por no-parientes. Esta colaboración diferenciada es el reflejo de la obligación moral, soporte y afecto que la familia distribuye dentro de sus límites. Los intereses individuales se desdibujan cuando se está frente a la familia. En suma, la familia doméstica tolera la inclusión de la entidad social que la rodea, la descendencia cognática, incluidos los afines, y otros individuos, parientes rituales o no-parientes, en el proceso de trabajo. La red de relaciones[12] en la parentela es muy significativa. Por eso, los grupos son lo suficientemente flexibles y fluidos como para dar cabida a *gendres* y *nores*, *cosins* y *cosines*, *compares* y *comares*, *fillols* y *filloles*, *onclos* y *tías*, *nebots* y *nebodes*, etc.

Estos derechos sobre los mercados siempre son optativos (no son adscritos por nacimiento), por lo que el individuo tendrá la elección de ejercerlos sobre un pariente u otro, en función de las condiciones sociales y económicas que envuelvan los diferentes tipos de relaciones entre personas. Sin embargo, la cooperación también puede realizarse entre parientes no próximos, afines o amigos. Es así como en el ámbito de organización del trabajo hay una tendencia a constituir grupos agregados, es decir, grupos que realizan una actividad en común. La manera en que esta unidad ha realizado su agregación responde a las necesidades del momento y constituye una expresión de la fuerte solidaridad entre núcleos conyugales dentro de la parentela. Es en la red de la parentela más cercana donde, por un lado, la fluidez comunicativa e intercambio de información y, por otro lado, la actividad económica en común, son mayores.

[12] Red que Ardévol (1986:157) reconoce como funcionalmente importante, a pesar que otorga a la estructura de linaje un carácter substantivista, lo cual no comparto en absoluto.

Durante un tiempo, al *onclo* Pepe las deudas le atosigaban. El hermano de su cuñada, el Joan, decidió ir a medias con él porque encontró una partida de zapatos a muy buen precio de gran calidad. Pagaron la partida a medias para compartir los beneficios. El Joan llevó unas cuántas cajas de zapatos al café. Todo el mundo sabía que no eran para hacer negocio sino para ayudar al Pepe, con problemas económicos. Evidentemente, este último no era quien vendía los zapatos, pues le resultaba humillante hacerlo él directamente. Los *calós* se probaron los zapatos y muchos de ellos los compraron.

Para la pareja recién casada, tener sus propios mercados será posible después de un tiempo, ya que conseguir puestos legales de mercado ambulante es un trámite lento. Es por ello que, al inicio, los recién casados deberán compartir unos metros de parada en los mercados de sus padres, ya que éstos, por las dificultades de acceso a nuevas paradas, no pueden ceder totalmente las paradas de mercado a sus hijos de forma inmediata. Así, la cooperación en el trabajo también se realiza entre afines, en este caso, entre suegros/as y yernos y nueras. También es posible que otros parientes cercanos, un tío carnal o un primo hermano les ceda espacio en sus paradas. Del mismo modo, la ayuda se contempla entre parientes rituales, como entre los *padrins/es* y los *fillols/es,* en el sentido que no es infrecuente que aquéllos cedan la titularidad de las paradas de mercado a éstos.

En el momento del matrimonio, la nueva pareja provoca la redistribución del capital. Los bienes circulan desde ambas familias, donde quien tiene más ha de dar más. Aquella familia que posee más bienes y capital y que no aporte una

suma significativa puede ser tachada de *xupa*, que es lo mismo que ser acusada de ser payos.

Sin embargo, las excepciones son significativas ya que iluminan otros aspectos de la estructura social. El Pepe, un joven *caló*, comentaba que su caso era un tanto peculiar. Se casó con una gitana de origen extremeño y de extracción humilde. La familia de su mujer no era fuerte económicamente y los mercados le fueron dados por su padre (2 mercados) y por su *padrina* (3 mercados). Señala que:

> *Això no es pot fer perquè, normalment, s'hereta dels pares, però ho vam fer així perquè la dona de l'onclo era padrina meva i no tenien fills. També estava empadronat a casa seva i així els vam enganyar als paios. Em vaig espavilar ràpid amb el meu onclo el Pitu: com portem els mateixos apellidos vam dir que la meva mare renunciava a mi i que el Pitu m'adoptava com a fill. Així els vaig heretar*[13].

La distribución de los beneficios del trabajo está determinada por los lazos (parentesco, de afinidad, amistad, etc) que unen a los cooperantes. Un hijo soltero trabajando en la parada con sus padres no recibirá un sueldo sino reclamará de los beneficios lo que necesite para sus gastos. Sin embargo, el trabajo autónomo se estimula: los jóvenes *calós* pueden vender productos que ellos han comprado con su dinero a los proveedores llevando un maletín con ropa, relojes, corbatas u otros bienes, ya sea en la parada de sus padres o por los comercios y entidades de la ciudad. Ese tipo de trabajo suele ser más frecuente cuando el joven se ha prometido o al inicio de casado, cuando el dinero es más necesario. El dinero que

[13] *Esto no se puede hacer porque, normalmente, se hereda de los padres, pero lo hicimos así porque la mujer del tío era madrina mía y no tenían hijos. También estaba empadronado en su casa y así les engañamos a los payos. me espabilé rápido con mi tío el Pitu: como llevamos los mismos apellidos dijimos que mi madre renunciaba a mí y que el Pitu me adoptaba como hijo. Así los heredé.*

obtenga de sus ventas será para él. Para la joven *fadrina* este trabajo fuera de la parada de los padres le está vedado. Sólo cuando esté casada podrá hacerlo. Las mujeres, casadas, ancianas o viudas, se dedican casi en exclusiva a la venta por casas y pisos particulares y, en la mayoría de los casos, por comercios y otras entidades.

Existe un recelo a comunicar informaciones que pueden beneficiar a los no-parientes. Se suele ser ambiguo y no dar explicaciones claras sobre dónde se ha conseguido una partida de ropa a buen precio, ni se suele explicitar lo que se ha ganado en un mercado. Este hecho, indica una clara competencia y rivalidad por los recursos. En una ocasión, la *tia* Paquita me llamó para que fuera con ella hacia un rincón, en el café. Allí, lejos de las miradas de los demás, me enseñó una carta para que le confirmara la información ya que no sabía leer muy bien: según esa carta, le habían concedido un puesto de mercado en Roses y no quería comunicarlo a nadie.

Por tanto, la ética del compartir[14], la solidaridad proclamada en los discursos, es más dialéctica que real. La información confidencial se guarda para el grupo doméstico o la parentela, pero es probable que acabe circulando por todo el grupo. Ya que, prácticamente, todas las familias están conectadas por lazos familiares, la información sigue su curso a través de esas conexiones. De todas formas, los vínculos de amistad entre no-parientes hacen que esa información se comunique siempre en secreto. Cuando alguien se siente apurado ante las preguntas de otro que quiere saber dónde ha encontrado una partida de calidad y a

[14] Ver Peterson (1993:860-870) acerca de la negativa al compartir en sociedades de pequeña escala.

buen precio, la respuesta más corriente es hacer guasa sobre ello. El individuo que pregunta dejará de hacerlo porque comprenderá que el sujeto en cuestión no le dirá nada, y además, con ello manifiesta que le molesta que le pregunten. Bromeando se puede decir lo que no se dice directamente, sin que la respuesta parezca agresiva.

Nadie acostumbra a transmitir su satisfacción por lo mucho que ha ganado en un mercado u otro. Para los *calós* eso es orgullo, un comportamiento vanidoso. De igual modo que cada vez se cuestionan más las bodas lujosas, como expresión de vanidad.

Señalábamos que las partidas son el género que se compra para revender, invirtiendo una cierta cantidad de dinero: hay partidas pequeñas, medianas y grandes. Contra más dinero se invierte, más riesgo. Quien corre riesgos rivaliza con los demás por la virilidad y el prestigio. El riesgo en la compra de partidas conlleva el éxito o el fracaso económico. Como en el juego de cartas, una apuesta de riesgo denota valentía y es positivamente valorada.

El *onclo* Joan señala que la mayoría venden pequeñas partidas en el mercado y que las grandes transacciones en que los *calós* intervienen como intermediario-comisionista son una práctica vedada a la mayoría:

> *Has de tenir contactes, li dius a un que saps d'un que té una partida per vendre i aquest et dirà que no l'interessa però que coneix a un que potser sí l'interessi*[15].

[15] *Has de tener contactos, le dices a uno que sabes de uno que tiene una partida para vender y este te dirá que no le interesa pero que conoce a uno que quizás sí le interese.*

Pero siempre que exista la posibilidad, cualquiera puede activar su rol de comisionista ya que los *calós* que van a comprar pequeñas partidas para el mercado a varios fabricantes y mayoristas disponen de información sobre partidas que pueden interesar a unos y otros.

El Pepe y el Manel son primos segundos. En alguna ocasión, han cooperado en partidas. Por ejemplo, el Pepe podía comprar a 1200 ptas. la pieza de ropa de un mayorista de Mataró, mientras que al Manel le dijo su tío el Chiva que a un distribuidor de Le Perthus le interesaba comprar partidas. Gracias a que la información se había cruzado, ambos pudieron hacer el negocio y repartirse las ganancias al 50%.

Hacer de comisionista en partidas de gran tamaño es una ocupación muy bien valorada por los *calós*. Implica unas grandes dotes de iniciativa y habilidad personal, al contrario que la rutina de los mercados ambulantes. El *onclo* Rafel:

> *Jo tota la vida faria el que he fet: col.locar partides, buscar compradors i venedors amb un telèfon. Tinc molts contactes. D'aquí a dos anys ho faré perquè estic molt cansat de fer mercats*[16].

El *onclo* Falet explica cómo su padre llegó a hacerse millonario vendiendo grandes partidas. Trabajaba para un payo fabricante de género textil como representante. Su padre hacía los pedidos y vendía mucho a los grandes comercios. Explica como hazaña una vez que fue al Corte Inglés y vendió 53.000 prendas:

[16] *Yo toda la vida haría lo que hecho: colocar partidas, buscar compradores y vendedores con un teléfono. Tengo muchos contactos. De aquí a dos años lo haré porque estoy muy cansado de hacer mercados.*

Aquest paio de la fàbrica anava a vendre amb mi i amb el meu pare també. Però no va venir quan el meu pare estava malalt ni quan va morir la meva mare. I el vaig deixar. Jo havia anat a Soria a veure a la seva mare malalta. Una vegada el vaig veure pel port i anava begut. Li vaig dir que si el tornava a veure el mataria. I una altra vegada que el vaig veure, li vaig dir que li treuria una maldició gitana[17].

Después de haber trabajado en asociación con un payo, decidió dejarlo porque no se había presentado en su casa cuando sus padres estaban enfermos. Esta norma, acudir a ver a un familiar enfermo, es sagrada entre los *calós* y su incumplimiento por parte del payo supuso romper los lazos de amistad e, incluso, una agresión potencial.

El *onclo* Lluís recuerda:

Amb el meu cunyat, que era Marreu, he fet molts negocis. Una vegada, a un paio li va dir que li comprava una partida. El paio li demanava un milió i el meu cunyat treu de la butxaca billets de mil i li dona mil duros dient-li: 'posa la mà!', l'altre diu: 'però que és això!', i el meu cunyat li diu: 'què és això?, a mi no m'enganyes perquè jo sóc un home i tinc més diners que tu', tot serio. Aquell paio volia fer negoci amb nosaltres, què s'havia cregut![18]

En este caso, era intolerable que un payo quisiera hacer un negocio favorable a él a costa del *caló*.

[17] *Este payo de la fábrica iba a vender conmigo y con mi padre también. Pero no vino cuando mi padre estaba enfermo ni cuando mi madre murió. Y lo abandoné. Yo había ido a Soria a ver a su madre enferma. Una vez lo vi por el puerto e iba bebido. Le dije que si le volvía a ver lo mataría. Y otra vez que lo vi, le dije que le echaría una maldición gitana.*

[18] *Con mi cuñado, que era Marreu, he hecho muchos negocios. Una vez, a un payo le dijo que le compraba una partida. El payo le pedía un millón y mi cuñado saca del bolsillo billetes de mil y le da mil duros diciéndole: '¡pon la mano!', el otro dice: '¡pero qué es esto!' y mi cuñado le dice: '¿qué es esto?, a mi no me engañas porque yo soy un hombre y tengo más dinero que tú', todo serio. Ese payo quería hacer negocio con nosotros, ¡qué se había creído!*

Pero si las comisiones cada vez eran más difíciles de conseguir, sí existía la posibilidad de arriesgarse y hacer una compra importante en una partida para luego venderla en el mercado. El *onclo* Pere:

> *Amb una partida t'arrisques, però ja no és com abans. Ara et sobren cent peces que no saps cóm vendre. Ara vas a la pronto-moda, el que es porta ara*[19].

El Joan:

> *Vull menjar aquest hivern amb aquesta partida de bufandes i gorros, però el paio no me la pot donar ara. Es amic meu i em dona bon gènero. Juliol i agost són els mesos forts. Ve molt extranger. Es poden posar rellotges. Abans tenies tots els mercats bons. Ara, de set mercats tens un o dos com a màxim de bons. Lloret és l'únic que és bo, inclús a l' hivern*[20].

En su previsión estaba poder comprar una partida importante de género textil para venderlo en los meses de verano, cuando las ventas aumentan, y, de este modo, poder mantenerse económicamente en el invierno. En sus palabras se refleja el conocimiento de las características de cada tiempo y lugar.

El *onclo* Vicenç señalaba:

> *Juliol i agost són bons per la bisuteria. Abans era bona, ara ja no, només allà on hi ha extranger. Abans, tots els mercats eren bons. La meva mare venia molt als hotels. Jo li portava les bosses plenes de*

[19] *Con una partida te arriesgas, pero ya no es como antes. Ahora te sobran cien piezas que no sabes como vender. Ahora vas a lo pronto moda, lo que se lleva ahora.* Pronto-moda es el término que para los entendidos en el textil designa la ropa de temporada, que está de moda. Su periodo de venta es de unos pocos meses. Pasado ese tiempo se convierte en un saldo porque otras prendas las sustituyen.

[20] *Quiero comer este invierno con esta partida de bufandas y gorros, pero el payo no me la puede dar ahora. Es amigo mío y me da buen género. Julio y agosto son los meses fuertes. Viene mucho extranjero. Se pueden poner relojes. Antes tenias todos los mercados buenos. Ahora, de siete mercados tienes uno o dos como máximo buenos. Lloret es el único que es bueno, incluso en invierno.*

roba, de bisuteria en venia molta. Havíem d'haver invertit, comprar pisos, però ens ho gastàvem tot perquè a l'hivern no treballàvem[21].

La bisutería, piezas de ornamentación personal que imitan las joyas de valor, son un producto que se vende fácilmente en los meses de verano y, especialmente, a los turistas porque a los nativos del país ya es difícil que la compren. Recuerda cómo años atrás los mercados proporcionaban más ingresos pero, del mismo modo, el dinero que ganaban lo gastaban más rápidamente.

Hay algunas familias que confeccionan o han confeccionado ropa alguna vez. La familia de la Carme, una madre separada con dos hijos, confecciona ropa. Dicen que confeccionar *és de senyors*[22], señalando el alto estatus de aquellos que producen el género. En verano, van hacia l'Estartit, Ampuriabrava, Roses, Calella, Lloret, Blanes, etc., una vez por semana o dos si hay mucha demanda. El confeccionar implica reducir los gastos del producto final pero implica un mayor tiempo de trabajo, cosa a la que no todas las familias están dispuestas. La confección puede hacerse simultáneamente a la venta en mercados ambulantes, o bien confeccionar y emplear alternativamente. Todo está en función de la voluntad del marchante, de la oportunidad, etc.

Uno de los *onclos*, con fama de *xup*, y que no parecía seguir la ética del trabajo del resto de *calós*, me explicaba cómo poco antes de retirarse por enfermedad del mercado, confeccionaba ropa y tenia empleados a sueldo a dos payos en la parada. Este *onclo* era uno de los más ricos de la comunidad y su

[21] *Julio y agosto son buenos para la bisutería. Antes era buena, ahora ya no, sólo allá donde hay extranjero. Antes, todos los mercados eran buenos, se ganaba mucho. Mi madre vendía mucho en los hoteles. Yo le traía las bolsas llenas de ropa, de bisutería vendía mucha. Teníamos que haber invertido, comprar pisos, pero nos lo gastábamos todo porque en el invierno no trabajábamos.*
[22] *es de señores.*

espíritu acumulativo lo había convertido en un millonario. También jugaba en bolsa y había acrecentado aún más su patrimonio. El tener empleados a payos podía entenderse como un ejemplo de inversión de la dependencia respecto al payo. El hecho de que las mujeres tengan a empleadas del hogar payas también ejemplifica este rasgo.

Por tanto, deberíamos observar la oposición productor/no-productor de bienes como un *continuum* en el que los *calós* se situarían del lado del polo no-productor, pero no en el extremo sino en un punto cercano a él. Con la confección, los *calós* estarían realizando una estrategia de producción de bienes y una estrategia de venta de los mismos simultáneamente. La combinación de ambas señalaría la flexibilidad en las estrategias económicas y, por tanto, cuestionaría el reduccionismo de atribuir a los *calós* una exclusiva estrategia no-productiva o extractiva.

Durante un tiempo, estuvo trabajando un payo con problemas de alcohol y de tipo familiar en la administración de la Asociación, para resolver asuntos fiscales. El empleo de individuos payos con un bajo estatus bajo dependencia directa de los *calós* era una práctica conocida. La dependencia payo/gitano y gitano/payo tenía múltiples niveles. Por ejemplo, el Antonio tenia la costumbre de dar limosna a los limpiacristales que se apostaban en los semáforos de Barcelona y después de darles el dinero me decía: *veus com nosaltres també donem de menjar als paios!*[23]

Sin embargo, el comercio de tipo ambulante había descendido sus ventas

[23] *¡ves como nosotros también damos de comer a los payos!*

paulatinamente y, en este sentido, sólo algunos daban trabajo puntual en la parada a jóvenes payos que se conformaban con sueldos muy bajos y sin estar legalmente contratados. Según los últimos datos estadísticos, las ventas habían descendido alrededor de un 20%[24] en el periodo 1995-1998, a causa de la competencia de las grandes superficies de distribución que habían ido implantándose progresivamente en las ciudades de tamaño grande y mediano[25]. A eso había que añadir que las mujeres payas, las principales clientas, que ya accedían al mercado laboral, frecuentaban cada vez menos el mercado ambulante, teniendo en cuenta, además, que el horario de la venta en los mercados era exclusivamente por la mañana. Así, la dinámica era que cada vez más eran los parados y los jubilados el grupo comprador que seguía acudiendo con asiduidad.

Frente a esta competencia, lo que ofrece el mercado es el trato personal, la oferta amplia de productos y la posibilidad del regateo (los precios suelen ser de un 5% a un 30% más baratos que en un comercio minorista). En este sentido, la dependencia que se establece entre el cliente y el vendedor pasa necesariamente por el servicio que éste le proporciona: género a buen precio y servicio personalizado. Sin embargo, los vendedores se sitúan en una posición más débil

[24] Estimación del Gremio de Encantistas y Marchantes de Barcelona.

[25] De todas formas, el comercio ambulante no ha sufrido tanto esta competencia como el comercio sedentario, el cual debe soportar mayores costes y fiscalidad. Según estimaciones de la C.E.OC.A. (1998), y a título orientativo, los costes para el comerciante ambulante se distribuyen así:

Mercaderías	45,9%
Gastos de desplazamiento	7,2%
Tasas e impuestos	9,7%
Sueldos y salarios	3,3%
Seguridad Social	9,1%
Comida y Alojamiento	3,1%
Beneficios brutos	20,9%
Otros gastos	0,8%

ya que las fluctuaciones de la demanda y la competencia inciden negativamente en sus ventas. Es en este punto donde los vendedores han de actuar con habilidad, eligiendo los productos adecuados a cada tiempo y lugar. Así, la alternativa que se potencia últimamente es la de vender barato, vender gangas. Y, asimismo, eso les exige a los marchantes una mayor movilidad[26] y tiempo de trabajo, ya que han de cubrir mayores gastos y, por tanto, han de aumentar el número de mercados que explotan, teniendo en cuenta que la demanda es cada vez más baja. De este modo, la explotación se concentra en unos días determinados de la semana en cada plaza de mercado, donde la demanda del público es predecible sobre un tipo concreto de producto, principalmente la ropa. A diferencia de los mercados europeos, en que la oferta de comestibles es muy importante, en España[27] el textil y la artesanía (platos, cazuelas, jarras, etc) copan la oferta.

Por lo tanto, las posibilidades de explotar los recursos ecosociales pasan, inexorablemente, por la adecuación del tipo de producto que se vende a los intereses del comprador, el cual, debe encontrar en el mercado ambulante un tipo de producto y un servicio que no puede ser cubierto por el resto de los comercios sedentarios de la ciudad o, directamente, por los fabricantes de esos productos. La frecuencia de la demanda se relaciona con la durabilidad también del producto[28]: a mayor durabilidad menor frecuencia de la demanda. Los *calós*, en su gran mayoría, se dedican a la venta de género textil, cuya durabilidad es baja-media, pero, otro factor mucho más importante, es su adaptación a las modas de

[26] Sobre las relaciones entre movilidad y frecuencia de la demanda ver Rao (1987:16-17).
[27] En España el número de mercadillos es de 3.756 aproximadamente, de los cuales el 11,8% está en Cataluña. El mercadillo medio en España tiene alrededor de 64 puestos, de los cuales el 28,4 es de textil, el 13,1% de alimentación, y el 8,4% de calzado y cueros (C.E.O.C.A.,1998).
[28] Rao (1987:16).

consumo, lo cual les exige un buen conocimiento del entorno payo, al ofrecer productos de temporada que pueden ser renovados a mayor rapidez.

5.3 EL TERRITORIO

Los *calós* viven en la ciudad como sedentarios pero se desplazan para trabajar en los mercados. Para ello, disponen de potentes vehículos y cuentan con una red viaria que les permite comunicarse con las ciudades donde venden con mucha rapidez. Como muestra la figura 20, el territorio catalán donde los *calós* desarrollan sus actividades de mercado está atravesado por varias autopistas, de las cuales parten otras vías rápidas y secundarias que comunican con las ciudades costeras. Eso permite dirigirse a un mercado a primera hora de la mañana y regresar pasado el mediodía o a primera hora de la tarde a Mataró.

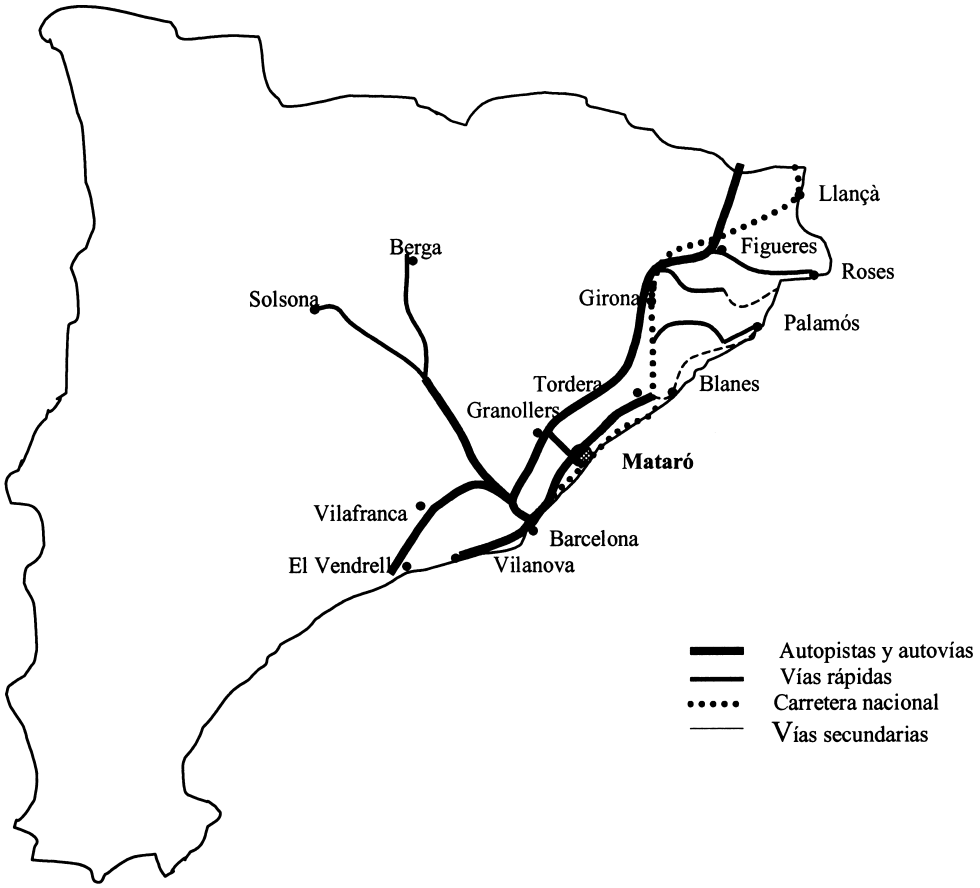


Figura 20

La figura 21, muestra cómo el radio de acción sobre las ciudades de mercado es de corta y media distancia, donde el punto más alejado de mercado, Llançà, se cubre entorno a cuatro horas, ida y vuelta.

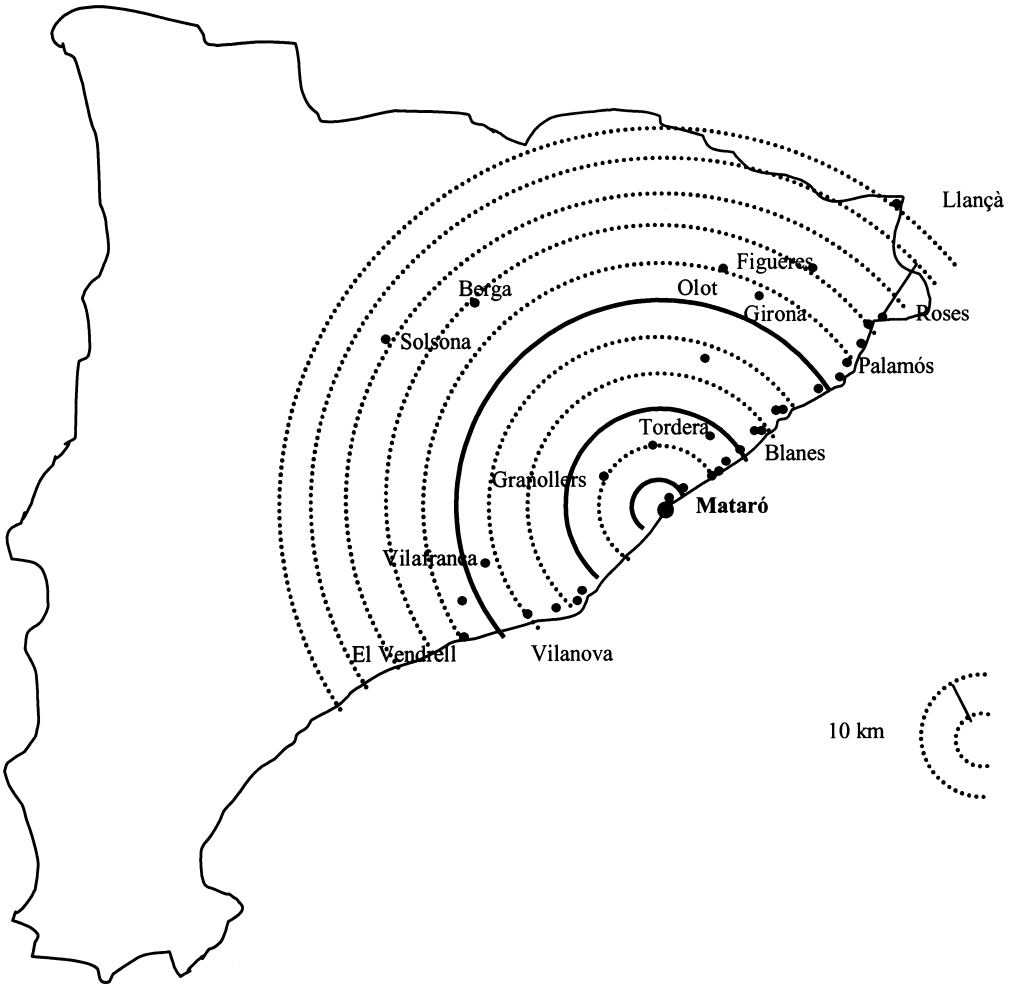


Figura 21

En la figura 22, se muestran todos los mercados y su situación geoestratégica.

Figura 22

En este sentido, los *calós* habitan en un área geoturística de tercer orden, pero a poca distancia de la mayor área geoturística. En ésta, sus mercados se

concentran en las localidades costeras, aquellas de mayor flujo receptor de turistas extranjeros. En términos de economía regional, se evidencia cómo los *calós* han optado por realizar mercados en un área geoturística de primer orden, como es la Costa Brava. Los recursos que pueden proveer los turistas son suficientemente importantes como para practicar esta estrategia regional y estacional. El territorio cubierto por el turismo constituye así un *microambiente*, definible a partir de la importancia, las características sociales y culturales de los recursos, y, el acceso, los mecanismos legales y de control social. El valor atribuido a los turistas junto con las posibilidades ofrecidas por el poder local para acceder a ellos legalmente, configuran dicho concepto.

El resto de los mercados que explotan, y que no se sitúan en áreas geoturísticas de importancia, son, sin embargo, importantes mercados de tipo subcomarcal, comarcal o regional, por lo cual, aseguran unos ingresos durante todo el año.

En la siguiente figura, aparece la configuración del territorio en función de la estacionalidad de los mercados, y de éstos, los preferidos, según el número de titulares:

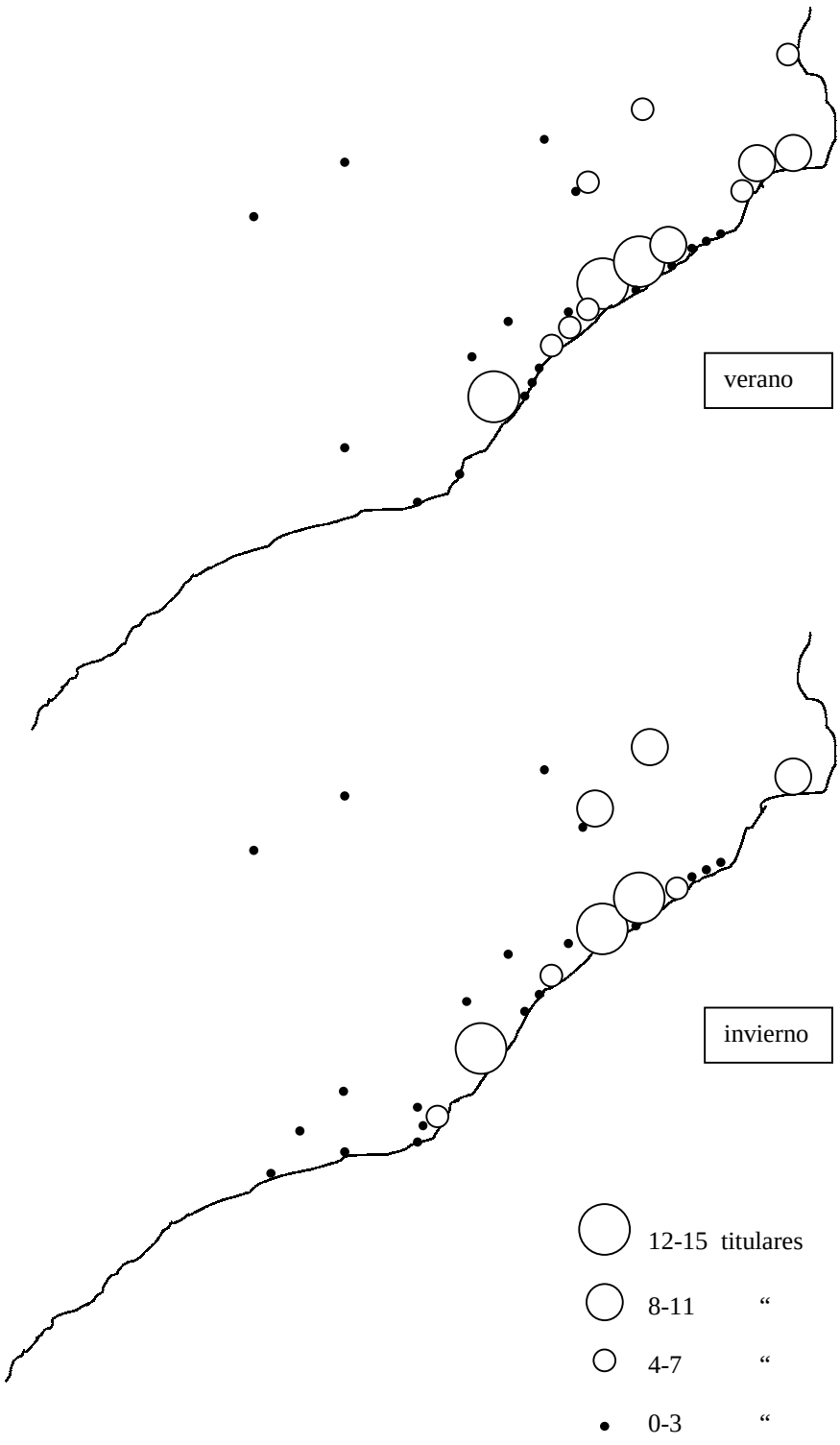


Figura 23

En la figura 23, la inserción en la red distributiva regional de Cataluña, muestra una preferencia por los mercados en zonas turísticas, a pesar que ello suponga una mayor inversión en desplazamientos, ya que las distancias son en algunos casos importantes. Sin embargo, unas buenas comunicaciones por carretera y los potentes vehículos-furgoneta de que disponen hace que el trayecto sea viable[29]. Existe el caso significativo del Josep que realiza dos mercados alejados del área de influencia de Mataró y de la costa, Berga y Solsona, que son mercados comarcales y que producen rendimiento durante todo el año.

La estrategia productiva de los *calós* se basa en su distribución territorial extensiva a lo largo de las ciudades, y de forma periódica o fija discontinua, para asegurarse unos ingresos, y en la explotación intensiva de los mercados estacionales turísticos durante el periodo veraniego. Como señalaba el *onclo* Antonio, *nosaltres no diem 'l'u de setembre deixem d'anar a Roses perquè ja no venen turistes', sinò que veiem sobre el terreno si venen o deixen de venir, i així allarguem o tallem la campaña*[30]. Por tanto, la percepción del tiempo de trabajo y su distribución en el espacio se basa en la observación del movimiento y circulación de personas.

Otro tipo de estrategias se desarrollan en las épocas invernales. Algunos optan por alquilar puestos de venta en el rastro de la plaza de las Glòrias de Barcelona, llevando allí sus productos o bien comprando lotes en el mismo

[29] Algunos antropólogos han señalado la pertinencia de los modelos de la ecología cultural, como la *optimal foraging theory*. En este sentido, esta teoría aplicada a los grupos peripatéticos se refiere a que en una zona donde los recursos se encuentran desigualmente repartidos, los beneficios pueden ser maximizados si se consigue equilibrar la ganancia neta con el esfuerzo invertido minimizando el tiempo invertido en visitar los diversos territorios de recursos (Rao, 1987:4).

[30] *nosotros no decimos 'el uno de septiembre dejamos de ir a Rosas porque ya no vienen turistas' sino que vemos sobre el terreno si vienen o dejan de venir, y así alargamos o acortamos la campaña.*

mercado, a primera hora de la mañana. Otros prueban de ir a las ferias de ciudades de tamaño medio y grande que se celebran en otoño e invierno y en que los ayuntamientos dedican unos días o una semana a montar paradas donde se exponen productos variados de toda Cataluña, relacionados con la alimentación, el vestido, el ocio, decoración, etc.

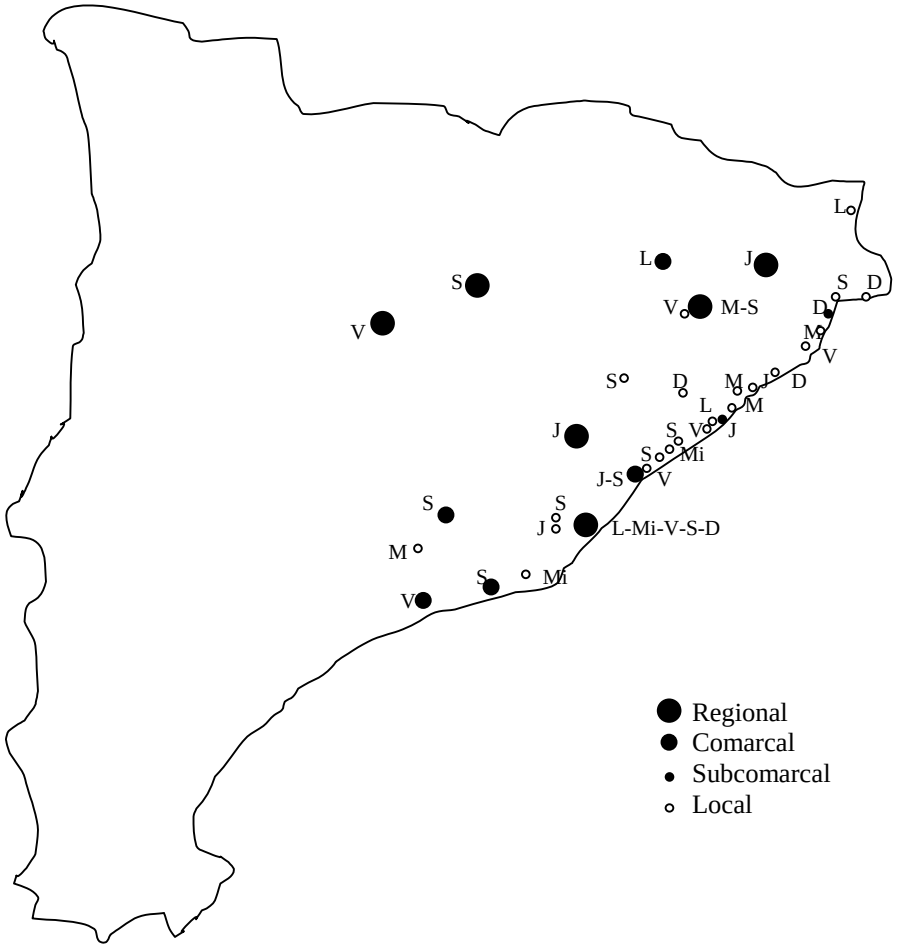


Figura 24

Como muestra la figura 24, que señala el tipo de mercado y el día de la semana que se realiza, los *calós* mantienen en el periodo invernal unas plazas de mercado que priorizan los mercados regionales (6), comarcales (4),

subcomarcales (2), y, el resto, los mercados locales. Con esta estrategia pueden mantenerse durante el otoño, invierno y la primavera. Algunos mercados regionales y comarcales tienen más de un día de venta durante la semana, lo que contribuye a poder explotarlo más intensamente. En verano, se priorizan los locales-turísticos, algunos de los cuales sólo se realizan en verano, y, en algunos casos, se deja de ir a un mercado invernal para ir el mismo día a uno turístico. En este sentido, la estrategia móvil de los *calós* se adapta al ciclo del turismo, por tanto, de sus clientes potenciales.

Por tanto, los *calós* valoran el tipo de cliente en cada mercado, la distancia, el tiempo invertido, las tasas e impuestos, los beneficios obtenidos, el tipo de producto más adecuado en cada tiempo y lugar. Toman decisiones en este sentido y configuran su propia estrategia extractiva regional.

La motorización ha posibilitado el viaje a largas distancias sin trastocar por eso su estilo de vida sedentario, desapareciendo así el antiguo nomadismo de carro, autobús, tren, etc., mucho menos prefijado. Es así como su movilidad extrema radica en el volumen de kilómetros que realizan por semana, subordinado a su estrategia económica itinerante dependiente del sistema organizativo a nivel regional de los mercados regularizados.

5.4 IR A VENDER

En su conceptualización, los *calós* diferencian entre ir al mercado e ir a vender. Ir a vender es otro tipo de estrategia de venta. Significa que los *calós* son

capaces de tomar iniciativas para iniciar trato económico con los payos. La iniciativa en la venta es fundamental y es una de las características del género femenino.

La idea que su actividad es errante y sin destino fijo no concuerda con la realidad. Ir a vender supone compartimentar el espacio físico y social, reconocer sus diferencias y sus posibilidades, explotar los recursos de forma itinerante, adaptándose a las necesidades de la sociedad mayoritaria. Ello implica realizar "prospecciones de mercado", es decir, tomar iniciativas para vender a nuevos clientes payos en espacios o territorios no explotados. Aunque se asemeje a una estrategia de venta sin orden ni estudio previo, para los gitanos representa la manera de tantear un mercado. Por eso, desarrollan su capacidad de abrir mercados tomando iniciativas fuera de lo establecido. Aquello que parece ser una forma económica no ortodoxa, oculta una racionalidad diferente.

Dentro de esta categoría se incluyen diferentes maneras de venta. Una de las modalidades es la venta de puerta a puerta. Esta es una ocupación preferentemente femenina. El *onclo* Antonio señala que *és un treball de dones perquè l'entrada d'una dona és més suau que la d'un home a una casa*[31].

La *tia* Anita, viuda, que cobra una pensión muy baja, ha de ir a vender a diario por Mataró para mantenerse y para mantener a su hija, su yerno y sus dos nietos. Tiene a su yerno y su hija y sus nietos viviendo en su casa, que tienen mercados pero viven con ciertas dificultades:

[31] *es un trabajo de mujeres porque la entrada de una mujer es más suave que la de un hombre en una casa.*

Vaig a vendre a les cases de cotxes, comerços, despatxos... Fa sis anys que treballo aquí. Pel matí agafo la bossa i vaig a vendre. També vaig per les cases, però tinc clientes fixes. Quan surto ja sé on aniré. Hi ha clientes que saben que sóc gitana i jo no m'amago perquè saben que no les vaig a enganyar. Però els gitanos hem enganyat sempre als paios i els seguirem enganyant. Els homes també van per les cases a vendre, però menys[32].

Nuevamente, aparece la imagen propia de los *calós* como superiores a los payos en el comercio. La *tia* tiene sus itinerarios preestablecidos y, como señala, posee clientas fijas, cultivando unas buenas relaciones con ellas. Añade:

El meu treball no el sabrien fer els homes. A l'estiu, aixecar-te a les set del matí i anar a vendre per les cases fins la nit. Això és treballar![33]

Para la *tia* es evidente que las mujeres trabajan más que los hombres y que vender puerta a puerta es una ocupación para la cual la mujer está mucho más dotada que el hombre. Y se quejaba:

Mira si hi ha coses per emplear: bolígrafs, mecheros... per anar pels bars, les merceries... i no ho fa ningú[34].

Aunque los *calós* tenían una concepción androcéntrica de su cultura y otorgaban poca relevancia a la mujer, ésta contribuía decisivamente a los ingresos familiares, por su disciplina y su esfuerzo en el trabajo, por sus recursos de venta

[32] *Voy a vender a las casas de coches, comercios, despachos... Hace seis años que trabajo a aquí. Por la mañana cojo la bolsa y voy a vender. También voy por las casas, pero tengo clientas fijos. Cuando salgo ya sé dónde iré. Hay clientas que saben que soy gitana y yo no me escondo porque saben que no les voy a engañar. Pero los gitanos hemos engañado siempre a los payos y los seguiremos engañando. Los hombres también van por las casas a vender, pero menos.*

[33] *Mi trabajo no lo sabrían hacer los hombres. En verano, levantarte a las siete de la mañana y ir a vender por las casas hasta la noche. ¡Esto es trabajar!*

[34] *Mira si hay cosas para emplear: bolígrafos, mecheros... para ir por los bares, las mercerías... y no lo hace nadie.*

fuera del mercado. Ir a vender era una ocupación en la que las mujeres tenían grandes competencias. Pero había una anciana que no lo había practicado nunca. Las demás ancianas decían refiriéndose a ella:

> -*Tia* Celo*: Ha fet el que l'ha convingut.*
> -*Tia* Rosa*: No ha anat molt per les cases.*
> -*Tia* Mari*: Què vengui mitges!*
> -*Tia* Rosa*: No és dona d'agafar el bolso i anar-se a treballar. Ella s'ha posat en un mercat i les paies venen.*
> -*Tia* Celo*: No és cap pecat anar a vendre.*
> -*Tia* Rosa*: Costa més anar per les cases. Hi ha paia que és 'pa amb bolet', quan vas a vendre hi ha paia que l'entres bé, però hi ha altres... igual que amb els metges* [35].

La *tia* Mari va a vender, simultáneamente, en mercados ambulantes y en diversas localidades catalanas. En los mercados vende ropa, en otras ciudades va con su marido y su hijo a vender a comercios, bancos, agencias de seguros, etc., y puerta a puerta, tanto ropa, como relojes y otras baratijas. Este grupo doméstico, prospecta localidades y tantea las posibilidades de la demanda. Una de las particularidades es que la *tia* Mari habla en catalán cuando va a vender, porque así -dice- los clientes la ven más refinada. En cambio, en el café habla castellano porque le da vergüenza equivocarse con el catalán. Su suegra siempre le repite lo mismo: '*has de parlar més en català*'[36], pero ella se niega. Su marido, Falet, me explicaba cómo vendía de todo: relojes, llaveros, ropa.... Solía gastarse 5.000 o

[35] -Tía Celo: *Ha hecho lo que le ha convenido.*
-Tía Rosa: *No ha ido mucho por las casas.*
-Tía Mari: *¡Que venda medias!*
-Tía Rosa: *No es mujer de coger el bolso e irse a trabajar. Ella se ha puesto en un mercado y las payas vienen.*
-Tía Celo: *No es ningún pecado ir a vender.*
-Tía Rosa: *Cuesta más ir por las casas. Hay paya que es pan con champiñón', cuando vas a vender hay paya que la entras bien, pero hay otras... igual que con los médicos.*
[36] *'tienes que hablar más en catalán'.*

6.000 pesetas y tanteaba frente a su clientela potencial qué salida tenía el producto. Si el producto funcionaba y se vendía bien hacía una compra más importante de ese mismo producto, si el producto no se vendía intentaría *emplear* otra cosa. Los tres viajaban en coche propio e iban a poblaciones de toda Cataluña de tamaño medio y grande. Falet explica que no acostumbraba a tener clientes fijos y que la elección de la localidad para vender era muy aleatoria. En verano, explotaban algunos mercados turísticos, mientras que en invierno salían a vender por su cuenta a otras localidades los lunes, martes, miércoles y jueves. El Tonet, el hijo, vendía especialmente corbatas y relojes, y lo que ingresaba por sus ventas era para él en exclusiva. De esta manera, sus padres le daban el dinero semanal para sus gastos de forma indirecta, pues se lo ganaba vendiendo.

El *onclo* Ramón no era tampoco de los que tenían mercados fijos:

> *No tinc mercats propis. Vaig amb els meus cosins i onclos que em deixen puesto a les seves parades. Ara vaig a França, a catorze kilòmetres de la frontera a vendre. Jo ja havia estat mirant, hi ha botigues i gent. Anar a vendre a les botigues és trapichear. Vendre cotxes, per exemple, és més senyor. Vas ben vestit, vas a sopar amb els empresaris*[37]*...*

Explica cómo sus primos y tíos le proporcionan unos metros de sus paradas para que pueda vender su género. Pero también viaja a Francia y a toda la costa este de la península con un coche lleno de ropa. Suele vender a los mismos comercios y *boutiques* de ropa de localidades donde él cree que existe circulación

[37] *No tengo mercados propios. Voy con mis primos y tíos que me dejan sitio en sus paradas. Ahora voy a Francia, a catorce kilómetros de la frontera a vender. Ya había estado mirando, hay tiendas y gente. Ir a vender a las tiendas es trapichear. Vender coches, por ejemplo, es más señor. Vas bien vestido, vas a cenar con los empresarios...*

de personas, y por tanto, demanda. Sin embargo, se queja de su trabajo y señala que le gustaría vender coches, que es *más señor* pues le pone en contacto con personas de buena posición económica.

Su forma de vender, señala, se basa en la palabra, a diferencia del payo que utiliza técnicas mucho más mecánicas:

> *La 'venta a lo paio' és vendre per catàlegs, sense necessitat de parlar massa, si una peça agrada a primera vista, es compra. Aquí no entra la picardia*[38].

El Manel, joven soltero, y sus padres venden en su parada de mercado pero también hacen los mercados de su hija cuando ésta no va a vender. También van a Francia, a ciudades como Le Perthus, Marsella, París... a importar ropa. Van con la furgoneta y venden a los propios vendedores del mercado y a las tiendas. Lo llevan haciendo desde hace 30 años. Sin embargo, el Manel combina este trabajo con otro fruto de su iniciativa. Es un apasionado de la informática y se dedica a copiar programas informáticos de forma clandestina. Luego los vende instalándolos a amigos y conocidos suyos, payos y gitanos. Ese dinero ganado es para él. Esta actividad tuvo que intensificarla porque se prometió y había de acumular dinero para la boda.

Para el *onclo* Pepe, vender por las casas no era una ocupación de prestigio:

> *La meva dona també va a vendre, però a puestos oberts com hospitals, despatxos d'advocats... no per les cases*[39].

[38] *La 'venta a lo payo' es vender por catálogos, sin necesidad de hablar demasiado, si una pieza gusta a primera vista, se compra. Aquí no entra la picardía.*
[39] *Mi mujer también va a vender, pero en sitios abiertos como hospitales, despachos de abogados... no por las casas.*

Vender en esas organizaciones era mucho más valorado que vender por las casas. Es corriente que también, a pesar de la competencia existente, unos a otros se den consejos. Por ejemplo, el Manel le aconsejaba al Pepe sobre el negocio de las agendas. Le enseñaba una agenda y le decía:

> *Mira aquesta agenda, li trec per vuit centes cinquanta a un paio amic meu, però li podries treure per vuit centes o set centes setanta cinc. Li emplees deu agendes i les vends per les libreries a mil tres centes. Fes-ho Pepe, és un bon negoci*[40].

En otra ocasión, pude observar como un joven *caló* se deshacía de unos videos pornográficos que tenía guardados en el trastero de su casa y que durante un tiempo distribuía entre los vecinos y conocidos payos de la ciudad.

Otro joven *caló*, se dedicaba a vender camisas. Disponía de muchos contactos y las estuvo vendiendo intensivamente durante tres meses. Con eso se sacaba un sueldo complementario al que obtenía al ayudar a su padre en el mercado. Después, se dedicó a vender trajes por los comercios de la ciudad y a los seis meses pasó a vender relojes[41].

En los negocios con el payo, los *calós,* siempre que tuvieran la posibilidad, regateaban sistemáticamente el precio que iban a pagar. Siempre que un *caló* decía que iba a comprarse un coche de segunda mano, por ejemplo, primero afirmaba cuál era el precio que pedía el payo, y a continuación, señalaba el precio

[40] *Mira esta agenda, se la saco por ochocientas cincuenta a un payo amigo mío, pero se la podrías sacar por ochocientas o setecientas setenta y cinco. Le empleas diez agendas y las vendes por las librerías a mil trescientas. Hazlo Pepe, es un buen negocio.*

[41] En estos ejemplos, la lógica subyacente se acerca a la hipótesis de Stewart (1997:21-22): este tipo de actividades se caracterizan por la idea de fortuna, de probar suerte en el mundo payo esperando que la abundancia de los payos caiga en sus manos de forma mágica, sin esfuerzo.

que iba a pagar, rebajado. Si un coche valía 200.000 ptas., se hablaba de que *se le podía sacar al payo* por 175.000 o 150.000 ptas. La creencia en la capacidad de negociación de los *calós* hacía que ellos se vieran a sí mismos como superiores al payo en este tipo de negocios [42]. En un bar frente al café, donde acudían algunos hombres, en varias ocasiones observé cómo si el precio a pagar por unas bebidas era de 2.035 ptas. el *caló* no le pagaba las 35 pesetas al camarero, porque para ellos esa mínima cantidad les parecía un ejercicio de usura del payo hacia ellos. Pero, simultáneamente, también solían dejar propinas por sistema, lo cual, elevaba su consideración social entre sus vecinos.

El negocio era un juego y, además, yo participaba en él varias veces. Cuando me iba con el *onclo* Joan a hacer un negocio hacíamos apuestas para ver hasta dónde podía rebajarle al payo el precio de venta. Me decía: 'mira, ahora entraremos aquí. ¡Que te apuestas que le saco esas sillas por cuarenta mil!' Poco antes de entrar en la tienda, el *onclo* se reía y me decía: 'ya veras como se quedará el payo. Tú ya sabes lo que tienes que hacer'. Mi misión consistía en apoyar todas las afirmaciones del *onclo*. A él ese juego le divertía mucho. 'Necesito once sillas y tengo sólo cuarenta mil pesetas, son para las abuelas del café, si no las traigo las once se me enfadarán, porque unas se quedaran sin sillas buenas. Son mayores y necesitan esas sillas. Resulta que nos han dado esas cuarenta mil de una ayuda del Estado y las tenemos que gastar. Venimos a ti, podríamos ir a otro sitio, y te compraremos más para el año que viene. Te compraremos sólo a ti'. El vendedor payo no articuló palabra, casi sonrojado sacó

[42] Esta práctica es un ejemplo típico de *exhibición del capital simbólico* (Bourdieu,1991:200) que va ligado a la pretensión de estatus, el prestigio y el honor.

la calculadora. Negarse al negocio suponía para él quedar muy mal con el gitano, rechazar su 'buena voluntad'. Hubo momentos en que me tenía que girar de la risa que me entraba. Al salir de la tienda los dos nos miramos y nos pusimos a reír a carcajada limpia. Tenia la sensación que aquello había sido un juego y la marioneta el payo. El *onclo* Joan siempre me repetía lo mismo*: tu el que has de fer sempre primer és escoltar, una vegada escoltes, que hagis deixat parlar el paio, ja saps que vól i cóm és*[43].

En este y otros casos, lo que para un *caló* era humillante era que un payo pudiera hacer un buen negocio con ellos. Uno de los estereotipos que más exageraban los *calós* para referirse a los payos era el de *ladrones*. El Quim compró un coche de segunda mano pero encontró que tenía un defecto en los amortiguadores. Cuando explicaba esto a los *onclos* éstos se regocijaban de la ingenuidad del joven *caló,* le decían que cómo había sido capaz de dejarse engañar por un payo: *t'han fet el lot!*[44]

Este hecho se relaciona con la premisa que el gitano, en sus intercambios comerciales con el payo, ha de ser el que extraiga el beneficio de la transacción, no al contrario. Del payo espera conseguir un beneficio con el mínimo esfuerzo, solamente con su poder de persuasión. Por tanto, el gitano es el protagonista y el que debe extraer los recursos al payo. Las burlas hacia ese *caló* expresaban que, en su caso, la víctima del engaño había sido él y no el payo, de forma inversa a la norma. Ese hecho simbolizaba el triunfo del payo sobre la picaresca gitana, lo

[43] *tú lo que tienes que hacer siempre primero es escuchar, una vez escuches, que hayas dejado hablar al payo, ya sabes qué quiere y cómo es. Búscale el punto débil.*
[44] *¡te han hecho el lote!*

cual, dañaba la imagen de sí mismos como superiores al payo. En este sentido, el concepto de *gitanada* tiene un significado claro para los *calós*. La *gitanada* vendría a significar el acto de engaño o el aprovecharse de forma deshonesta de los recursos del otro. Pero no era igual hablar de la *gitanada* que referirse a la venta en el mercado. En este caso, vender era un ejercicio de destreza en la oratoria y la interacción con el cliente, y no tanto de engaño en el sentido estricto de la palabra. Como sintetizaba el *onclo* Antonio:

> *No es pot vendre sense enganyar. Has d'inventar-te algo per cridar l'atenció, per exemple, dir 'si ho rentes no ho tens ni que planxar' o 'és de contraband'*[45].

5.5 LA FAMILIA VORAZ

En sus imágenes sobre sí mismos, los *calós* reflejaban que el cambio no iba con ellos. El *onclo* Antonio:

> *Nosaltres fem lo mateix que fa dos cents o tres cents anys. Anàvem a vendre als mercats o a canviar coses. La meva àvia feia un cistell i el canviava per una gallina. Ara venem roba i la canviem per diners. Hem canviat els carros per cotxes*[46].

Señala que su manera de extraer los recursos adoptaba formas diferentes pero el fondo era el mismo: situarse en los intersticios del sistema económico,

[45] *No se puede vender sin engañar. Has de inventarte algo para llamar la atención, por ejemplo, decir 'si lo lavas no lo tienes ni que planchar' o 'es de contrabando'.*
[46] *Nosotros hacemos lo mismo que hace doscientos o trescientos años. Ibamos a vender a los mercados o a cambiar cosas. Mi abuela hacia un cesto y lo cambiaba por una gallina. Ahora vendemos ropa y la cambiamos por dinero. Hemos cambiado los carros por coches.*

haciendo circular los bienes desde el mundo payo y hacia el mundo payo. Pero, añade, estaban teniendo conciencia que los tiempos de abundancia de unos años atrás se estaban acabando:

> *Ara ens donem compte que no tenim res. Abans guanyàvem vint mil pesetes, perquè en el mercat es guanyava molt, i gastàvem vint-i-quatre mil. O demanàvem un milió al banc i pensàvem que el tornaríem al final de l'estiu. Pis, cotxe, bons menjars... i ara s'ha acabat*[47].

La confianza y el optimismo en el 'mañana ya lo pagaré' se estaba transformando en una visión de la realidad donde el gasto desmesurado cada vez era más difícil.

El *onclo* Pere:

> *Necessitem quaranta mil duros per emplear i anar tranquils. Hem de viure al dia i estem ofegats. Si tinguéssim aquests diners pots fer un mal mercat un dia, o que plogui, però te'n vas recuperant. Sense capital i que un dia et vagi malament, demà no menges*[48].

El *onclo* Rafel:

> *Ara no tinc ambicions... com sé el que he sofert de jove... La meva mare anava a vendre camises per les cases, i ara, si m'arruïnés i hagués de viure a una barraca, ho faria. Sobreviure, menjar i ja està*[49].

[47] *Ahora nos damos cuenta que no tenemos nada. Antes ganábamos veinte mil pesetas, porque en el mercado se ganaba mucho, y gastábamos veinticuatro mil. O pedíamos un millón al banco y pensábamos que lo devolveríamos al final del verano. Piso, coche, buenas comida... y ahora se ha acabado.*

[48] *Necesitamos cuarenta mil duros para emplear e ir tranquilos, es que si o hemos de vivir al día y estamos ahogados. Si tuviéramos este dinero puedes hacer un mal mercado un día, o que llueva, pero te vas recuperando. Sin capital y que un día te vaya mal, mañana no comes.*

[49] *Ahora no tengo ambiciones... como sé lo que he sufrido de joven... Mi madre iba a vender camisas por las casas, y ahora, si me arruinara y tuviera que vivir en una barraca, lo haría. Sobrevivir, comer y ya está.*

El problema era la creciente dificultad en acumular dinero. Por cuestiones culturales, el dinero circulaba y no se retenía, salvo unos cuantos casos significativos de *calós* que adoptaban un comportamiento mucho más conservador y ahorrativo. El *onclo* Félix era uno de ellos:

> *Anys enrera, anàvem a vendre i explicàvem cóm ens havia anat: 'pues he fet tant diners', 'em va molt bé', 'guanyo molt, en comptes de dir que 'bueno... la cosa va tirant', encara que fos bé, perquè l'altre no se sentís com un ninot. La vanitat, l'aparentar que tenim algo... i tot el món fa el que fa l'altre: cotxe, roba, pis, festes, comilonas... per no ser menys que l'altre*[50].

La ostentación, la vanidad y, en suma, la competencia por el estatus, no eran de su agrado, a pesar que él mismo tuviera un coche de lujo y llevara en su mano un anillo de diamantes.

Para el *onclo* Joan, a diferencia de los payos, los *calós* no acumulaban:

> *Un paio amb un sou de cent cinquanta mil pessetes es farà milionari. Tindrà el seu raconet i el seu sou fix. Nosaltres no podem estar fixos: amb aquest sou no viviríem. Amb el mercat, si tenim cinc mil pessetes a la butxaca, cinc mil que ens gastem. Els diners ja els farem demà, ens espavilem. No podem estalviar, tot ens ho gastem. Si prenc aquest rumbo, ser gitano, ja sé el que em toca. Ha mancat constància. Aprenem una cosa ràpid però ens cansem de seguida. No ha hagut sacrifici. Ens hem gastat els diners que guanyàvem als mercats. De vint gitanos, un o dos han estalviat*[51].

[50] *Años atrás, íbamos a vender y explicábamos cómo nos había ido: 'pues he hecho tanto dinero', 'me va muy bien', 'gano mucho', en vez de decir que 'bueno... la cosa va tirando', aunque fuera bien, para que el otro no se sintiera como un muñeco. La vanidad, el aparentar que tenemos algo... y todo el mundo hace lo que hace el otro: coche, ropa, piso, fiestas, comilonas... para no ser menos que el otro.*

[51] *Un payo con un sueldo de ciento cincuenta mil pesetas se hará millonario. Tendrá su rinconcito y su sueldo fijo. Nosotros no podemos estar fijos: con este sueldo no viviríamos. Con el mercado, si tenemos cinco mil pesetas en el bolsillo, cinco mil que nos gastamos. El dinero ya lo haremos mañana, nos espabilamos. No podemos ahorrar, todo nos lo gastamos. Si tomo este rumbo, ser gitano, ya sé lo que me toca. Ha faltado constancia. Aprendemos una cosa rápido pero nos cansamos enseguida. No ha habido sacrificio. Nos hemos gastado el dinero que ganábamos en los mercados. De veinte gitanos, uno o dos han ahorrado.*

Ser gitano, tomar ese rumbo, significaba para el *onclo* realizar una elección. El tipo de organización de la economía era así un valor cultural y un elemento de identidad cultural que definía su pertenencia al grupo.

Aunque, la oposición no era tan simple entre acumular y no acumular. El Pepe se situaba entremedio de ambas opciones:

> *Jo cada dia faig guardiola i quan haig de pagar els mercats ho trec d'allà, i ja està. Es millor posar cada dia mil duros o vint duros i així poder pagar els mercats de cop*[52].

Este comportamiento podía hacerlo este *caló* porque ganaba el suficiente dinero como para tener otras cinco mil pesetas en el bolsillo, que podía gastarse aquella misma tarde comprando langosta y gambas para cenar. Era bastante usual que los beneficios que los *calós* sacaban del mercado los revirtieran en la compra de una furgoneta o un coche nuevo, de los más caros y modernos. Querían ir a trabajar con los medios más modernos. Pero para los jóvenes un coche nuevo tenia poco tiempo de vida. Los jóvenes hacían ostentación de cómo lo ponían a 150 km/h por la autopista. Los coches en manos de los jóvenes duraban muy poco tiempo. Después debían gastarse mucho dinero en reparaciones o rectificaciones en el motor. Del mismo modo, el interior del coche no se cuidaba, cuando estaba lo suficiente sucio lo llevaban a una tienda donde lo limpiaban a mano los payos, nunca los limpiaban ellos con los aspiradores. La limpieza de los coches y de las casas es una ocupación que hacen los payos y payas. Ese contacto con la suciedad

[52] *Yo cada día hago hucha y cuando tengo que pagar los mercados lo sacó de allí, y ya está. Es mejor poner cada día mil duros o veinte duros y así poder pagar los mercados de golpe.*

refuerza la creencia en que los payos son impuros porque están en contacto con la suciedad.

De todas formas, los *calós* que tenían posibilidad de ampliar su negocio, lo cual suponía invertir más tiempo en el trabajo, no lo hacían. Por ejemplo, confeccionar ropa podía incrementar sus beneficios pero les obligaba a invertir más tiempo para realizar el proceso. Por eso preferían ganar menos pero disponer de más tiempo para su vida social. Determinados payos, por ejemplo, los industriales, eran la imagen opuesta a la suya, como decía el *onclo* Joan:

> *Aquell paio està enganxat, fent peces de roba tot el dia. Treballant així s'ha fet arximilionari*[53].

El tiempo social significa el tiempo que el individuo dedica a cultivar sus relaciones con otros miembros de la comunidad, básicamente reunirse en el café a charlar o jugar una partida de cartas. Las mujeres eran las más fieles a estas reuniones cotidianas, en frecuencia y en número, para jugar al bingo, a las cartas o hacer la tertulia.

Un ejemplo del poco interés por el trabajo continuado era que, cuando iba a vender con varias familias de Mataró a los mercados ambulantes, habitualmente llegábamos tarde, cuando los otros vendedores payos ya habían montado la parada. A las nueve de la mañana, teóricamente, debía estar la parada montada. Nosotros montábamos la parada rápidamente y nos íbamos a desayunar tranquilamente al bar. No empezábamos a vender hasta las 10'30 o las 11 h, y

[53] *Aquel payo está enganchado, haciendo piezas de ropa todo el día. Trabajando así se ha hecho archimillonario.*

comenzábamos a desmontar la parada a las 13'30 o 14 h. O sea, el tiempo efectivo de trabajo se reducía de dos a tres horas. Era una forma de rentabilizar su tiempo sin renunciar al ocio. Era más interesante ir a almorzar, hablar con otros gitanos en el bar, que estar en la parada esperando que vinieran dos o tres compradores. Las horas de venta fuertes ya vendrían después pero, mientras tanto, la mujer se quedaba en la parada cuidándola y vendiendo. En este sentido, el *onclo* Rafel:

> *I això que diuen molts, que les dones saben vendre millor al mercat, és una excusa per no treballar, per anar-se'n tot el matí a esmorçar*[54].

Criticaba el poco interés de los hombres por el trabajo, a diferencia de la mujer. Pero lo que resultaba importante era que en el trabajo de venta, cada uno era dueño de su dinero, sin depender del payo. El *onclo* Rafel:

> *Jo sóc un vividor, sóc amo del meu diner. Jo em fixo, observo. A vegades, vaig als encants de les Glòries i miro, escolto, perquè allà tot el món va a lo seu, i després, si veig una partida de roba o altra cosa l'agafo i la compro perquè penso que pot ser una bona jugada. Li poso imaginació. A vegades surt malament, no creguis*[55].

Controlar sus propios ingresos, estudiar el producto y el tipo de cliente, tomar iniciativas y arriesgar. En el proceso de circulación de las mercancías estos componentes eran fundamentales. Pero se quejaba de este trabajo:

---

[54] *Y esto que dicen muchos, que las mujeres saben vender mejor en el mercado, es una excusa para no trabajar, para irse toda la mañana a almorzar.*

[55] *Yo soy un vividor, soy amo de mi dinero. Yo me fijo, observo. A veces, voy a los encantes de las Glòrias y miro, escucho, porque allí todo el mundo va a lo suyo, y después, si veo una partida de ropa o otra cosa la cojo y la compro porque pienso que puede ser una buena jugada. Le pongo imaginación. A veces sale mal, no te creas.*

Estic malament dels nervis, de l'estòmac... no hauria de treballar amb aquest estrés, però ho faig perquè el que vull és que als fills no els hi falti de res. Sóc feliç veient-los contents. Cada dia mil pessetes mínim per cada fill durant trenta anys. Calcula el que he gastat. Però el diner no té importància, no es poden comprar les satisfaccions que et donen. El meu Toni, ara està promés. Quan va a veure a la Carme li dono mil duros. Se'ls gasta o no se'ls gasta... però sempre em diu que se'ls ha gastat[56].

Por tanto, la familia concentra gran parte de los gastos. Si seguimos la reflexión de Silberbauer sobre los bosquimanos *g/wi*:

"la reciprocidad está inequívocamente generalizada entre padres e hijos, en cuyo caso la reciprocidad no se manifiesta tanto favoreciendo a los que dieron primero como derramando dádivas sobre la generación siguiente. Los hijos mayores devuelven a los padres ancianos menos de lo que recibieron de ellos durante los años de dependencia. pero dan a los hijos lo que ellos recibieron de sus padres". (Silberbauer,1983:290)

Entre los *calós*, observé un proceso similar en que los padres eran muy generosos con los hijos, y estos a su vez con los nietos, en una especie de cascada de dones. El Joan:

Jo li vaig dir al meu pare que em donés mercats. Jo faria Blanes i Lloret a l'estiu... i va acceptar[57].

Y el *onclo* Pepe:

[56] *Estoy mal de los nervios, del estómago... no tendría que trabajar con este estrés pero lo hago porque lo que quiero es que los hijos no les falte de nada. Soy feliz viéndolos contentos. Cada día mil pesetas mínimo por cada hijo durante treinta años. Calcula lo que he gastado. Pero el dinero no tiene importancia, no se pueden comprar las satisfacciones que te dan. Mi Toni, ahora está prometido. Cuando va a ver a la Carmen le doy mil duros. Se los gasta o no se los gasta... pero siempre me dice que se los ha gastado.*

[57] *Yo le dije a mi padre que me diera mercados. Yo haría Blanes y Lloret en el verano... y aceptó.*

Tinc dotze mercats, faig dos sis dies. La meva filla em va dir: 'Papa, dóna'm el de Lloret', i se l'ha quedat. Jo haig de fer el de Santa Susanna i he perdut diners[58].

Como señala el *onclo* Antonio:

Lo normal és que els pares els hi donin dos o tres mercats als fills quan es casen perquè així puguin viure sols i guanyar-se la vida. Si els tenen a casa, els tindran de criats o és que el pare és un xup[59].

De forma que los hijos piden más de lo que pueden dar ellos a cambio. La voracidad de los hijos, con sus constantes demandas de dinero o bienes, es como señala el *onclo* Félix:

Un pare ho dona tot pels fills, i si quan és vell li donen un caramel el vell l'agafarà, però ell no demana cap compensació ni té cap interès en que els fills li tornin tot el que ell ha donat[60].

Así, todo aquello que los hijos reciben de los padres es probable que no lo devuelvan nunca, pero los contradones encuentran otras formas como el afecto, el respeto o los cuidados hacia los mayores. En general, el flujo de la reciprocidad generalizada[61] iba de padres a hijos, aunque también de suegros/as a yernos/nueras, especialmente, si los aliados tenían bastante dinero.

Una de las características del intercambio económico entre payos y gitanos era el de negar la reciprocidad al no-gitano. Entre los *calós*, *pachanó* era el

[58] *Tengo doce mercados, hago dos seis días. Mi hija me dijo: 'Papa, dame el de Lloret', y se lo ha quedado. Yo tengo que hacer el de Santa Susanna y he perdido dinero.*
[59] *Lo normal es que los padres les den dos o tres mercados a los hijos cuando se casan para que así puedan ir a vivir solos y ganarse la vida. Si los tienen en casa, los tendrán de criados o es que el padre es un tacaño.*
[60] *Un padre lo da todo por los hijos, y si cuando es viejo le dan un caramelo, el viejo lo cogerá, pero él no pide ninguna compensación, ni tiene ningún interés en que los hijos le devuelvan todo lo que él ha dado.*
[61] Si seguimos a Sahlins (1983:212) que la equipara al 'don puro' de Malinowski.

concepto *caló* que designaba el tipo de reciprocidad absurda que podía producirse con el payo. Su sentido es tomar algo fiado y no devolverlo. Es una práctica que algunos *calós* han realizado en el pasado y que ahora todavía se practica, aunque esporádicamente. Un método que se utilizaba con frecuencia era buscar a un payo que proporcionara género, ya sean bienes para el mercado o para vender en comercios o a particulares. Podía ser una partida de camisas, un lote de jamones serranos, unos mecheros, unos bolígrafos o cualquier otro objeto. Se trataba de ir adquiriendo al contado todos estos bienes al mismo payo para ganarse su confianza. Se hacían compras menores pero continuadas hasta que, una vez ganada la confianza, se hacía un último pedido, más grande. Entonces, se le comunicaba al payo, con toda confianza, que le pagaría mañana o la semana que viene, poniendo una excusa creíble. Ya no se volvería a ver al payo y la deuda no era liquidada.

Según señalaba el *onclo* Antonio:

> *Molts s'han guanyat molts lovés fent pachanó, però el noranta nou per cent dels que ho han fet, ara no tenen un duro. Es una maldicció. Et donaven el gènero per confiança. Qui ha fet molt pachanó és l'onclo Manel. Feia una i els quinze dies tornava. L'onclo Manel va fer una vegada pachanó i se'n va emportar caixes de beguda, whisky, un pernil... Tothom ha fet pachanó alguna vegada. Han hagut paios que han sortit a buscar-te amb l'escopeta. Se'ls ha d'enganyar però no d'aquesta manera*[62].

[62] *Muchos se han ganado mucho dinero haciendo pachanó, pero el noventa y nueve por ciento de los que lo han hecho, ahora no tienen un duro. Es una maldición. Te daban el género por confianza. Quien ha hecho mucha pachanó es el tío Manel. Hacia una y a los quince días volvía. El tío Manel hizo una vez pachanó y se llevó cajas de bebida, whisky, un jamón... Todo el mundo ha hecho pachanó alguna vez. Han habido payos que han salido a buscarte con la escopeta. Se les ha de engañar pero no de esta manera.*

El *pachanó* es hoy una práctica moralmente rechazable, aunque siguen regocijándose cuando alguno de ellos explica cómo había hecho *pachanó* alguna vez. Para el *caló* el engaño ha de ser noble, con arte y con picardía.

Señalábamos cómo los *calós* cultivaban buenas relaciones con sus vecinos payos, hasta el punto que habían llegado a tal nivel de integración en el barrio que en todos los bares y comercios dejaban fiado. La madre solía enviar al chico a comprar pan, carne o al bar, y le decía que les dijera al tendero que ella ya se lo pagaría más tarde. De lo cual, la *tia* Asun se quejaba porque los *fadrins* se aprovechaban de esa circunstancia:

> *La paia Sandra em diu quasi cada dia que li pagui els bocadillos del nen i del gran. Si és petit encara, però els grans no està bé que demanin fiat*[63].

Pero dejar fiado entre gitanos también era posible, porque existía confianza en que se pagaría. El *onclo* Joan explica cómo un gitano que vendía lotería no le quiso fiar un boleto, por lo que no cesó de echarle maldiciones:

> *Mal repós pugui tenir!, que Déu em perdoni pel que dic. Aquell gitano no em va voler donar un número de loteria perquè li vaig dir que de seguida li pagaria. Me'l va treure de les mans. 'Eh!, que somos gitanos', li vaig dir. Era un gitano que ho va fer malament, li va sortir aquella mala raça*[64].

[63] *La paya Sandra me dice casi cada día que le pague los bocadillos del nene y del mayor. Si es pequeño todavía pero los mayores, no está bien que pidan fiado.*
[64] *¡Mal reposo pueda tener!, que Dios me perdone por lo que digo. Aquel gitano no me quiso dar un número de lotería porque le dije que enseguida le pagaría. Me lo quitó de las manos. '¡Eh!, que somos gitanos', le dije. Era un gitano que lo hizo mal, le salió aquella mala raza.*

Entre *calós*, las demandas de pequeñas cantidades de dinero eran constantes. Las cantidades iban de las mil pesetas a las cinco mil. Unos le pedían a otros porque sabían que cuando los otros les pidieran deberían dárselas. Devolver esas pequeñas cantidades de forma inmediata no era obligado, se decía 'déjalo estar', pero cuando esas demandas se repetían con demasiada frecuencia el *caló* podía negarse.

Los préstamos de pequeñas cantidades de dinero entre *calós*, sin que necesariamente sean parientes, eran un indicador de la solidaridad como ideal. Los grandes préstamos de cantidades importantes se hacían dentro de la familia nuclear o de orientación, entre hermanos o de padres a hijos. Los préstamos de pequeñas cantidades no se esperaba que se retornaran, inmediatamente, sino que cuando el donante necesitara crédito el deudor se sentía obligado a ayudarle, sin que fuera una cantidad exactamente igual a la que recibió en un principio. La reciprocidad se ejercía en el día a día, en las pequeñas cosas, no sólo en las dos mil o cinco mil pesetas que se prestaban, sino en los cigarros, en el pedir fuego, en invitar a cenar, etc. La cantidad y la cualidad de los pequeños dones que se intercambiaban nunca eran los mismos. El tipo de relaciones de reciprocidad dependía de las afinidades sociales, la personalidad de cada cual o las relaciones parentales.

El Pepito, un niño de siete años, me decia que *quan compro caramels, a vegades, compro de més per donar-li a algú, als meus amics i als meus cosins*[65]. Es decir, el compartir ya se estimulaba desde la infancia.

[65] *cuando compro caramelos, a veces, compro de más para dárselos a alguien, a mis amigos y a mis primos.*

Cuando el *onclo* Paco me veía comiéndome un croissant y no ofrecía a los demás se enfadaba tanto que se ponía a gritar delante de todos: *aquest noi!... digues 'voleu un tros de croissant?... i mira... ay!*[66]

Pero es ese compartir dentro de la familia lo que más cantidad de recursos absorbe. Como señalaba el *onclo* Joan:

> *Un gitano pot fer diners, sense gastar, treballant dur, aixecant-se a les quatre de la matinada per anar al mercat. Però alguns no ho poden fer. Si jo li dic al meu fill que no tinc per comprar-li un tratje, em vindrà la meva germana o el meu nebot i em recriminarà. I a més, el meu fill em dirà: 'si als demés li han comprat, per què no a mí?' Els fills m'han portat a la ruïna, però he sigut feliç de veure-los que eren feliços, que estiguin aquí amb els amics, els cosins*[67]*...*

Es así como la familia absorbe gran parte de los recursos, en relación a la competencia por el estatus social.

El *onclo* Antonio:

> *No hi ha terme mig. Ho despilfarres tot, no per voler ser més ni res sinò perquè l'entorn t'obliga o et converteixes en un xup. Però viure per treballar no seria bó, no disfrutaries mai. Ara, l'onclo Pepet no pot viure amb dos infarts i el colesterol alt, i què farà amb els milions? Tots els que conec que els pares eren milionaris, els seus fills han acabat la fortuna en quatre dies*[68]*.*

[66] *este chico... di 'queréis un trozo de croissant'... y mira... ¡ay!*

[67] *Un gitano puede hacer dinero, sin gastar, trabajando duro, levantándose a las cuatro de la mañana para ir al mercado. Pero algunos no pueden hacerlo. Si yo le digo a mi hijo que no tengo para comprarle un traje, me vendrá mi hermana o mi sobrino y me lo recriminará. Y además, mi hijo me dirá: 'si a los demás se lo han comprado, ¿por qué no a mí? Los hijos me han llevado a la ruina, pero he sido feliz de verlos que eran felices, de que estén aquí con los amigos, los primos...*

[68] *No hay término medio. Lo despilfarras todo, no por querer ser más ni nada sino porque el entorno te obliga o te conviertes en un tacaño. Pero vivir para trabajar no seria bueno, no disfrutarías nunca. Ahora, el tío Pepet no puede vivir con dos infartos y el colesterol alto, ¿y qué hará con los millones? Todos los que conozco que los padres eran millonarios, sus hijos han acabado la fortuna en cuatro días.*

Para él, el gasto no se produce tanto por aparentar posición social sino por las constricciones que impone el entorno cultural: no desprenderse del dinero supone ser calificado de tacaño, de *xup*,

Y:

> *Hi ha una falta de previsió. Si has tingut quinze mil a la butxaca, quinze mil que t'has gastat. Sempre pensaves que ja les guanyaries el dia següent. No pots negar-te a les criatures, no podem veure plorar a una criatura. No és que fem les coses així, les bodes faraòniques per por a les males llengües, que et diguin 'que et donin pel cul', sinò perquè l'entorn t'obliga. Potser hauríem de viure sols però, potser, també deixaríem de ser gitanos*[69].

5.6 LA ECONOMÍA SIMBÓLICA

'Dejaríamos de ser gitanos si no lo hiciéramos', señalaba el *onclo* Antonio. Ser *xup*, en su sentido primario, designa a aquel individuo que acumula dinero y no lo consume o lo redistribuye en una sociedad donde se valora la generosidad como forma de incrementar el prestigio y no la acumulación capitalista. Siendo generoso se goza de mayor *respecte*. Pero el significado de *xup* va más allá. Se es *xup* si no se arriesga en el juego de cartas o no se apuesta fuerte en la compra de una partida de género para el mercado. La categoría *xup*, así, se asocia, por oposición, al riesgo y a la valentía. El *xup*, en términos generales, puede ser conceptuado como aquél que no cultiva la reciprocidad. Por ello, pierde crédito y prestigio ya que rechaza el intercambio social entre individuos que se consideran

[69] *Hay una falta de previsión. Si has tenido quince mil en el bolsillo, quince mil que te has gastado. Siempre pensabas que ya las ganarías al día siguiente. No puedes negarte a las criaturas, no podemos ver llorar a una criatura. No es que hagamos las cosas así, las bodas faraónicas por miedo a las malas lenguas, que te digan 'que les den por culo', sino porque el entorno te obliga. Quizás tendríamos que vivir solos pero, quizás, también dejaríamos de ser gitanos.*

iguales a sí mismos. Ser *xup* es ser también un poco payo, lo opuesto a ser gitano.

Uno de los valores que más se esmeran en celebrar es el del consumo ostentoso de bienes. Ya sea en alimentación, coche nuevo, vestuario y calzado, y últimamente con la irrupción de los teléfonos móviles. La telefonía móvil, en concreto, se adaptó perfectamente al modo cognitivo oral de los *calós*, es más, lo amplificó. El uso de los teléfonos móviles conoció un ascenso imparable cuando empezaron a extenderse los usuarios entre los *calós*. Como ninguna familia quería ser menos, los padres compraban teléfonos para sus hijos e hijas y algunas familias los dejaron después de ver las facturas que debían pagar, y que, en muchos casos, no pagaron. Sólo los que poseían más capacidad de consumo pudieron mantener sus móviles. Esto también era un indicio de su posición o su pretensión de estatus social. En cualquier caso, el uso que se hizo de estos teléfonos fue excesivo, del mismo modo que se hacía uso excesivo de la luz, los electrodomésticos (televisión, vídeo, ordenadores, pianos eléctricos, etc.), los coches, etc. Y muestra cómo los *calós* adaptaban la tecnología proveniente del mundo payo a su sistema cultural.

Con referencia a los coches, se daban unos comportamientos muy significativos. Los *calós* tenían una relación muy especial con los coches. Eran su instrumento de trabajo pero también su escaparate para su lucimiento y la plasmación material de la presión consumista de la comunidad sobre el individuo. Una de las cosas que más me intrigaba era el hecho que éstos *calós*, que en apariencia estaban llenos de deudas con el fisco, con los alquileres, etc., se

compraran coches nuevos de forma periódica. En cuatro años de convivencia, prácticamente, vi a todos los *calós* cambiar de coche y de furgonetas de trabajo. Lo que me intrigaba aún más era que cada coche nuevo era de un modelo diferente al que otro *caló* acababa de comprarse y, en la mayoría de los casos, era el último modelo de esa marca. Nunca un *caló* compraba el mismo coche nuevo que había comprado otro *caló* anteriormente. Este hecho era especialmente significativo ya que no era sino la expresión en la práctica del deseo de ecualizar una tendencia a la individualización y diferenciación frente al ideal de homologación e igualdad de los *calós* como comunidad[70]. Comprando un coche nuevo, pero diferente a los que habían comprado los demás, se individualizaban como sujetos sin dejar de estar ligados por relaciones comunitarias de tipo igualitario.

Otro hecho significativo es que muchos de ellos ya conducían coches sin tener el carnet puesto que sus padres ya se los dejaban. Incluso los niños pequeños sabían llevarlo. Había un niño muy simpático de 10 años que siempre me pedía que le dejara conducir mi coche. Me quedé sorprendido de la agudeza y la destreza del niño con mi coche en sus manos.

Con el coche no se podía ser *xup*. El coche era un gran escaparate de triunfo social y habían integrado en su universo el sistema de consumo de bienes de prestigio del mundo payo. Cualquiera que tuviera el coche descuidado podía ser llamado *xup*. Es más, era todo un ritual el momento en que cualquier *caló* que se había comprado un coche nuevo lo presentaba a la comunidad. Era obligatorio

[70] Siguiendo a Stewart (1992:139), quien extiende esta oposición entre los *Rom vlach* húngaros a la pareja grupo doméstico/hermandad (de hombres).

enseñarlo y era obligatorio que todos los presentes le alabaran por su buena compra. Yo mismo cambié de coche y el Pepe me dijo que el *onclo* Pere se había enfadado muchísimo conmigo porque no se lo había enseñado hasta pasados dos días de comprarlo.

Era todo un espectáculo ver cómo hasta las ancianas se subían en el coche nuevo, sin tan siquiera saber como funcionaba. Todo el mundo pasaba a verlo y lanzaba piropos al coche y a su comprador. Este no paraba de indicarles las prestaciones que tenia, lo que le había costado, lo único que era ese coche, los procesos por los que había pasado para conseguirlo, dando la sensación que era el mejor coche del mundo. La comunidad celebraba la compra con admiración y halagos hacia el comprador.

Pero para el *onclo* Félix esos comportamientos eran demasiado vanidosos:

> *S'ha de ser més humild, perquè un diu que s'ha comprat un cotxe, pues l'altre va i es compra cotxe, i ademés pis, i així anem*[71].

Uno de los entretenimientos principales de los adultos era el de pasar la tarde mirando coches en los concesionarios, tanto nuevos como usados. A las mujeres los coches les resultaban indiferentes, ellas solían estar más preocupadas por su hogar o su vestuario. Comprar coche nuevo o ropa nueva y no pagar el párking o la hipoteca era su manera de demostrar estatus. Reflejaban una competencia por la posición social en una sociedad que se declaraba igualitaria ideológicamente. Investido así de un nuevo estatus, el comprador lo extendía

[71] *Se ha de ser más humilde, porque uno dice que se ha comprado un coche, pues el otro va y se compra coche, y además piso, y así vamos.*

asimismo a su familia, que se beneficiaba del prestigio que había adquirido el sujeto en cuestión. De este modo, la relación no-acumulativa que tenían con el capital y los bienes se transformaba en prestigio[72]. Incluso, el estatus social y de prestigio influenciaba el estatus político: los hombres de respeto, los mediadores, eran mejor valorados si, además, eran económicamente pudientes, pues su éxito económico era un signo de su éxito en la vida.

La siguiente conversación entre dos *onclos* era reveladora de lo que los *calós* pensaban de su economía:

> Pepet: *Aquests nens estan malcriats. No vols anar a l'escola?, vale, no vols fer això?, vale, però cumpleix, i ja que vas al mercat amb mí, aixèca't aviat i ves a treballar, i quan treballis, treballa de veritat.*
> Juanito: *No, és que tu no has tingut fills i no saps el que és. Paga escola, paga menjars, paga roba i mai tens un duro. Però ho fas per ells, per que no els falti de res.*
> Manel: *Es un cúmul de factors: tenir fills, l'educació que donen els pares, si el treball t'agrada i ets treballador... Si algú diu que no despilfarrarà a una boda li riuen, s'ho prenen a broma. Molts han hagut de despilfarrar a una boda perquè així eviten la separació de la dona. Si jo no gasto a una boda, la meva dona no em parlarà un temps i qui sap si se separaria.*
> Juanito: *El gitano ha viscut sempre del trapicheo. Comprar una partida aquí per set duros i vendre-la a altre puesto per deu. S'ha encarrilat en això, i si els paios no continúen en aquest sistema nosaltres ens enfonsem*[73].

[72] Como señalan Peristiany ; Pitt-Rivers (1993:31), al igual que en sacrificio, el desposeimiento convierte el "tener" en "ser".

[73] Pepet: *Estos niños están malcriados. ¿No quieres ir a la escuela?, vale, ¿no quieres hacer esto?, vale, pero cumple, y ya que vas al mercado conmigo, levántate pronto y ves a trabajar, y cuando trabajes, trabaja de verdad*.
Juanito: *No, es que tu no has tenido hijos y no sabes lo que es. Paga escuela, paga comidas, paga ropa y nunca tienes un duro. Pero lo haces por ellos, para que no les falte nada*.
Manel: *Es un cúmulo de factores. Tener hijos, la educación que dan los padres, si el trabajo te gusta y eres trabajador... Si alguno dice que no despilfarrará en una boda se le ríen, se lo toman a broma. Muchos han tenido que despilfarrar en una boda porque así evitan la separación de la mujer. Si yo no gasto en una boda, mi mujer no me hablará un tiempo y quien sabe si se separaría*.
Juanito: *El gitano ha vivido siempre del trapicheo. Comprar una partida aquí por siete duros y venderla en otro lado por diez. Se ha encarrilado en esto, y si los payos no continúan en este sistema, nosotros nos hundimos.*

Amor a los hijos, presión familiar y comunitaria, dependencia del payo y temor a la crisis, revelan las interpretaciones de mis informantes.

La *tia* Rosa:

> *Això s'acaba i no ens volem donar compte. Hem de buscar alternatives a la joventut. Però si tens uns mercats i el teu fill es casa, li has de donar un puesto, però després els germans també voldran, i d'òn treus els puestos?*[74]

En su conciencia está muy presente el hecho que, fuera del mercado ambulante, no hay alternativas de trabajo para los jóvenes y que la crisis económica del mercado es creciente. Este hecho se relaciona con el número de hijos, pues los *calós* señalaban que ahora se tienen menos por las estrecheces económicas.

El *onclo* Joan, por su parte, proponía una solución intermedia entre el gasto y la acumulación, entre lo que denomina el 'sistema gitano' y el 'sistema payo':

> *Tot el món té deutes. No és bó dir 'm'ho gasto tot que demà ja guanyaré', ni tampoc és bo viure per atesorar perquè després no et serveix perquè ets vell. No és bó ni el sistema gitano ni el sistema paio, tan egoïsta, sinò dir-li a la teva dona 'nena, posa't guapa pels meus ulls que jo em posaré pels teus', i te'n vas a sopar a un bon restaurant. Fes-ho una vegada al mes i ja està bé*[75].

[74] *Esto se acaba y no nos queremos dar cuenta. Hemos de buscar alternativas a la juventud. Porque si tienes unos mercados y tu hijo se casa, le tienes que dar un puesto, pero después los hermanos también querrán, ¿y de dónde sacas los puestos?*

[75] *Todo el mundo tiene deudas. No es bueno decir 'me lo gasto todo que mañana ya ganaré', ni tampoco es bueno vivir para atesorar porque después no te sirve porque eres viejo. No es bueno ni el sistema gitano ni el sistema payo, tan egoísta, sino decirle a tu mujer 'nena, ponte guapa para mis ojos que yo me pondré para los tuyos', y te vas a cenar a un buen restaurante. Hazlo una vez al mes y ya está bien.*

La idea era buscar un equilibrio entre ambos extremos. Los *calós* reflexionaban y tomaban conciencia, y mostraban un conocimiento muy certero de los problemas económicos y de sus posibles explicaciones y alternativas.

En suma, aquello que tenían en común los *calós* era la idea de la "circulación"[76], que abarcaba otras experiencias vitales. Su aptitud no se situaba en el plano de la producción sino en el de la distribución de las mercancías que adquirían en el mundo payo. Ellos se encargaban del tránsito de las mercancías en el mundo payo.

Para los *calós*, la riqueza no estaba para ser acumularla sino para ponerla a significar. Cualquier economista calificaría de antieconómico o irracional un comportamiento que ha de verse como simbólico. Cuanto más se gastaba y se ponía en juego más significado se generaba[77]. El dinero poseía un valor diferencial para los *calós*. El concepto de valor lingüístico de Saussure (1991:140-153) resulta muy apropiado al valor económico. El dinero poseía un valor general pero también suponía un uso diferencial entre los *calós*. Para ellos, el dinero no representaba lo mismo que para un payo ni era utilizado de la misma manera, pues las circunstancias y el contexto entre los *calós* era diferente. El dinero tenía un valor intencional: los *calós* consumían bienes y servicios de acuerdo a sus concepciones culturales, ya fuera como instrumento de competencia por el estatus, como reflejo de un goce vitalista del presente o como indicador de su identidad diferencial como gitanos. Pero como señalamos, la experiencia se veía confrontada con la concepción cultural, lo cual generaba que

[76] Ver Stewart (1997:237); Houseman (1994:13).
[77] El ejemplo clásico es el de la riña de gallos de Geertz (1990:339-372).

los conceptos *a priori* se transformaran. Por eso, aparecían esas valoraciones ambivalentes sobre el consumo y el gasto ostentoso en las bodas o la compra de coches nuevos.

5.7 EJEMPLOS

Caso 1

Estudiemos el caso de Ramón. Ramón es un *caló* casado, padre de una niña de corta edad. Sabe combinar sus estrategias de obtención de recursos. Una de ellas es la de simular tener depresiones nerviosas ante los médicos de la Seguridad Social. Por ello cobra un subsidio. Combina esos ingresos con los puestos de mercado. Posee cuatro en propiedad que realiza con su mujer y los otros dos los realiza a medias con su hermano, el Joan, que le deja unos metros de su parada. Aunque esta práctica es usual entre los *calós*, es ilegal: el titular del mercado ha de ser el que esté vendiendo, pero siempre se pueden poner excusas ante una eventual inspección: 'le cuido la parada a mi hermano que ha ido al servicio' o 'como mi hermano no se encontraba bien...' Este tipo de riesgos y de otro tipo, como por ejemplo, cuando vendían bisutería como si fuera oro o si alguien tentaba de colocar ropa de imitación en su parada, eran mínimos.

Veamos la organización territorial de los mercados ambulantes según la época del año de Ramón:

	Verano	Invierno
Lunes	Blanes	Blanes/Barcelona
Martes	Lloret	Girona/Lloret
Miércoles	Llançà	-
Jueves	*Figueres*	*Figueres*
Viernes	-	-
Sábado	Ampuria Brava	Mataró/Barcelona
Domingo	*Roses*	*Roses*

Figura 25

En cursiva, se señalan los mercados que comparte con su hermano, el cual es el titular.

Los mercados de Joan son:

	Verano	Invierno
Lunes	Blanes	Blanes/Barcelona
Martes	Santa Susanna	Girona/Lloret
Miércoles	Llançà	-
Jueves	Figueres	Figueres
Viernes	*Pineda*	*Pineda*
Sábado	Ampuria Brava	Mataró/Barcelona
Domingo	Roses/*Sant Feliu*	*Sant Feliu*

Figura 26

En cursiva aparecen los mercados que comparte con su suegro, que es el titular El resto de mercados los comparte con su padre, exceptuando Figueres y Roses, que los comparte con su hermano. Lloret no lo comparte.

De todo ello, se desprende que la colaboración en el ámbito de la familia es básica para asegurar unos ingresos de subsistencia. Las combinaciones son

variables de forma que en cualquier caso puedan distribuirse los recursos de manera equilibrada entre todos los miembros de la unidad familiar.

Veamos como Ramón explica su estrategia de venta:

> *El mes de gener, febrer i març descanso perquè el treball ja el tinc fet a l'hivern. A l'hivern vaig als encants del Clot. Compro un lot, del que sigui, mobles, una màquina de begudes, a primera hora del matí i lloguem una parada per un o dos dies, divendres i dissabte per exemple, que són els dies més forts. A vegades he perdut diners però també he guanyat molt. No em fa por arriscar-me perquè sempre penses que et sortirà bé. Per aquells encants passa molta gent.*
> *A vegades, quatre o sis vegades al mes, o quan surt, vaig als bancs, a les grans perruqueries i porto una maleta amb rellotges, pijames... i em compren. Ja tinc clients fixos, aquí a Mataró. La meva mare també em fa una llista el dia abans on em posa que vagi a la veïna del segón, a la carniceria... que volen coses.*
> *La meva dona anava a vendre per les botigues. Però fa un any, quan va tenir el nen, ella va voler deixar-ho per criar-lo. Les dones mai es creuen al anar a vendre, ja es cuiden elles de dir a quin barri van a vendre.*
> *A l'estiu vaig a dotze mercats. Pregunta a qui vulguis sobre mí i diran que sóc el més treballador de tots. A l'hivern hi ha alguns mercats que no faig perquè són fluixos o perquè no tinc ganes*[78].

Durante los primeros meses del año, su ritmo de trabajo desciende pero explota otro tipo de recursos, como son los encantes en Barcelona, comprando y vendiendo lotes de productos en una parada que alquila. Como complemento a los ingresos, unos pocos días al mes, vende en el barrio a particulares y comercios

[78] *El mes de enero, febrero y marzo descanso porque el trabajo ya lo tengo hecho en invierno. En invierno voy a los encantes del Clot. Compro un lote, de lo que sea, muebles, una máquina de bebidas, a primera hora de la mañana y alquilamos una parada para uno o dos días, viernes y sábado por ejemplo, que son los días más fuertes. A veces he perdido dinero pero también he ganado mucho. No me da miedo arriesgarme porque siempre piensas que te va a salir bien. Por esos encantes pasa mucha gente.*
A veces, cuatro o seis veces al mes, o cuando sale, voy a los bancos, a las grandes peluquerías y llevo una maleta con relojes, pijamas... y me compran. Ya tengo clientes fijos, aquí en Mataró. Mi madre también me hace una lista el día antes donde me pone que vaya a la vecina del segundo, a la carnicería... que quieren cosas.
Mi mujer iba a vender por las tiendas. Pero hace un año, cuando tuvo al niño, ella quiso dejarlo para criarlo. Las mujeres nunca se cruzan al ir a vender, ya se cuidan ellas de decir a que barrio van a vender.
En verano voy a doce mercados. Pregunta a quien quieras sobre mí y dirán que soy el más trabajador de todos. En invierno, hay algunos mercados que no hago porque son flojos o porque no tengo ganas.

donde mantiene unas buenas relaciones de convivencia, y donde su madre le ayuda a proporcionarle clientes. Su mujer también contribuye a la economía familiar vendiendo en los comercios. Pero como afirma, en invierno no va a todos los mercados porque no hay suficiente demanda, o simplemente, porque no le apetece, ya que ha acumulado lo suficiente para mantener sus gastos con un ritmo de trabajo menos intensivo. En verano, en cambio, el ritmo se acelera y la explotación se intensifica al máximo.

Caso 2

El Pachote es un joven *caló,* recién casado, que no se había dedicado a los mercados ambulantes. En su recapitulación sobre su experiencia como vendedor aparecen los temas de los que hemos hablado. La colaboración con la familia, la picaresca y el engaño, el conocimiento del cliente y el entorno o el tipo de producto.

> *En 1994 nos fuimos mi familia a Méjico. Allí dormíamos en hoteles porque íbamos por todo el territorio. Vendía chaquetas de piel, cuadros de plata, cuberterías, mantelerías y colchas. Hacia un lote con la chaqueta de piel, la mantelería y la colcha. Lo que dejaba dinero era la chaqueta de piel, pero para venderla daba de regalo la mantelería y la colcha. Este lote es más rápido, más factible. Con esto consigues la venta de la ilusión: decíamos que las mantelerías eran hechas de las hermanas carmelitas de España. A mí, la mantelería y la colcha me costaban ocho mil pesetas. En cambio los cuadros de plata y la cubertería era más lento de vender pero más te quedaba.*
> *Me acuerdo una vez que yendo con mi coche y viniendo de un pueblo, en el que no había vendido nada, tuve un accidente contra un motorista. El hombre chocó contra mi coche y salió volando para meterse debajo de otro coche que en ese momento arrancaba. Mi*

coche no tenia seguro y el de la aseguradora contraria vino a verme para peritar los daños. Me dijo que la reparación me iba a costar de setenta a ochenta mil pesetas. Yo le dije que no tenia dinero para pagarle pero le camelé. Le dije si le interesaban las obras de arte y le vendí unos cuadros de plata con unos dibujos impresos como si fueran obras de arte. Como yo me lo creía a él también le hice creer que esos cuadros eran buenos, cuando, en verdad, no valían mucho. Todo se basa en creértelo tú. Además, para llegar a pagar la deuda supe que trabajaba en una empresa y le dije que para ir a su empresa a vender prefería venderle las chaquetas a él y que las revendiera en su empresa porque a él ya lo conocían, 'como está usted ahí se las vendo a usted y se queda un dinero'. Fíjate, le vendí treinta chaquetas en aquel momento, y yo le iba diciendo que podía vendérselas a sus trabajadores en dos pagos, para que viera que el negocio era bueno. Las chaquetas valían diez mil pesetas que era lo que me costaban a mí, y yo se las vendí en dieciséis mil. Le hice una rebaja porque las chaquetas, en condiciones normales, las vendía a diecinueve mil.

Allí en México, dormíamos en hoteles, mínimo de dos estrellas. Y ya te digo, vendía yo, mi madre y mi padre en bares, casas particulares, peluquerías, plazas, etc. También es verdad que la mujer tiene más entrada en una casa que el hombre pero yo también iba a las casas.

Cuando al año siguiente fuimos a Brasil vendía lo mismo pero ya no hacia el lote. Vendía chaquetas sólo. Es más aceptable una chaqueta sola. En Brasil había más miseria. Así, de todas maneras, tenia más ganancia en cada chaqueta porque no regalaba nada. También vendía perfumes. Y una vez, hice lencería. La hice fabricar, me costaba setecientas la pieza y la vendía a mil quinientas. Hice trescientas piezas y las vendí a otros vendedores ambulantes que eran gitanos. Muchos eran de mi familia. Se lo vendí a ellos para hacerlo rápido. Esta fue la primera vez que tuve iniciativa propia.

Aquí en Mataró me dedico a vender camisas y polos. He hecho mercados por toda Cataluña. Voy a las paradas de mis primos y tíos y me dejan un metro para vender. También voy a lo que sale. Igual me pongo a vender juguetes que otra cosa. Voy por las casas y comercios de Mataró. Lo hago a veces mintiendo, engañando. Por ejemplo, digo que soy un estudiante con una beca que ha venido de Brasil con regalos para unos amigos y que se han ido a Ibiza, y que le dejo los regalos a buen precio porque quiero sacármelos de encima.

6. LOS TRES CROMOSOMAS DE LA MUJER: EL CUERPO SOCIAL.

6.1 UNA BREVE SÍNTESIS

Uno de los temas más relevantes para el estudio científico, y que todavía no ha entrado en el debate antropológico por la puerta grande, es el de la estructura social gitana, en concreto, el sistema de parentesco.

Mi formación académica me predisponía a encontrar las estructuras sociales que edificaban las culturas gitanas. Para San Román (1976, 1994), Ardévol (1986), Giménez (1994), la sociedad gitana organiza sus relaciones sociales sobre la base de una lógica de parentesco articulada en linajes patrilineales. Tal posición juridicista crea respuestas convincentes a partir de sólo dos ingredientes: el grupo como persona legal (poseedor de estatus que distribuye), y el rol de la descendencia en la articulación de los grupos, que llegan a explicar la mayoría de los hechos conocidos y reconocidos dentro de su universo conceptual[1].

Se identifica, por su parte, a *raza* con linaje (San Román, 1976,1978). La *raza* seria un linaje de filiación patrilineal y autónomo que conforma un segmento social o ente corporativo (San Román,1980) y con un nombre propio de no más de cuatro o cinco generaciones ni de doscientos individuos. La "fuerza" del linaje se mediría por el número de miembros. El patrilinaje tendría la competencia del control social y la

[1] Siguiendo a Verdon (1991:64).

defensa por la fuerza (San Román,1978), actuando unido en caso de agresión a un miembro. También seria solidario económicamente y participaría en los rituales como un todo unitario. Su realidad seria segmentable, a partir del grupo de hermanos, rasgo característico de los linajes.

A partir de aquí, se extraen dos consecuencias: 1) Que un hombre pertenece a un "grupo" real de personas, un linaje o grupo de descendencia corporado, un grupo operativo y discernible, y 2) Que un ego se autodenomina, y le denominan, haciendo referencia a una "categoría" de personas que pertenecen a una unidad social. En este sentido, San Román enfatiza el punto 1, primando ontológicamente al grupo, definiendo identidades substanciales, y no contempla la función denotativa, diferenciadora y clasificadora del lenguaje que sugiere el punto 2.

En su libro de 1994, *La diferència inquietant*, afirmaba, reconociendo que era una provocación, que los gitanos se organizaban en linajes. Su última posición (San Román, 1996:84-106) es la de recapitular y abandonar el concepto "linaje" utilizado en todas sus obras anteriores, concepto adoptado por influencia de la teoría de la filiación de la escuela inglesa. Dicho concepto ha sido aplicado de forma acrítica por el resto de antropólogos, sociólogos, trabajadores sociales, psicólogos, historiadores y todos aquellos vinculados al mundo de la gitanología[2]. San Román (1996:91) concluye que en España las agrupaciones gitanas no pueden considerarse linajes, pero toma la filiación patrilineal y la regla de residencia como ejes para apoyarse en una vieja categoría, los *compromise kin groups* de Murdock, y diferenciar así los *patrigrupos* o *comunidades locales de parentesco* y las *razas* o linajes o líneas de

[2] Este hecho parece confirmar que, en gitanología, no sólo una teoría de segunda mano se auto-realiza sino que se perpetúa y perdura tenazmente (Piasere,1991:152).

parentesco patrilineal (1996:95), conceptos que no voy a tratar aquí, pero que pueden contrastarse con los datos etnográficos y mi interpretación respecto a los *calós* catalanes. Mi tentativa no sería tanto criticar los análisis de San Román sobre los gitanos castellanos que estudió como sí la posibilidad de aplicar este modelo a la totalidad de los grupos gitanos[3].

La cuestión reside en la dificultad de poner nombres a una unidades de análisis en sociedades en las que, como la gitana, el parentesco es bilateral, aunque aparezca un fuerte colorido unilineal. Mas que dedicarnos a encontrar definiciones sustantivas de las formas de organización del parentesco, lo interesante es no perder la literalidad de los informantes e interpretar sus categorías, según el contexto en el cual las utilizan: *familia, raça, familia carnal, molta familia, onclo, onclo carnal, el meu onclo, familia política, clan, llinatge...* son términos que utilizan los *calós* en diferentes contextos. Por otro lado, es fundamental siguiendo a Appell (1983), establecer unos conceptos analíticos abstractos, en principio faltos de contenido cultural, para facilitar el desglose de las distinciones específicas del sistema al cual nos referimos.

Williams (1984: 139) afirmaba respecto a los *Rom* de París que el concepto *linaje* posee un contenido sociológico preciso y se encuentra en sociedades segmentarias funcionando de manera rigurosa, lo cual, no puede ser aplicable a la comunidad *Rom* de París.

Kaprow, en su breve pero lúcida reseña de la obra de Salo & Salo sobre los *Kalderash* de Canadá, señala:

[3] Un ejemplo es *Sabor de Rumba* (Alvarez; Iglesias; Sánchez, 1995), un fallido ensayo donde los autores, influidos por las tesis de San Román, aplican la idea de linaje a los gitanos catalanes de Barcelona.

> "Unfortunately, the authors [Salo & Salo] confuse filiation with descent. What they call patrilineal three-generational "minimal lineages", existing independently of maximal lineages, are probably kindreds surrounding male egos. Such kindreds may operate occasionally as patrigroups (cf. Van Velsen, in Vincent's *African Elite*, 1971:107), but wheter exclusively kindreds or also nascent patrigroups, they are fundamentally different from lineages". (Kaprow, 1980:639)

En *Divided We Stand* (1978:140) afirma que la nomenclatura del parentesco puede dar la impresión que una organización de linaje existe entre los gitanos, porque muchos de ellos se refieren a la parentela ambilateral por los patronímicos ("los Hernández, los Giménez, los Sotelo"), como en los Estados Unidos se habla de los Kennedy, los Rockefellers o Smith and Brown.

La idea de la equivalencia bilateral de la parentela de Campbell (1964:48) me parece interesante como perspectiva. Campbell señala que la parentela de los *Sarakatsani* griegos puede ser representada en un diagrama de pirámides de descendencia cognática interrelacionadas. Pero esta abstracción no corresponde a la imagen mental que poseen los *Sarakatsani* de su parentela que se concibe en términos de extensión de una familia de origen, no de un ancestro: la obligación moral entre mi primo segundo y yo se produce a causa que su abuelo y el mío eran hermanos y no porque seamos descendientes de un bisabuelo común.

Entre los *calós*, como los *Sarakatsani*, esa equivalencia bilateral significa que los primos segundos de ambos lados de la familia son reconocidos por igual y que las relaciones patri o matrilaterales son del mismo calibre. Del mismo modo, el reconocimiento de parientes no se hace necesariamente a partir de un ancestro común sino a partir de sus descendientes. Es así como dos *calós* reconocen el parentesco,

hacen cálculo genealógico, a partir de la conexión genealógica que unen a los ascendientes de ambos individuos, ya sean los padres/madres o los abuelos/as: “mi padre y el suyo eran hijos de primos hermanos”. Pero esta extensión en colateralidad está limitada por la memoria genealógica, relativamente corta. Como apunta Héritier (1981:147), reconocer a un pariente se basa menos en seguir la verdadera cadena genealógica que une dos individuos el uno con el otro que por el hecho de saber o imaginar a los intermediarios de esa cadena.

La diferencia está en ver el enfoque desde el ancestro o desde ego. Y en Mataró, los datos corroboran la focalidad de ego. Los *calós* de Mataró construyen su universo a través de la centralidad del ego. Este enfoque se relaciona con la preeminencia de la familia nuclear como unidad básica en Mataró. Pero este hecho no obvia otras facetas de la identidad que coexisten entre ellas como dimensiones de la persona.

Todas estas ideas habían influido en mí, tras comprobar en el terreno que los *calós* eran difícilmente aprensibles desde un punto de vista normativista y juridicista.

Por tanto, considero que es importante analizar las categorías de los *calós* catalanes para construir después el modelo explicativo del sistema de parentesco gitano. Es equivocado aproximarse a nuestro objeto de estudio con preconcepciones que condicionan nuestro análisis. Por eso pretendo ser fiel a las ideas y esquemas clasificatorios de los *calós* de Mataró, elicitando el vocabulario nativo.

Yo había aprendido en los manuales de antropología y en la Universidad, que una de las mejores maneras de comenzar a estudiar una cultura era representar primero el árbol genealógico de sus miembros. Así, conseguías tener una orientación

de primera mano sobre los individuos y sus relaciones. El problema residía en hacer que los *calós* hablaran. Enseguida, me resultó evidente que a la mayoría les desagradaba darme información sobre su familia, especialmente si seguía un tipo de entrevista formal. Pronto observé que la mejor manera de recabar información era escuchar y tomar parte en las conversaciones o bien preguntar de forma ingenua directamente si *x* era pariente de *y*, aprovechando cualquier oportunidad.

Con los jóvenes era muy diferente. A ellos si les podía hacer entrevistas sistemáticas porque se sentían importantes. Decían "venga, pregunta más, pregunta otra cosa". No podía desdeñar esta información porque ésta se iba acumulando y yo podía enfocar mis dudas de otra manera. Así que, a medida que me iba ganando la confianza, podía preguntar a los individuos directamente lo que quería saber.

Sin embargo, más de uno me decía: *mira, això no ens agrada, explicar coses sobre la família, així, a bote pronto*[4]. En ocasiones, sentía que perdía el tiempo porque había algunos que no hacían más que evitarme y me decían: "ya lo haremos mañana que ahora tengo mucho trabajo", y mañana no aparecían, o ya no se acordaban; otros me decían: "como tu quieras David", mientras huían de mí discretamente.

Hubo alguno con el que, a pesar de tener una buena relación de estima mutua, se negaba a explicarme asuntos de su familia, de sus ancestros. Sin embargo, aquella información que unos me negaban otros me la proporcionaban. La estrategia era preguntar a las ancianas que eran las grandes conocedoras de las familias pero, sobretodo, la convivencia diaria, el estar con ellos en todo momento, participando en su cotidianidad en todos los aspectos, observar y escuchar muy atentamente.

[4] *mira, esto no nos gusta, explicar cosas sobre la familia, así, a bote pronto.*

6.2 ETNO-EMBRIOLOGIA

La ideología del parentesco entre los *calós* dista mucho de ser armónicamente conocida, reconocida y compartida, y, por tanto, no es fácil saber hasta qué punto forma parte del repertorio común de los *calós*. Pero existen una serie de símbolos que se esgrimen como prevalentes y susceptibles de ser analizados. De lo que se trata es de representaciones culturales acerca de las formas en que el cuerpo masculino y femenino es distinguido, las bases de la diferencia biológica, así como otros atributos culturales asignados a lo masculino y lo femenino.

Entre los *calós* de Mataró, la *sang*, la sangre, es más que una substancia biológica, pertenece al orden simbólico. Como categoría nativa, posee un rol privilegiado en las creencias sobre la concepción. La sangre se invoca para justificar por qué un hijo de padre gitano y madre paya es más "gitano" que uno de padre payo y madre gitana: *el pare dóna la sang, dóna el llinatge*[5]. Sin embargo, este discurso que atribuye a los hombres el poder de transmitir, a través de su sangre, la identidad étnica aparece junto a otro, de tipo más sociológico, que justifica la dominancia de los hombres en la adscripción étnica porque si el padre es gitano el hijo será influido más por las costumbres gitanas, puesto que es el padre quien tiene la autoridad en la familia. Si la madre es gitana pero el padre payo el hijo será más influido por la costumbre paya. Por eso, casarse un gitano con una paya es mucho menos grave que una gitana lo haga con un payo. De hecho, no hay ninguna gitana casada con un payo que participe activamente en la vida de la comunidad, pues es una vergüenza para la familia, y la solución es el destierro.

[5] *el padre da la sangre, da el linaje*. *Linaje* se refiere, en este caso, a la *raça* gitana.

Pero el uso que dan los *calós* al concepto *sang* es mucho más amplio y coexiste con otros elementos simbólicos. Así, el semen es para los hombres el creador de la identidad, el que da los genes al niño, mientras la mujer hace de contenedor. El Berto señalaba, refiriéndose al papel que padre y madre tienen en la concepción del niño, que *l'home el crea i la dona el monta*[6]. El *onclo* Joan señalaba,

> *-El teu avi, rebesavi... tu ets descendent directe d'ells perquè tu tens la seva sang. Si és dona, com ja ha entrat altra herència, ja no és directe*[7].
> -Pero tu hijo tiene tu sangre y la de tu mujer...
> *-Sí, però la majoria dels cromosomes, dels gens, els dóna l'home, la dona me'n sembla que dóna tres cromosomes. La dona no compte per res. Es com abans, a la dona només la tenien per tenir fills, portar la casa... Hi ha homes que tenen més espermatozoides-dona i altres que tenen més espermatozoides-home, i així més posibilitats que surtin fills o filles. Els gens els dóna el pare. Així veus cóm els fills surten més semblants: el caràcter, l'aspecte, la cara... tot el món diu: 'és com el seu pare'*[8].

Esta idea de la aportación *directa* de la sangre a través de antepasados masculinos, linealmente y no colateralmente, y la infravaloración de la sangre femenina se contradice con el reconocimiento de que los hijos reciben la sangre por igual por el padre, a través del esperma, y de la madre, que lo lleva en su cuerpo y lo nutre. El *onclo* Félix:

---

[6] *el hombre lo crea y la mujer lo monta.*
[7] *-Tu abuelo, tatarabuelo... tú eres descendiente directo de ellos porque tu tienes su sangre. Si es mujer, como ya ha entrado otra herencia, ya no es directo.*
[8] *-Sí, pero la mayoría de los cromosomas, de los genes, los da el hombre, la mujer me parece que da tres cromosomas. La mujer no cuenta para nada. Es como antes, a la mujer sólo la tenían para tener hijos, llevar la casa... Hay hombres que tienen más espermatozoides-mujer y otros que tienen más espermatozoides-hombre, y así hay más posibilidades que salgan hijos o hijas. Los genes los da el padre. Así ves como los hijos salen más parecidos: el carácter, el aspecto, la cara... todo el mundo dice: 'es como su padre'.*

L'home dóna els gens, els espermatozoides, la dona no compta per res, és com una incubadora. La cara, els ulls... són de l'home, tot ho dóna l'home. Es ell qui té el mando[9].

El discurso de la concepción remite a la construcción cultural del cuerpo, y es en el cuerpo donde el hombre inscribe su dominio: *és él el que tiene el mando,* porque él da los genes, o como matiza el *onclo* Joan:

L'home sempre mana. Ell dóna els gens, la majoria dels gens. El semen és el que mana. Una dona sense semen no pot concebre. Dos fills de mares diferents però del mateix pare són germans, ara, dos fills de la mateixa mare i de dos pares diferents... els pares són dos, no són fills del mateix pare. Ademés, dóna l'apellido[10].

Esta preponderancia del vínculo paterno explica la diferente categorización de los hermanos/as de padres y madres distintos: dos hermanos/as del mismo padre pero de diferente madre se categorizan como *germans/es* (hermanos/as), en cambio, dos hermanos/as de la misma madre pero de distinto padre son *germanastres* (hermanastros/as), y así se relacionan como tales[11].

El *onclo* Juanito:

[9] *El hombre da los genes, los espermatozoides, la mujer no cuenta para nada, es como una incubadora. La cara, los ojos... son del hombre, todo lo da el hombre. Es él el que tiene el mando.*

[10] *El hombre siempre manda. El da los genes, la mayoría de los genes. El semen es el que manda. Una mujer sin semen no puede concebir. Dos hijos de madres diferentes pero del mismo padre son hermanos, ahora, dos hijos de la misma madre y de dos padres diferentes... los padres son dos, no son hijos del mismo padre. Además, da el apellido.*

[11] Esta es una concepción que el derecho romano asimilaba *consanguinitas* a la sangre paterna. "Todavía en edad moderna los juristas decían que los hermanos podían ser de tres tipos: *consanguinei*, cuando tienen en común solo el padre, *uterini*, cuando tienen en común solo la madre, e *utrinque coniuncti* cuando tienen en común ambos genitores". (Pomata, 1994:325)

Per què els fills del mateix pare són germans i els de la mateixa mare germanastres? Per la sang, perque l'home dóna el llinatge, no ho entens?[12]

Este deslizamiento semántico de la sangre como concepto bilateral de consanguinidad al de sangre paterna como lazo creador y transmisor de los genes denota el uso particular que de los términos hacen los *calós*. La sangre, como categoría, es un tanto ambigua porque es polisémica. La sangre, ya se refiera a los genes o al semen, y el nombre, los apellidos y los apodos, son los elementos que definen la orientación patrilineal de la identidad, reflejando el peso simbólico de los hombres en la comunidad. En este sentido, la dominancia de los hombres en la concepción y la filiación sugiere que lo correcto sea usar el siguiente diagrama siempre que me refiera al parentesco *caló*:

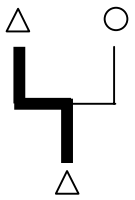


Figura 27

así, la diferencia entre hermanos y hermanastros:

[12] *¿Por qué los hijos del mismo padre son hermanos y los de la misma madre hermanastros? Por la sangre, porque el hombre da el linaje, ¿no lo entiendes?*

hermanos/as hermanastros/as

Figura 28

pero por comodidad empleo los diagramas clásicos, teniendo en cuenta la parcial correspondencia entre éstos y el parentesco *caló*.

La *tia* Juana al respecto:

> *Els fills són més gitanos si són de pare gitano. L'home dóna el semen, la dona la sang*[13].

Es éste un discurso femenino que reivindica una aportación, menor, pero aportación al fin y al cabo, de substancia al feto. Los discursos de los hombres suelen ser generalistas y niegan a la mujer cualquier aporte significativo en la concepción. Por tanto, se establece una dialéctica entre el discurso masculino y el femenino que impide establecer oposiciones claras de conceptos como sangre, genes, semen.

Así, la mujer es conceptuada por el hombre como portadora del feto, que aporta su sangre, la sangre que alimenta al niño, mientras el hombre como generador de vida, aporta su semen. Este discurso es de raíces aristotélicas:

> "[...] la mujer es identificada con la materia pasiva y el macho con la actividad espiritual y dadora de forma [...] la madre proporciona la materia basta (la sangre menstrual), mientras el padre da, con el semen,

[13] *Los hijos son más gitanos si son de padre gitano. El hombre da el semen, la mujer la sangre.*

> forma y ánima, el principio activo que crea vida orgánica de la materia inerte“ (Pomata 1994:315)

Cuando mis informantes introducen esa matización, al referirse que el hombre no da toda sino la mayor parte de los genes, el discurso no es tan “absolutamente” aristotélico como podría parecer. Además, las mujeres están lejos de aceptar totalmente el modelo procreativo masculino[14]. La *tia* Lola afirma que su contribución en la creación del niño es tan importante como la del padre porque ellas, las mujeres, *el porten a la panxa*[15], lo alimentan y dan a luz[16]. Es así como la *tia* no hace sino reflejar que, en la concepción, el rol materno es mucho más cercano a la experiencia que el rol paterno[17].

Esta cuestión levanta mucha polémica entre las mujeres ya que las posiciones son dispares: unas, defendiendo, con resignación, el poder de la *sangre* (en forma de semen) masculina en la génesis del hijo; otras, haciendo lo propio con la contribución, igualmente importante, del *vientre* de la mujer en la concepción. Si los hombres tienen muy claro cuál es su posición es porque la ideología es androcéntrica, mientras que, entre las mujeres, las ideas sobre la concepción son una constante dialéctica: reformulan la ideología, sin cuestionarla, pensando que aquello que aportan a la sociedad es muy importante, lo cual, no viene sino a confirmar que

[14] En oposición a la lógica aristotélica, Piasere (1998:151-152) señala que el modelo procreativo monosexual masculino es uno de los extremos de un *continuum* ideológico, el otro extremo es el modelo procreativo femenino y el centro el modelo procreativo bisexual. El sistema simbólico procreativo seria así un conjunto *fuzzy*, en donde las diferencias entre los elementos del sistema son de grado, no de naturaleza. Así, en el discurso *caló* sobre la concepción, el hombre es un *poco* más creador que la mujer.

[15] *Lo lleva en el vientre*.

[16] Kabakova (1992:27) señala que la representación del vientre de la mujer como el recipiente donde se confecciona el feto ha traspasado las fronteras europeas y constituye una percepción imaginada poderosa, porque ha unido coherentemente dos nociones fundamentales: la sexualidad (procreación) y el alimento.

[17] “[...] la supremacía masculina en un ámbito en el cual la evidencia empírica parece inversamente poner en primer plano el rol materno. El lazo de sangre entre madre y feto es mucho más obvio a la experiencia sensorial directa que el de padre y feto. [...] La teoría [hemogenética] eficazmente invalida la apariencia empírica de un lazo físico más fuerte entre madre y feto mostrando que, en realidad, en el vientre de la madre la nueva vida es creada principalmente por el padre.” (Pomata,1994:319)

el mito de la supeditación de la mujer gitana al hombre es tan frágil como en muchas otras culturas en que se creía que las mujeres eran pasivas. Ellas también responden, por medio de ideologías o estrategias, a la discriminación. Estos discursos femeninos los veremos aparecer respecto a otras instituciones y fenómenos sociales.

En conjunto, la consanguinidad, la creencia del vínculo de sangre creado por medio del padre y de la madre, aparece junto con una ideología del semen paterno que da al padre el privilegio de ser el principal transmisor de la identidad étnica, mientras el rol materno queda relegado a un segundo plano. Es en este sentido como se concibe al padre como poseedor del principio activo y creador y la madre como el recipiente donde el niño se desarrolla. Pero tanto el énfasis patrilineal en la concepción, como la bilateralidad de la consanguinidad, son compatibles como categorías nativas[18].

Los *calós* señalan la similitud en el aspecto físico y en el conductual de los hijos varones respecto a su padre y su abuelo. Seria esta un tipo de encarnación tanto física como espiritual[19]. Como indica el *onclo* Pere:

> *Un nét és viu amb molta satisfacció. Es una estima diferent però molt important. Tu l'has creat, has posat la llavor, i un nét significa la continuació d'aquesta creació. I si són nois, millor, perquè no es perd el teu apellido*[20].

[18] Es este, un rasgo típicamente europeo: una orientación patrilineal parece haber coexistido con una concepción de la parentela como fundada en la consanguinidad, según Pomata (1994:299).
[19] En otros grupos gitanos no catalanes de Cataluña he podido comprobar que la creencia en la encarnación físico-espiritual del abuelo en el nieto persiste de una manera significativa.
[20] *Un nieto se vive con mucha satisfacción. Es una estima diferente pero muy importante. Tú lo has creado, has puesto la semilla, y un nieto significa la continuación de esta creación. Y si son chicos, mejor, porque no se pierde tu apellido.*

El *onclo* señala que es el hombre quien lo ha creado, aportando su simiente a través del semen, le da su identidad que se simboliza por medio del apellido, la denominación, que podrá transmitir a su vez a sus descendientes.

El *onclo* Pepe lo corrobora:

> *La relació onclo/nét és molt especial, de gran alegria, perquè el nen és algo que va crear ell. L'estima quasi més que a un fill*[21].

No existen preferencias para tener niños o niñas. El *onclo* Joan, me explicaba que *antigament, era preferible tenir nens perquè feien a la família més forta, podien defendre millor la família. Tenir una nena era una desgràcia*[22].

Sin embargo, la fuerte identidad patrilineal no sigue, exclusivamente, la cadena genealógica sino que puede invocarse en otra relación de parentesco. En este sentido, los vínculos de parentesco ritual son un lugar privilegiado para expresar esta identidad. Así, los *calós* señalan, en muchas ocasiones, la similitud de carácter entre un *padrí/na* (padrino/a) y su *fillol/a* (hijastro/a). Pueden buscarse ejemplos actuales de comportamiento similar o invocarse hechos idénticos ocurridos en la infancia del *padrí/na* y del *fillol/a* para expresar la identidad espiritual entre ambos.

De forma paralela, la afinidad también entra dentro del círculo de creencias sobre la identidad espiritual-conductual, pero de una forma más atenuada: un *gendre* (yerno) o una *jove* (nuera), igual que el *fillol/a* respecto a sus *padrins*, pueden recordar a otros parientes de sus suegros por su comportamiento o por hechos, en

[21] *La relación tío/nieto es muy especial, de gran alegría, porque el niño es algo que creó él. Lo quiere casi más que a un hijo.*
[22] *antiguamente, era preferible tener niños porque hacían la familia más fuerte, podían defender mejor la familia. Tener una niña era una desgracia.*

apariencia nimios, como por ejemplo la forma en que la *jove* lava la ropa. La identidad sería consecuencia de la entrada de los afines en el círculo de la parentela.

Si la sangre, como categoría cultural, se invoca como dada por los padres, también se extiende como mediador simbólico de la pertenencia a la parentela. La filiación y la descendencia bilateral se entienden a partir del concepto de *sang*. La idea de una gradual recesión de la similitud de sangre dentro de la parentela (Du Boulay, 1984:538), a medida que se suceden las generaciones a partir de un grupo de hermanos apicales, sirve para calibrar la proximidad de los parientes. Ello va en consonancia con el hábito de trazar la descendencia, el parentesco con otro individuo, a partir de la relación genealógica de los ancestros (mi padre y su padre son hijos de primos hermanos, mi abuelo y su madre son primos hermanos, etc.), que se conceptúan como de sangre "similar" y, por tanto, más idénticos. A mayor proximidad, mayor grado de afectividad, pero también mayor riesgo de incesto.

Esta idea de la disolución de la sangre, se articula también con un principio interétnico. A medida que la sangre se va mezclando con extraños (payos) la pureza de la sangre y, por tanto, de la *raça* (gitana), se desvirtúa. Una de las razones que aducen los *calós* para casarse, preferiblemente, con otros *calós* catalanes es que así *la raça es fa més pura*[23]. El *onclo* Pere me decía que los matrimonios entre *calós* catalanes *són bons perquè netegen la sang, la purifiquen*[24]. Pero hay que procurar que una sangre idéntica no se mezcle porque si no *es cremaria*[25], de ahí, que no se realice el matrimonio con el primo hermano.

[23] *la raza se hace más pura.*
[24] *son buenos porque limpian la sangre, la purifican.* Sin ir más lejos, esta idea entronca con los estatutos de pureza y limpieza de sangre de la España moderna. Ver Caro Baroja (1968:99-100).
[25] *se quemaría.*

La alianza con individuos payos no hace sino contaminar a las mujeres gitanas con la sangre y los genes payos. Un payo que entra en la familia da otra *herència*, señalan los *calós*, y este hecho se expresa con una mezcla de rechazo, resignación y miedo, pues puede, según ellos, a la larga y si se repite con demasiada frecuencia, acabar con la desaparición de la *raça* gitana. El discurso eugenésico está muy presente entre los *calós*. Por tanto, la sangre también es una categoría de identidad cultural y, por tanto, simboliza la tentativa de diferenciación interna y externa.

El *onclo* Alfonso:

> *Els gitanos hem netejat la familia, la purifiquem. Si tens un avi paio, els descendents s'hauran casat amb gitanos i hauran tingut fills cada vegada més gitanos. Cal fer la raça més pura, més noble, més persona... Per desgràcia. la sang es barreja*[26].

Esta ideología de la sangre "pura" marca la importancia de los hombres sobre las mujeres y es una expresión del carácter simbólico de su organización social, que funciona, precisamente, porque es fuertemente simbólica.

La noción de sangre en otras ocasiones figura marcada con un tinte emocional: *me fa bullir la sang*[27], como sinónimo de 'molestia'. La sangre también se invoca como sinónimo de 'fuerza vital', *aquell no té sang per fer-ho*[28]. Un hombre que *no tiene sangre* no tiene 'vigor' ni 'coraje'. Si la sangre se hereda por parte de ambos padres, y existe un principio patrilineal que concede mayor peso simbólico a los hombres en la concepción, en la adscripción a la *raça*, en la transmisión de su

[26] *Los gitanos hemos limpiado la familia, la purificamos. Si tienes un abuelo payo, los descendientes se habrán casado con gitanos i habrán tenido hijos cada vez más gitanos. Hay que hacer la raza más pura, más noble, más persona... Por desgracia, la sangre se mezcla.*
[27] *me hace hervir la sangre.*
[28] *aquél no tiene sangre para hacerlo.*

identidad social, ello indica que la sangre se vive, más allá de la representación y la metáfora, como atributo físico[29].

6.3 *LA RAZA MÁS DESORDENADA DEL MUNDO*

Una de las unidades analíticas fundamentales, y que es categoría nativa, es el concepto de *familia.* A pesar que San Román (1996:89) niega a ese término cierta pertinencia analítica, creo que merece un análisis más detallado respecto a los *calós* catalanes, pues es el concepto más empleado por los *calós* para pensar sus relaciones de parentesco[30]. Creo que el concepto *familia* es difícilmente definible para un analista por su ambigüedad intrínseca, ya que resulta, en apariencia, demasiado vago[31]. Pero esa misma vaguedad es una virtud porque los *calós* utilizan el concepto en contextos diferenciados, haciéndolo inteligible. Cuando los *calós* hablan de *familia* pueden estar refiriéndose a:

1. Su familia de procreación.
2. Su familia de procreación y de orientación.
3. Su parentela.
4. La categoría de parientes que comparten un apodo familiar.
5. La categoría de parientes con un mismo apellido.
6. La comunidad local.

[29] Sobre los *Sarakatsani* ver Campbell (1968:130).
[30] Hay otros términos que emplean los *calós* como *parentela*, y en menor medida, *clan*, éste último, por supuesto, no en el sentido académico como lo conocemos sino refiriéndose a un grupo de personas unidas por lazos familiares bilaterales.
[31] Al igual que señala Williams (1984:151) respecto a la *Familia* de los *Rom Parizoske* franceses.

En su sentido habitual, los *calós* clasifican a los que ellos consideran su *familia* como aquellos que se incluyen dentro de la consanguinidad[32], que incluye tres o cuatro generaciones. El criterio de pertenencia es el del parentesco cognático puesto que la descendencia se traza a través de los parientes paternos y maternos.

La *familia* es un grupo personal al que se debe lealtad y solidaridad moral. Esa obligación se expresa de forma simbólica a través del lenguaje. Una discusión entre dos individuos puede acabar así: *perquè ets de la meva família que si no t'enviaria a fer punyetes*[33], que vendría a significar que entre dos parientes cualquier enfado no llegará a mayores. De igual modo, puede verse a dos jóvenes que intercambian palabras fuertes y en voz alta, y un tercero decir: *mira cóm s'insulten i es diuen de tot... però no passa res, aquí tots som família*[34]. Esto demuestra la unidad moral de la parentela, pero también se reflejará en la mayor frecuencia de riñas que se producen dentro de las familias nucleares y la parentela cercana. Sin embargo, los propios *calós* afirman que aquello que les diferencia de los gitanos castellanos es que éstos *es maten entre família, entre cosins germans, entre onclo i nebot*[35]...

Pero la parentela no tiene unos confines claros. Las relaciones de parentela son personales, no corporadas, y la delimitación de cada parentela debe realizarse en base al grupo de hermanos que son los que comparten una parentela común. Las parentelas se yuxtaponen unas a otras y no se perpetúan de generación en generación, por tanto, no hay posibilidad que formen grupos de parientes perfectamente

[32] Como entre los *Xoraxané Romá* musulmanes (Piasere, 1991:9) o los *Rom Kalderash* americanos (Sutherland,1986:12).
[33] *porque eres de mi familia que si no te enviaría a hacer puñetas.*
[34] *mira cómo se insultan y se dicen de todo... pero no pasa nada, aquí todos somos familia.*
[35] *se matan entre familia, entre primos hermanos, entre tío y sobrino...*

delimitados. Siendo el criterio de pertenencia[36] cognático, se incluyen los descendientes de los cuatro pares de bisabuelos, si están vivos o son suficientemente conocidos, colateralmente hasta los primos segundos. Los primos terceros, en la periferia del sistema, caen fácilmente en el olvido, pero pueden convertirse en parientes si existe una interacción frecuente entre ellos. Los colaterales de las generaciones ascendientes se van olvidando. El límite de la memoria genealógica se sitúa en el nivel referencial *mi padre y el suyo eran hijos de primos hermanos*. Como indica el *onclo* Antonio:

> *La família de sang, carnal, arriba fins els fills de cosins germans. Més enllà, ja no és tant. Ens podem casar amb els fills de cosins germans perquè no passa res, no és lo mateix que dos cosins germans*[37].

La memoria normalmente llega hasta dos o tres generaciones ascendentes. El *onclo* Lluís decía al respecto que *els calós som una de les races més desordenades del món, perquè més enllà dels avis ja no ens recordem dels parents*[38]. Esta conciencia de desorden era un reflejo de la organización de la parentela sin confines ni un funcionamiento del todo claro[39].

El *onclo* Pere no sabía situar exactamente a su primo genealógico de tercer grado:

---

[36] Verdon (1980:145) señala tres implicaciones en el concepto de descendencia: criterios de pertenencia, la unifuncionalidad de los grupos y los criterios de agregación. Estos aspectos los desarrollo a lo largo de este ensayo.

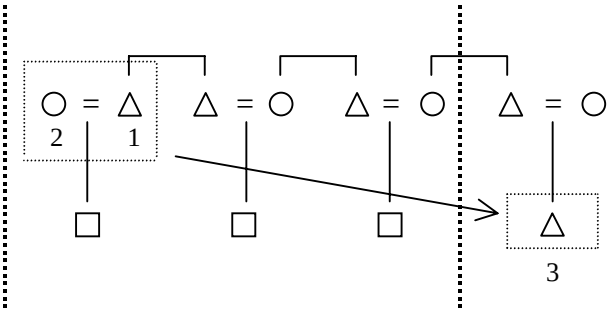
[37] *La familia de sangre, carnal, llega hasta los hijos de primos hermanos. Más allá, ya no es tanto. Nos podemos casar con los hijos de primos hermanos porque no pasa nada, no es lo mismo que dos primos hermanos.*

[38] *Los calós somos una de las razas más desordenadas del mundo porque más allá de los abuelos ya no nos acordamos de los parientes*.

[39] Mitchell (1963:344) sintetizaba las características de la parentela: 1) es definida por referencia a Ego; 2) es la misma para los hermanos; 3) no es un grupo corporado; 4) no tiene un líder; 5) sus límites son relativamente indefinidos; 6) no es un grupo de descendencia. Es de notar que se define, en gran parte, por oposición a, o carencia de, otros elementos.

El Ramón?, es cosí llunyà, és cosí o algo del meu pare. Jo l'aprecio molt. Encara que no fós família meva, lo important és el tracte. Jo puc tenir un cosí germà i no tractar-lo, hi haurà altre que tractaré més i l'apreciaré com un germà[40].

En el esquema siguiente:



Límite de la estructura del 'primo del primo'

Figura 29

La figura 29 muestra un ejemplo de no-reconocimiento genealógico. 1 no reconoce a 3, no sabe de quién es hijo, mientras que 2 es más probable que sí lo sepa. Significativamente, este no-reconocimiento sobrepasa el límite de la estructura del 'primo del primo' (ego y el primo hermano de su primo hermano). La alianza con el primo del primo, es estadísticamente significativa entre los *calós*, ya que es el cónyuge potencial más cercano, en el plano horizontal, fuera del campo de la consanguinidad. El reconocimiento de individuos empieza a fallar cuando se refieren al consanguíneo del aliado del consanguíneo del aliado del consanguíneo, en la periferia de la parentela.

[40] *¿El Ramón?, es primo lejano, es primo o algo de mi padre. Yo lo aprecio mucho. Aunque no fuera familia mía, lo importante es el trato. Yo puedo tener un primo hermano y no tratarlo, habrá otro que trataré más y lo apreciaré como un hermano.*

El *onclo* Pepe señala, en el plano vertical, hasta dónde llega la memoria genealógica:

> *Més enllà de tres generacions no ens en recordem. Uns tenen papers, altres no estan batejats. Antigament, paios i gitanos vivien separats, no havia tant tracte. Per això, nosaltres els vells no ens en recordem de la família dels nostres avantpassats paios*[41].

La referencia a la falta de papeles de bautizo, que antiguamente era la manera de inscribir legalmente a un hijo y, por tanto, oficializarlo a nivel estatal, está en relación con las estrategias que utilizaron los *calós*, en décadas anteriores, para librar a los varones de realizar el servicio militar. No bautizando a los hijos y declarando que eran hijos de madre soltera los varones evitaban el servicio militar. De ahí, que los apellidos de algunos individuos, hombres y mujeres, sean los maternos y no los paternos. Este hecho denota la relativa indiferencia que los *calós* muestran hacia los apellidos, en este caso, intercambiados por motivos prácticos. Pero es también muy significativo que el *onclo* remarque cómo los antepasados payos de las familias *calós* son olvidados, borrados de la memoria genealógica. Esos antepasados son el testimonio de la impureza: los *calós* señalan a dos mujeres, la *tia* Lola y la *tia* Reme como *les úniques gitanes pures i autèntiques*[42] de la comunidad, porque no se registran antepasados payos en su familia.

La residencia local compartida hace que los vínculos no se olviden y se reactualicen constantemente. No es infrecuente que un individuo no conozca el

---

[41] *Más allá de tres generaciones no nos acordamos. Unos tienen papeles, otros no están bautizados. Antiguamente, payos y gitanos vivían separados, no había tanto trato. Por eso, nosotros los viejos no nos acordamos de la familia de nuestros antepasados payos.*
[42] *Las únicas gitanas puras y auténticas.*

nombre ni la situación familiar de sus primos hermanos, simplemente porque viven en otro lugar y no se relacionan y, en cambio, conozca la red familiar de un individuo con el que está relacionado por afinidad o con un no-pariente que vive en la comunidad. La residencia común favorece el reforzamiento de lazos parentales. Si una nuera o un yerno viven, de forma temporal, con los suegros hasta que pueden establecerse por su cuenta, se establece una relación afectiva que refuerza la que ya tenían como consecuencia de compartir la parada de mercado. Por eso, los *calós* hablan de sus nueras y sus yernos como si fueran sus hijos, porque realizan actividades en común.

La *tia* Lola así lo afirmaba:

La jove que la tens bona tant li faré per ella que per la meva filla[43].

Y el *onclo* Manel:

Mira, la familia ho és tot. Si una nena es casa amb el meu fill jo li diria: mira!, això serà casa teva, aquesta família és la teva, estàs aquí amb nosaltres... però respecta això que tens[44].

En la figura 30, vemos como ego ha olvidado los nombres de sus tíos carnales por la ausencia de trato,

[43] *la nuera que la tienes buena lo mismo haré por ella que por mi hija.*
[44] *Mira, la familia es todo. Si una niña se casa con mi hijo yo le diría: ¡mira!, esto será tu casa, esta familia es la tuya, estás aquí con nosotros... pero respeta esto que tienes.*

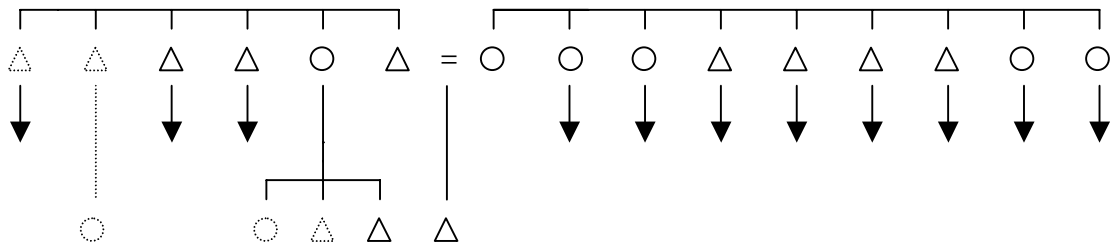


Figura 30

El caso nos muestra como Ego no recuerda los nombres de dos tíos paternos, aunque sí los de los descendientes de uno de ellos, mientras la descendiente del otro no lo recuerda. Pero no recuerda los nombres de dos primos hermanos paternos, porque no ha tenido trato con ellos, mientras el tercero sí porque lo ha frecuentado.

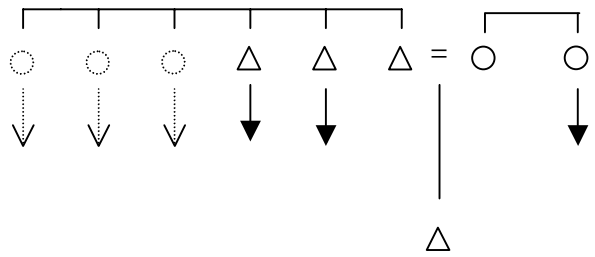


Figura 31

En la figura 31, se muestra como Ego no recuerda a sus tías carnales, no sólo su nombre sino a sus descendientes, primos hermanos suyos. La ausencia de trato ha acabado por borrar las relaciones. Ego es un *onclo* de sesenta y un años y el tiempo que ha pasado sin tener trato ha sido determinante.

En la figura 32, los datos revelan cómo si se olvidan los nombres de los parientes próximos, tanto por el lado materno como el paterno, también pueden olvidarse los apellidos:

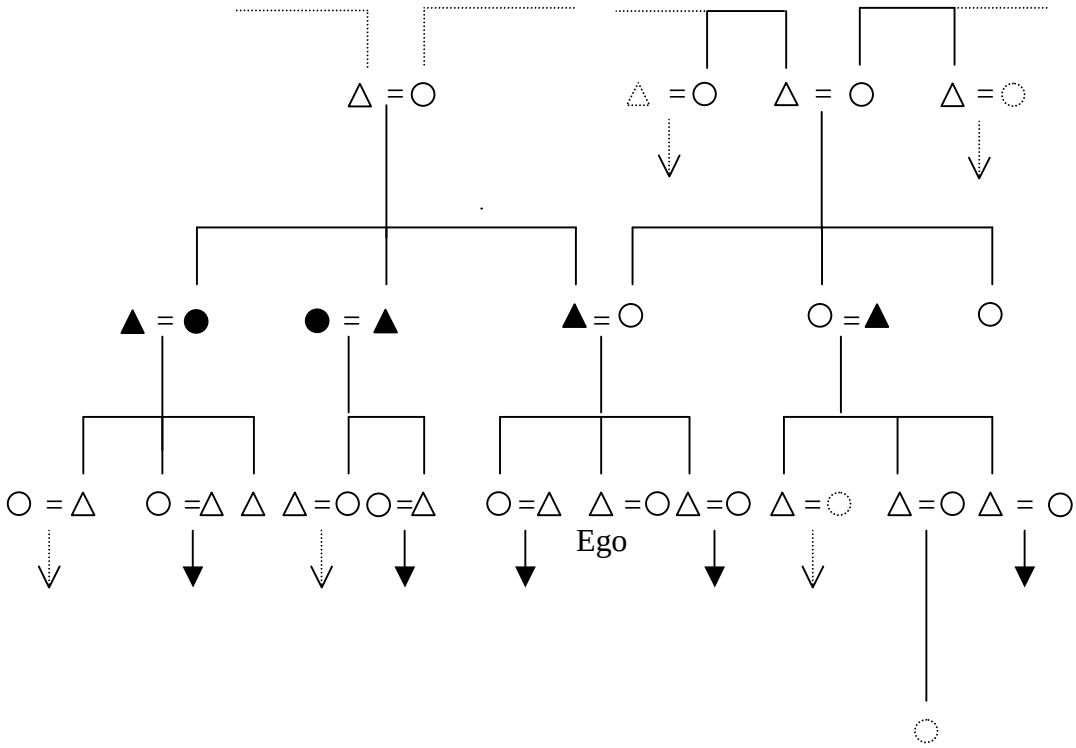


Figura 32

En este caso, Ego reconoce el nombre de todos sus primos hermanos, pero comienza a dudar de los hijos de algunos de esos primos: o bien no se acuerda de su nombre, o bien no sabe si esos primos tienen hijos, que representarían ser sus sobrinos. De uno de sus primos hermanos no recuerda el nombre del aliado y del otro, hermano del anterior, sabe que tiene una hija, pero no la recuerda bien. Por la parte alta del cuadro, Ego reconoce a sus parientes patri y matrilaterales con sus respectivos afines. La hermana de su madre permaneció soltera toda su vida. Su soltería fue debida a que, cuando era pequeña, tuvo sarampión que le produjo una ceguera permanente. Fue a causa de esta ceguera que esta mujer no fue pedida en matrimonio, siendo cuidada por sus hermanas. Ego reconoce a sus abuelos paternos pero no se acuerda de los colaterales y de sus descendientes. En el caso de los

abuelos maternos, recuerda a un hermano de su abuelo y otro hermano de su abuela, pero no recuerda con claridad a sus descendientes. Es significativo que de su abuelo paterno recuerde su nombre y sus dos apellidos, mientras que de su abuela paterna sólo recuerde el nombre de pila. De su abuelo materno recuerda su nombre y apellidos y de su abuela también.

En suma, los lazos familiares son fluidos[45], el universo de parientes se ensancha con parientes no próximos y se contrae con parientes próximos, lo cual se relaciona con una cierta amnesia bilateral dependiente de la frecuencia relacional[46].

El Joan:

> *Quina és la meva família?, la teva propietat, la que et toca més... els onclos carnals, avis i cosins carnals. Però estan els fills del Rafel, que són cosins segons, que els considero com a cosins carnals. El roce fa que vegis com a familia a un cosí segón més que a un cosí germà*[47].

Los individuos que reconocen una filiación común, la expresan en función de los grados de alejamiento al núcleo sanguíneo que compartían los antepasados y, así, se reconocen como parte de una categoría social (la familia), conceptuándose, no de forma binaria (pariente/no pariente), sino analógica, gradual: *molta familia* o *em toca molta família*, expresa que dos individuos están muy cercanos en términos genealógicos. A medida que el alejamiento es mayor, los *calós* dicen que la sangre se

[45] El conocimiento de la parentela es situacionalmente selectivo (Freeman,1961:208).
[46] Piasere (1985:106-107) señala que la *zlahta* de los *Roma* eslovenos no es un grupo "social" pero tampoco una pura categoría, ni tampoco un grupo exogámico o grupo ceremonial. Es una *categoría pragmática*, ya que son los parientes aquellos a quienes se frecuenta. No hay ejemplos empíricos de que sea un grupo exclusivo para un tipo de actividad, aunque ocasionalmente pueda funcionar como tal. Para Freeman (1961:202) la parentela no se percibe como una unidad discreta y autónoma de la sociedad, no posee un objetivo común definido ni líder u organización.
[47] *¿Cuál es mi familia?, tu propiedad, la que te toca más... los tíos carnales, abuelos y primos carnales. Pero están los hijos del Rafel, que son primos segundos, que los considero como primos carnales. El roce hace que veas como familia a un primo segundo más que a un primo hermano.*

diluye porque está más mezclada y, por tanto, es menos pura.

Es una convicción popular que un cierto lazo continúa más allá de la parentela más cercana, aunque en ocasiones no se sepa especificar con nitidez los lazos genealógicos que los unen. El término *cosí* se utiliza a partir de los descendientes de los primos hermanos y permanece en una cierta incertidumbre, ya que es habitual no saber exactamente cuál es la conexión genealógica real. Un *caló* suele hablar tanto de sus primos segundos como terceros como sus *cosins*, también de un primo lejano, incluso con un afín o un no pariente. El término es ambiguo porque no especifica la relación genealógica real. El Lluís:

> *Es el tracte. Tinc dos cosins segons que els tracto molt, són com si fóssin els meus cosins germans... la meva família?... uh... són tots família aquí*[48].

El trato, la actividad en común hace que un individuo, al cual un mapa genealógico o su adscripción étnica le hace ser lo que es, sea otro.

El Antonio:

> *Tinc trenta o quaranta persones de família de Sitges. Hi ha que no són família directa però que estan casats o són parents dels que estan casats amb família meva. Són de la família, per el tracte*[49].

Lo que explicita este joven *caló* es la fluidez del concepto familia, aquí incluyendo a los afines y los consanguíneos de los afines. Añade:

[48] *Es el trato. Tengo dos primos segundos que los trato mucho, son como si fueran mis primos hermanos... ¿mi familia?... uh ... son todos familia aquí.*
[49] *Tengo treinta o cuarenta personas de familia en Sitges. Los hay que no son familia directa pero que están casados o son parientes de los que están casados con familia mía. Son de la familia, por el trato.*

Sé que cosins tinc, però tinc amics que són com cosins. Es la criança, el tracte el que fa la relació. Entre nosaltres, els amics ens diem cosins davant de les paies. I tinc algún cosí que no he vist mai[50].

En alguna ocasión, observé como entre grupos de amistad de *fadrins* se prestaban cadenas de oro y anillos de uno a otro para presumir delante de las payas. El préstamo de oro adquiría así un valor ritual, ya que éste, normalmente, se transmite siguiendo la línea de descendencia, de padres a hijos, pero en este caso adquiría un significado diferente, lo que permitía intensificar unas redes de amistad ampliando los vínculos de parentela. La cesión temporal del oro reflejaba el recorte de redes de amistad en la comunidad, más intensas entre los *fadrins* y *fadrines*.

El tipo de interacción es determinante para determinar la categoría parental de los individuos. A mayor actividad en común, mayor parentesco.

El Pere:

Els tinc a tots per cosins aquí, però el Mani és més cosí, ademés, és compare meu[51].

En este caso, la cuestión sigue siendo ser *mas* o *menos* pariente, diferencias de grado más que de naturaleza. A nivel generalizado, los jóvenes se consideran y se tratan como *primos*, a cuyos lazos, puede sobreponerse el vínculo de compadrazgo.

Este criterio operacional, la ausencia o presencia de actividad[52], no elicita grupos claramente delimitados de individuos. Ni siquiera la parentela actúa como grupo. Por ejemplo, una visita al cementerio en el aniversario de la muerte de un

[50] *Sé qué primos tengo, pero tengo amigos que son como primos. Es la crianza, el trato lo que hace la relación. Entre nosotros, los amigos nos llamamos primos delante de las payas. Y tengo algún primo que no he visto nunca*.
[51] *Los tengo a todos por primos aquí, pero el Mani es más primo, además, es compadre mío.*
[52] Ver Verdon (1980:139).

individuo querido por la comunidad, moviliza a casi todos: parientes, familiares (cercanos o lejanos) y amigos acuden en señal de respeto. En otros rituales del ciclo de vida, como nacimientos, matrimonios, bautizos, la comunidad actúa como conjunto[53]. En estos casos, la participación en estos rituales comunitarios no se basa en el reclutamiento genealógico exclusivamente sino que se extiende a los vinculados por afinidad, por compadrazgo o por ser de la misma comunidad local. Y en este sentido, el sistema es así de abierto que permite que algunas familias activen sus lazos de parentesco o de amistad y otras se encierren en sí mismas. Las relaciones dentro de la parentela no son corporadas, son personales y, por tanto, hay un margen importante para la libertad y la opción del individuo en sus interacciones sociales.

Más que hablar de grupos, es más adecuado hablar en términos de *redes*, que por su carácter reticular permite ligar a varias familias nucleares. Cada individuo mantiene relaciones diádicas con otro y éste las mantiene con otros. Esa red de parientes sólo es una parte de la red total de la comunidad, pero constituye una configuración importante que proporciona identidad personal y sentido de pertenencia a sus miembros. Sin duda, los lazos parentales son mucho más duraderos que los lazos de otro tipo, pues los individuos se relacionan estrechamente porque poseen un vínculo que los hace semejantes, la sangre, pero la actividad en común también crea lazos fuertes. En términos de los análisis de relaciones de redes sociales, formarían redes conexas, *cliques*, lazos fuertes que forman subgrupos.

Los afines forman parte de la parentela porque están casados con parientes

[53] En una boda, por ejemplo, las mujeres de la parentela cercana a los novios reparten la comida en la sala de fiestas, pero también se pueden agregar otros parientes o amigas de la comunidad. En el escenario donde los *onclos* más ancianos certifican la virginidad de la novia enseñando el pañuelo se reúnen *onclos* parientes y no parientes.

carnales. Entre los *calós*, los afines no ocuparían una categoría intermedia, porque las distinciones en el universo de parientes no son binarias sino que es cuestión de grado: todos son *más* o *menos* parientes, porque las familias se han aliado entre sí, unas con otras. Por tanto, el afín es menos pariente, pero no es extranjero.

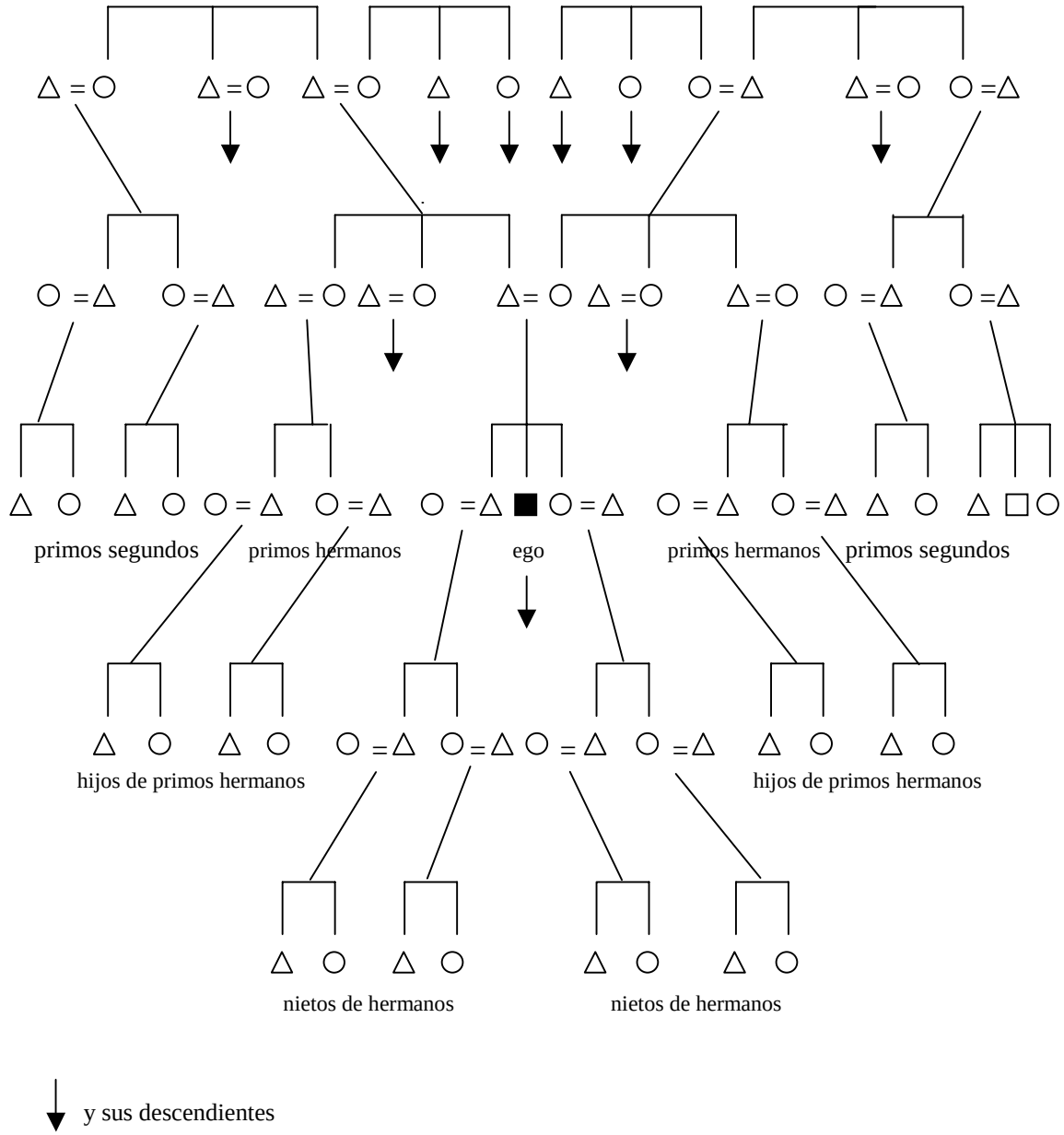


Figura 33

La figura 33, muestra la parentela teórica de Ego. Si bien en las sociedades cognáticas la delimitación del campo de parientes no se realiza a través de principios unilineales sino a través de grados de parentesco, en el caso de los *calós*, esos grados son más fluidos de lo que muestra el gráfico anterior.

Ya que la consanguinidad se piensa que disminuye a medida que se suceden los descendientes de los colaterales antepasados, el hermano de un abuelo será más pariente que el hijo de su biznieto, situados ambos en las generaciones simétricas +2 y –2 respectivamente, ya que el hijo del bisnieto representaría un sobrino lejano para Ego, más al margen del tronco familiar. Por tanto, los colaterales ascendientes se consideran más parientes que los colaterales descendientes situados en la misma generación que Ego. Ello se explica porque la sangre, se piensa, se ha diluido porque ha ido alejándose del tronco común, al que está más cercano el colateral ascendiente.

Aquellos situados fuera de la red parental son un poco parientes. Pero aquí se produce una cisura importante: los jóvenes son los que consideran a todos los demás jóvenes como sus *cosins* porque se han frecuentado. Sin embargo, a partir de la edad adulta se hacen más distinciones. Aquellos con los cuales no se traza claramente el vínculo genealógico no son familia, no hay obligaciones morales hacia ellos, excepto la solidaridad propia de la comunidad local.

La coexistencia entre las generaciones oscila de tres a cuatro. Ello se explica por la temprana edad al matrimonio y la procreación. El conocimiento de un cierto aire de consanguinidad es más amplio, ya que Ego y Alter pueden transmitir a sus nietos o bisnietos el conocimiento que sus abuelos o bisabuelos eran hijos de primos hermanos. En la práctica, la memoria genealógica alcanza más las tres generaciones

que las cuatro. Los límites del reconocimiento de la parentela se sitúan entorno a los primos cuartos, en los que se puede reconocer que los abuelos de ambos eran hijos de primos hermanos. Sin embargo, la memoria comienza a fallar a partir de los primos segundos y varía de persona a persona según la edad, memoria, residencia, etc. Es así como existe una correspondencia entre la profundidad de la memoria genealógica y el punto en que se reconoce una relación de familia[54].

A la parentela se le aplica una sencilla operación: los lazos de parentesco se establecen según la distancia genealógica o la magnitud de la sangre compartida. '*Em toca sang*'[55] o '*és fill de cosí germà*'[56], nos indica de quién se está hablando. Ello se refleja en la gradación del término *cosí* para designar a los colaterales: *cosí germà* y *fill de cosí germà*, que se utilizan combinándose para todos los grados de los colaterales, colocando la relación más arriba o al mismo nivel del designado. Allí donde haya un individuo, relativamente mayor, que conozca a los antepasados de ego y el designado y pueda demostrar la vinculación entre ego y el designado ambos reconocerán su parentesco.

La parentela es lo suficientemente flexible como para no convertirse en una unidad discreta o autónoma en la sociedad, careciendo de líder aparente y organización, siendo una categoría de individuos que tienen en común estar relacionados cognáticamente en diversos grados con la misma persona. Se toma por centro al individuo y, a partir de éste, dependerá de su memoria genealógica o la de

[54] Du Boulay (1984:548) señala que esa correspondencia entre la memoria de los vivientes y el punto en que una raíz original es trazada tiene una importancia fundamental para el establecimiento de la parentela exogámica. Sin embargo, entre los *calós*, esa correspondencia no es funcional para la exogamia porque los matrimonios pueden producirse entre hijos de primos hermanos, una distancia genealógica bastante accesible para la memoria. Pero proporciona información para la elección matrimonial porque dibuja alianzas anteriores.
[55] '*Me toca sangre*'.
[56] '*es hijo de primo hermano*'.

su grupo parental, para tomar conciencia de sus parientes de sangre y de alianza. Es por ello, que no es posible establecer unos límites claros entre parientes y no-parientes cuando, además, los afines o los parientes rituales también son parientes[57]. La Mari, por ejemplo, señalaba que su tía política, la mujer de su tío carnal, era familia suya, pero el primo hermano de su tía política también lo era porque era pariente de su tía.

A pesar que el reconocimiento de parientes parte de la conexión genealógica que une a dos individuos que comparten una substancia común, la sangre, los *calós* trataban a no-parientes como si lo fueran y a parientes como si no lo fueran. Lo importante no era tanto la sangre, lo biológico, sino la actividad, lo social. Si dos personas se frecuentaban y compartían su tiempo, sus actividades y tenían así un vínculo de intimidad se veían a sí mismos como parientes. En el caso de los *calós*, esta diferencia entre aquellos que compartían un elemento simbólico como la sangre, y aquellos que compartían alimento, trabajo, residencia o ayuda, se desdibujaba en la práctica. Sin embargo, entiendo que es posible esa ambigüedad, precisamente, porque consideramos el modelo de parentesco como un sistema de relaciones genealógicas en primer lugar[58].

Los *calós* se representan a la familia nuclear ocupando una mayor centralidad que la parentela. Idealmente, la ayuda mutua se restringe al circulo de la familia nuclear y a los hermanos y hermanas. El hecho que la familia nuclear sea la mayoritaria en la tipología de grupos domésticos, y a la que se le da mayor

[57] Jolas ; Verdier ; Zonabend señalan, en cambio, que en Minot, "no se reconoce jamás pariente con los consanguíneos de los aliados de los consanguíneos, como tampoco con los aliados de los consanguíneos de su aliado" (Jolas ; Verdier ; Zonabend, 1970:17).
[58] Como sugiere Holy (1996:167).

importancia, no implica que no pueda coexistir con un reconocimiento más extenso de parientes. La familia nuclear es la unidad mínima y constituye el ideal de unidad económica, política, sexual, educativa, afectiva y reproductora, pero, simultáneamente, se encuentra inserta en una red de relaciones de parentela, de padrinazgo y de amistad. Pero la familia nuclear no siempre realiza la función económica en exclusiva, pues las asociaciones de trabajo son variadas, tanto formales como informales; ni la educativa, ya que la comunidad comparte el poder de vigilancia y control sobre los hijos; ni tampoco la sexual, ya que los maridos pueden engañar a sus mujeres, si se guarda cierta discreción. Unicamente la función reproductiva recae exclusivamente en la familia nuclear que, idealmente, debe coincidir con el grupo doméstico. La autonomía de la familia nuclear es siempre una consecución postulada, pero casi nunca lograda.

Ideológicamente, los límites se explicitan en el discurso: “la familia llega hasta hijos de primos hermanos”, pero, en la práctica, la discontinuidad se torna continuidad, la parentela no se acaba en ese límite sino que continua abarcando otros ámbitos de relación. El límite de la consanguinidad constituye el esquema cognitivo que recorta una cierta conciencia de identidad, en su grado mínimo. La discriminación entre parientes y no parientes es cuestión de grado: se es un poco *más* o un *poco menos* pariente. Por lo tanto, la familia, y por extensión, la parentela, es más virtual que real.

6.4 TERMINOLOGÍA DE PARENTESCO

La terminología de parentesco refleja el universo social de los *calós*, pero también lo estructura ya que los términos de parentesco no son solamente una forma de hablar o una operación de clasificación sino que se expresan como lenguaje performativo, de modo que al utilizar cada término se está expresando una actitud, una manera de actuar en lo real[59].

La terminología es un medio de clasificación social que no está exenta de influencias no reconocidas en la propia terminología. En primer lugar, expondré las terminologías tipo para luego contrastarlas con los factores que las crean y las recrean. Considero las terminologías como estructuras de palabras, ideas y conductas, susceptibles de ser comparadas a partir de conceptos formales antropológicos. Para ello, en este capítulo contrastaré las estructuras terminológicas *calós* con las terminologías de parentesco de los *Rom* "*vlax*" húngaros, los *Rom Kalderash* y los *Roma* eslovenos[60].

En la figura 34, muestro el esquema básico de la terminología de referencia, por comodidad metodológica, pues considero que no tiene demasiado sentido la división clásica entre terminología de referencia y apelación, ya que los *calós* emplean términos de apelación como referencia y viceversa.

[59] Deliège (1996:24); Houseman (1994:14).
[60] Me inspiro en el estudio comparativo de Piasere (1994a:183-208).

	LINEALES		COLATERALES	
+2	Avi	Avia	Onclo	Tia
+1	Pare	Mare		
0	Germà	Germana	Cosí germà	Cosina germana
-1	Fill	Filla	Nebot	Neboda
-2	Nét	Néta		

Figura 34

En la figura 34, la terminología de referencia es común al sistema catalán. El sistema de parentesco catalán es bilateral, de tipo esquimal, con la diferencia que presenta un contraste de género entre los primos. El término *onclo* es una variante del término catalán *oncle,* el cual, ha perdido vitalidad actualmente en favor de los castellanismos *tío* y su hipocorístico *tiet*, pero conserva uno de sus sentidos, como tratamiento de respeto a los mayores en algunas zonas de Cataluña. Los *calós*, por su parte, utilizan *onclo* como alocutivo y de referencia a todos los hombres de una cierta edad (a partir de los 40-45 años), al igual que *tía*. El tratamiento de "usted" o de "tu" dependerá de la edad relativa y el grado de familiaridad.

Para distinguir a los *onclos* carnales o con un aire de consanguinidad, de los que no los son se le añade al término un calificativo, delante o detrás: *meu* (mío). Si se quiere concretar más la relación exacta de parentesco se añade *carnal* o *de sang*, que señalan la consanguinidad. De la misma manera, si se quiere significar que un pariente es cercano genealógicamente se dice que es *molta familia* (mucha familia) o *em toca molta sang* (me toca mucha sangre). Todos estos términos son categorías sociales definidas egocéntricamente que expresan proximidad genealógica. Esos

adjetivos u otras expresiones colocadas delante o detrás de los términos considerados prototípicos[61], *onclo/tia,* no hacen sino modular su significado[62].

En el sistema catalán se utiliza *tia*, o el hipocorístico *tieta*, para los colaterales carnales femeninos. Los *calós* emplean *tia* y lo extienden a todas las mujeres de cierta edad, como los hombres, lo que, al igual que en el caso de los *onclos*, denota un respeto hacia los mayores. En algún caso aislado, como término hipocorístico no aparece *tieta* sino *teta* (*tet* en masculino), deformación cariñosa de *tia*, pero lo más significativo es que en todos los casos documentados lo emplean como alocutivo para no parientes.

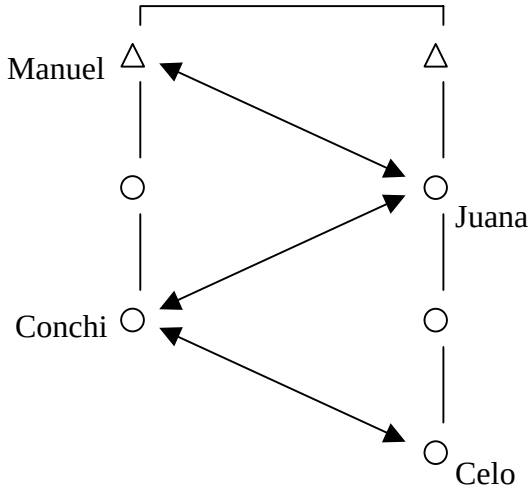


Figura 35

Sin embargo, el tratamiento de respeto *onclo* y *tia* no depende de la posición genealógica exclusivamente sino que se ve afectado por la edad relativa de los individuos situados en la cadena. En la figura 35, Manuel es *onclo* de Juana, y Juana *neboda* de Manuel. Juana es *tia* de Conchi, y Conchi *neboda* de Juana. Conchi es *tia*

[61] Ver Piasere (1998) sobre la categoría prototípica.
[62] Ver Piasere (1998) y Piasere (1994a).

de Celo, y Celo *neboda* de Conchi. Pero Celo señala que *Conchi em representa tia però com és quasi de la meva edat la tracto de cosina. Si la Conchi tingués més edat li diria tia*[63].

Onclo y *tia* se extienden a los mayores de la comunidad, por *respecte*, pero también a todos aquellos gitanos, catalanes y castellanos (en este caso, se utiliza *tio* y no *onclo*) que por su edad merecen ese tratamiento de respeto. Encontré un día a la Juani escribiendo una carta a sus *ties* de Brasil y yo le pregunté si eran tías carnales suyas y me dijo: *no... però com si ho fóssin perquè les estimo molt, han fet de ties per mi*[64], tenía una gran amistad con ellas, habían vivido cerca de su familia y había habido un trato frecuente durante mucho tiempo. Lo mismo ocurre con el término *cosí* para la misma generación de Ego[65].

Otro término tomado del catalán es *fadrí/na* que designa a los jóvenes solteros, y que en las zonas rurales, con herencia indivisa, se transmuta en *fadristern* o *cabaler,* el segundón que no hereda la casa y su patrimonio. Los *calós* lo emplean como término generalizado para señalar todos aquellos jóvenes que están en edad matrimonial. Aproximadamente, la condición de *fadrí/na* se inicia a los 14 años y se pierde al casarse. La edad ideal para casarse para una mujer es entre los 18 y los 20 años y para un hombre puede ser hasta los 25 años. Todos aquellos que sobrepasen esta edad están en una posición ambigua: no son ni adultos ni jóvenes. Pero esto sólo

[63] *Conchi me representa tía pero como es casi de mi edad la trato de prima. Si la Conchi tuviera más edad le diría tía.*
[64] *no ... pero como si lo fueran porque las quiero mucho, han hecho de tías para mí.*
[65] Si seguimos a Piasere (1994a:188) respecto a los *Kalderash* de París, la unidad es creada, de forma simétrica, o bien en el presente, a través de un término de la generación cero (*cosí*/*na*), o, en el pasado, a través de un término que designa un colateral (*onclo*/*tia*). Los *Kalderash*, al igual que los *Calós* no tienen una ideología de la descendencia, por lo que se produce una "puesta entre paréntesis de la dimensión temporal" (Williams,1984:142).

ocurre con *fadrins* que hayan decidido retrasar su matrimonio, ya que a una *fadrina* se le tolera más difícilmente que retrase su matrimonio.

Por tanto, *onclo, tia, fadrí, cosí* denotan no sólo una posición genealógica sino una clasificación social que asigna una posición determinada a una serie de individuos[66]. Pero *fadrí/na* no se utiliza como alocutivo, a diferencia de *onclo, tia* y *cosí* .

Los alocutivos parentales que emplean los *calós* no son obligatorios sino que cualquiera tiene la opción de llamar a otro por su nombre. El término *cosí/na*, que en principio es denotativo, puede utilizarse como connotativo. Para los primos hermanos (*cosins germans*) como referencia puede emplearse *cosí germà/cosí meu/el meu cosí/cosí carnal/cosí de sang*, pero, igualmente, puede utilizarse el *meu* o *meva* delante o detrás de *cosí/na* como alocutivo para marcar su proximidad genealógica, lo mismo que ocurre con *onclo* y *tia*. *Cosí/na* se emplea, asimismo, entre primos segundos o entre aquellos a los que se reconozca un cierto aire de parentesco. Se usa siempre en el mismo nivel generacional, pero en su uso denotativo puede incluir a no- parientes según el contexto de interacción social, como signo de fraternidad: por ejemplo, una *fadrina* puede decirle a otra *fadrina* que no sea de Mataró, que la persona que está con ella es su *cosina*, cuando en realidad no tiene ningún vínculo de parentesco con ella. Los vínculos de comunidad se expresan en este tipo de interacciones[67]. Pero, asimismo, se extiende a los gitanos de otros grupos. En este caso, lo que se expresa es una comunión de identidad étnica. Y más allá de este nivel

[66] Para Iszaevich (1981:278) éstos serian términos *sociocéntricos*, ya que se refieren a posiciones sociales dentro de la sociedad, y no sólo a una posición social particular respecto a otra persona –un ego-.

[67] La misma lógica que descubrió Evans-Pitchard (1992) en la relatividad estructural de las relaciones de afiliación a un linaje, puede ser aplicable aquí en un sentido básico. De la misma forma que un catalán se considera como tal frente a un español y español frente a un francés, los miembros de la comunidad de Mataró pertenecían a diversas familias, pero frente a otras comunidades gitanas se identificaban como primos.

de identidad, se empleaba con individuos de origen indio o pakistaní que podían encontrarse en el mercado o como vendedores mayoristas de bisutería u otro tipo de baratijas, quizás afirmando el posible origen indiano común.

En todos estos casos, se observa cómo los *calós* emplean los términos de parentesco de forma flexible según los contextos comunicativos y la conducta que se desee expresar. La modulación es característica en un elemento con una área de denotación tan amplia como *cosí*.

Otra extensión connotativa es la de *iaio/a* (abuelo/a) para un colateral del *iaio/a* real. No es normativo, pero puede producirse debido a alguna costumbre familiar adquirida[68]. En estos casos, la categoría de edad se impone sobre la conexión genealógica. Veamos un ejemplo:

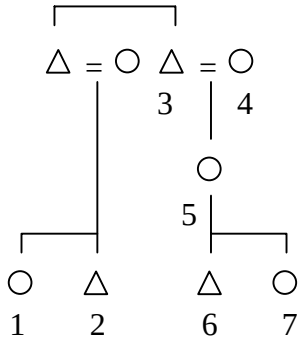


Figura 36

1 y 2 llaman *iaio* y *iaia* a 3, tío carnal, y 4, tía política. 3 es mayor que el padre de 1 y 2 en ocho años. Si la relación genealógica con 5 es de primos hermanos, 1 y 2

[68] Sin embargo, es muy significativo que los ancianos y ancianas de la comunidad se identifiquen como *iaio* y *iaia* delante de los niños pequeños que no son familia suya, cuando éstos se encuentran en el proceso vital de reconocer los nombres de sus ascendientes. Durante un tiempo, los niños pueden seguir dirigiéndose a ciertos ancianos/as como *iaio/a*.

dicen que 5 les representa prima hermana, pero le llaman y la tratan como *tía* porque hay una diferencia de edad significativa entre ella, y 1 y 2. A 6 y 7, que son de una edad similar a ellos, los tratan como primos. Incluso 7 es *padrina* de 1, porque los padrinos reales de 1 y 2 no se portaron bien con ellos y los han repudiado como padrinos.

En otros casos similares, la justificación era siempre la misma. Si preguntabas por qué le llamaban *iaio* o *iaia* a un colateral ascendente, sin serlo en términos genealógicos, la respuesta era que, o bien los querían mucho o, simplemente, decían: '*no és el meu iaio... però és de la mateixa sang*'[69]. En otro caso específico, los nietos y bisnietos de un hombre que falleció de manera prematura, y al que no conocieron, llamaban '*iaio*' al hermano vivo de este difunto, a su tío abuelo. Esta cierta frecuencia en fusionar los lineales con colaterales ascendentes no se producía simétricamente en la generación –2 respecto a ego, lo cual, está en relación con la percepción que señalábamos de categorizar a los miembros colaterales de la generación +2 como más próximos al núcleo de la consanguinidad.

Por otro lado, la presencia de lexemas *calós* en la terminología es muy reducida. Como referencia aparece *chabó* ('hijo gitano') y *chabí* ('hija gitana'). También aparecen *rom* ('marido gitano') y *romí* ('esposa gitana'). Sin embargo, y ahí radica su originalidad, *chabó*/*chabí* (en su significado de 'hijo/a gitano/a'), término encuadrado en el universo semántico *caló,* se emplea también como término denotativo del mundo payo, cuando se refiere a un hijo/a payo/a, que a su vez

[69] '*no es mi abuelo... pero es de la misma sangre*.'

también puede designarse con el término *lacorrillo/a* (‘hijo/a payo/a’, que además significa ‘niño/a payo/a’, ‘chiquillo/a payo/a’)[70].

Los *calós* pueden, asimismo, identificar a los individuos en términos genealógicos a partir de los términos primarios hijo/a, sobrino/a, padre/madre, hermano/a, tío/a, nieto/a, abuelo/a, dentro de la consanguinidad, así como con términos que expresan relaciones de afinidad como yerno/nuera, consuegro/a, marido/esposa, cuñado/a, de tal forma que para designar se coloca al individuo en cuestión en una red de parientes: es “hijo de...”, “sobrino de...”, “suegro de...”, etc. La posición en la red genealógica es otro sistema de denominación empleado, cuando la identificación por el nombre o el apodo no es suficiente para identificar al individuo por parte del receptor del mensaje. La tecnonimia es funcional al sistema porque permite reconocer a individuos a través de una rápida operación de reconocimiento, crea la elasticidad y la adaptabilidad del sistema de parentesco, contribuyendo a la amnesia estructural[71].

La edad relativa de los interlocutores determina las contracciones genealógicas, provocando que los denotativos y los connotativos se readapten a las normas de tratamiento y respeto, pero, asimismo, la relación, el trato personal que mantengan esos dos individuos, también puede hacer cambiar los términos de referencia y de apelación entre ellos. Esta operación se realiza tanto con los parientes carnales como los afines, pero también puede incluir a no-parientes.

[70] En el mismo sentido, los *Roma* eslovenos utilizan el término *rakli* para designar a una joven paya y el término *caj* para designar tanto a una hija como a una joven *roma* pero, y esto es lo significativo, también emplean *caj* igualmente para referirse a una hija paya (Piasere, 1994a:205-206).
[71] Ver Geertz ; Geertz (1964).

En este sentido, creo que el contexto es la base sobre la cual se generan los sentimientos hacia las personas. El Pere:

> *Tinc un cosí a Sitges que és família política però li dic onclo. Representa família, és família política però el tracto com si fós carnal*[72].

Visto en un esquema genealógico:

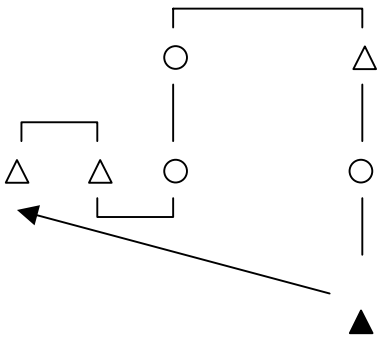


Figura 37

Es habitual oír en boca de un *caló* decir que *x es família meva*, con lo cual se supone que es familia de sangre o próxima, pero no es siempre así, porque en ocasiones la expresión se utiliza sin que la relación genealógica quede especificada con exactitud. Al respecto, un individuo puede decir que él y *x* son primos dejando la conexión genealógica en segundo término, porque todos se sienten un "poco parientes"[73] , o bien por cuestiones pragmáticas. Veamos un ejemplo:

La *tia* Lola me cuenta que Manuel, un gitano andaluz, no es familia suya sino que está casado con la nieta de su sobrino, Sarai. Pero en un momento dado, la

[72] *Tengo un primo en Sitges que es familia política pero le digo tío. Representa familia, es familia política pero lo trato como si fuera carnal.*

hermana de Manuel, Julia, aparece por azar en Mataró y tiene la oportunidad de hablar unos instantes con la *tia* Lola. Esta, se alegra mucho de poder hablar con Julia, que además es muy guapa, y, ¿por qué no?, podría ser un buen partido para su nieto. La *tia* le dice *tu ets família meva* y Julia, por cortesía, sonríe y deja que hable la *tia* Lola. Al día siguiente vi a Julia y me dijo, con una mezcla de indignación y sorna, '¿vistes lo que me dijo la *tia* Lola? ¡que yo era familia suya! Yo no lo soy, lo es mi hermano'. El ejemplo es significativo por el uso flexible y pragmático del concepto *familia*. La *tia*, con la intención de poder influir en una futura alianza matrimonial de su nieto, pretendió activar los lazos de familia con Julia, en verdad lejanos.

Fuera de esos niveles generacionales ascendentes, los alocutivos parentales se emplean con menos frecuencia, con lo cual es más común llamar a hombres y mujeres por sus nombres. Pero los *calós* han extendido el uso de otros términos. *Compare* (compadre), que es un alocutivo parental empleado entre dos hombres relacionados por parentesco ritual, lo utilizan frecuentemente los jóvenes *calós* como alocutivo de camaradería. Es decir, aquí tendríamos un ejemplo de fraternidad entre hombres jóvenes que seria comparable, a una escala más reducida, a la fraternidad de los hombres *Rom "vlax"* de Hungría, que se llaman entre ellos "mi hermano"[74]. Entre los *calós*, esta fraternidad se da con mayor frecuencia entre jóvenes, mientras que los adultos tienen tendencia a emplearlo con su compadre real, pero puede utilizarse también entre un mayor y un niño como guasa. A mí personalmente, en alguna ocasión, tanto jóvenes de mi edad como *onclos* relativamente jóvenes, me

[73] Ver Jolas ; Zonabend (1970).
[74] Stewart (1997: 55-56).

habían llamado *compare* en señal de camaradería y amistad. Las jóvenes *calís*, en cambio, no extienden el uso del *comare* (comadre) fuera de su ámbito denotativo.

Respecto a los alocutivos de parentesco ritual, *padrí/padrina* son usados por los *fillols*, pero los *padrins/es* no utilizan, simétricamente, el denotativo *fillol/a* como alocutivo para dirigirse a sus ahijados sino lo hacen por su nombre. El uso de los términos de referencia como alocutivos expresa el *respecte* a los mayores.

Es significativo también que se utilice el alocutivo *onclo meu* que, en principio, se emplea con los parientes carnales por parte de uno de los dos compadres dirigiéndose al padre de cualquiera de ellos. Por ejemplo, el Joan llamaba al padre de su compadre, el Toni, *onclo meu*, significando una relación de parentesco como si fuera de tipo consanguíneo. Esa expresión que se utiliza con el padre o bien la madre del compadre señala la importancia de los lazos de parentesco ritual, que junto con los lazos de afinidad se sitúan en concatenación con el núcleo de parientes consanguíneos.

En la figura 38, el diagrama muestra los términos para las relaciones de alianza,

hermano del cónyuge	cónyuge del hermano
padres del cónyuge	cónyuge del hijo

Referencia

cunyat/da		
sogre/a	gendre	jove

Apelación

cunyat/da	
sogre/a	

Figura 38

Vemos cómo el sistema de referencia de la alianza es el mismo que el catalán. Sin embargo, los *calós* convierten los denotativos (excepto *gendre* y *jove*) en alocutivos, siempre de abajo a arriba (*sogre/a*) o entre iguales (*cunyat/da*). Por tanto, los parientes por alianza tienen términos de apelación de abajo a arriba de la jerarquía, pero no los tienen de arriba a abajo. En el primer caso, *sogre/a*, el tratamiento de *respecte* exige dirigirse con el *vos* (usted) y no con el *tu* (tu). En el segundo, *cunyat/da*, el tratamiento es de igual a igual. De arriba a abajo, en cambio, los denotativos (*gendre/jove*) no se utilizan como alocutivos sino que se utiliza el nombre de pila o el apodo. Pero en este ultimo caso, pueden emplearse los denotativos, en referencia, expresando familiaridad: una suegra puede emplear el denotativo 'mi Pedro' o 'mi Juana', al igual que lo puede hacer con los hijos.

Para los padres de ambos cónyuges existen los términos *consogre* y *consogra*, idénticos al catalán, utilizados tanto como términos de referencia como de apelación. Sin embargo, he detectado algún caso de deslizamiento de ambos términos y su sustitución, tanto como denotativo como connotativo, por el término *cunyat/da*. Lo que viene a significar que aquello que se prioriza a través del lenguaje es una relación de alianza, la que media entre ambos individuos de las dos familias, pero, lo que es más importante, nos indica cómo se piensan los lazos parentales desde el sentido posicional del sí mismo: la dirección lógica de la relación de parentela no pasa a través de los hijos sino va directamente, en sentido horizontal, de consuegro/a a consuegro/a,

consogre *cunyat*

Figura 39

En el primer caso, cuando se dice consuegro se hace referencia, implícita, a los descendientes, por eso el eje es vertical, pasando a través del hijo. En el segundo, el sentido de la posición del lazo parental es horizontal sin que se tenga en cuenta la alianza inaugurada por el hijo.

A la inversa que los *Roma* eslovenos, no existe el tabú de pronunciar el nombre de los muertos, a pesar que siempre se hace con la coletilla *en gloria estigui* (en gloria esté) o *que l'hagin perdonat* (que le hayan perdonado). El nombre de un muerto puede ser pronunciado para situar a un individuo en la red de relaciones parentales. La tecnonimia funciona igual para los vivos que para los muertos. Puede designarse a una persona como la mujer, el hijo, el padre de... seguido del nombre del difunto.

También es significativo que al igual que los *Rom Kalderash*, todas las mujeres no sean consideradas *filles*, pero existe una pequeña disimetría entre hombres y mujeres de forma similar a los *Rom "vlax"*: es más frecuente utilizar como alocutivo la palabra *nena* para referirse a las *fadrines* que no *nen* para los *fadrins*, o dicho en otros términos, hay más mujeres-*nenes* (niñas) que no hombres-*nens* (niños). Los *fadrins*, casados y *onclos* se interpelan entre sí con el *noi* (chico), unas veces como interjección otras como alocutivo entre los de la misma generación o de arriba a

abajo. Las *fadrines*, casadas y *ties* utilizan *nena* (niña) y *noia* (chica) indistintamente. Es decir, en el momento de la vida en que los hijos/as son *fadrins/es*, las mujeres son más *nenes* que los hombres y a la hora de acceder el matrimonio, aunque hay excepciones, es habitual que el *fadrí* sea ser mayor en edad que su cónyuge, porque se supone que la *fadrina* es demasiado *nena* y el *fadrí*, mayor que ella, como hombre, debe enseñarla a ser mujer adulta. En este sentido, la *tia* Lola señalaba que *nosaltres entreguem les filles joves als homes perquè les cuidin bé*[75]. Siendo *nenes,* sus maridos y suegros debían "enseñarlas". Este lenguaje ideológico de la dominancia masculina[76], más marcada mientras la mujer es *fadrina*, se va atenuando a medida que la mujer adquiere responsabilidades como *dona* (mujer adulta). Por ello, señalábamos antes cómo la mujer que se casa cambia mucho más su condición que el hombre. De todos modos, el descenso genealógico no desaparece con el tiempo porque, en ocasiones, puede oírse a un *onclo* llamar *nena* a su mujer mientras una mujer no llama *nen* a su marido[77].

En suma, los *calós* emplean términos de referencia no-gitanos, propios de la nomenclatura catalana, y los connotan con sentidos derivados. Eso demuestra que sociedades con terminologías similares, a nivel tipológico, no tienen porque ser sociológicamente similares[78]. Ese es su arte creativo: adaptando las terminologías no-gitanas a su campo semántico, añadiéndoles términos propios (*chabó/chabí*), y extendiendo la denotación de esos términos de referencia (*onclo/tia*), así como su connotación (*compare, cosí, onclo/tia, chabó/chabí, sogre/sogra,* etc). Dos sistemas,

[75] *nosotras entregamos las hijas jóvenes a los hombres para que las cuiden bien.*
[76] Ver Héritier (1981:13-67).
[77] Es así como la disimetría hombre/mujer, el principio de dominancia masculino, se refleja en el campo alocutivo y no en el de referencia, tal como Piasere (1994a:204) afirma sobre los grupos gitanos.
[78] Needham (1974:59).

interno y externo, apelativo y de referencia, en suma, gitano y no gitano, se entremezclan en la nomenclatura del parentesco[79].

Las terminologías *calós* refuerzan la idea contraria al mito que las terminologías de referencia muestran la "verdadera" definición del parentesco para su construcción tipológica[80]. Hemos visto cómo, por ejemplo, *compare* puede abarcar tanto a parientes como a no-parientes, al igual que *cosí*, o bien, los niños/as de corta edad pueden llamar *iaio/a* a los mayores no-parientes, con los cuales tiene un trato cotidiano, hasta el punto que esa apelación puede convertirse en definitiva a lo largo de su vida.

La conclusión es que en el sistema terminológico *caló* el código, el mensaje, se ve imbricado con la red, el contexto y los canales de la comunicación[81]. Como señala Houseman (1994:12) la significación de las palabras emitidas, las conductas, etc, están condicionadas por la red, los canales de comunicación por donde se transmiten, y viceversa. Código y red se encuentran imbricados en la interacción social de la comunidad.

Hemos visto cómo es inadecuado priorizar la parentela como genealogía cuando ésta se ve afectada por otros factores sociales como la edad, la residencia o el sentimiento. La idea es paralela a la de Cuturi (1990:42) quien señala la inconveniencia de priorizar las relaciones genealógicas, aquéllas que se basan en el *ser* frente al *hacer,* entre los Huave. Los *calós son* parientes pero también *hacen*

[79] "La adopción de términos de parentesco no cíngaros para la referencia refleja el contexto socio-político más amplio en el cual los grupos *rom* particulares se encuentran viviendo, mientras el uso de los términos de apelación refleja el contexto más reducido de las relaciones interpersonales en el interior de una comunidad dada." Piasere (1998:129)

[80] Como señala Parkin (1996:89) la reificación de las terminologías de referencia olvida el hecho que los términos de parentesco se utilizan en la interacción cotidiana tanto en referencia como en apelación.

[81] Parto de la distinción que Sperber (1975:75-81) atribuye al estructuralismo: estructuras de código y estructuras de red, el mensaje y el contexto, el qué y el cómo.

parientes, del mismo modo que se *es* padrino de bautismo a través del acto ritual pero se puede dejar de serlo si no se *hace* el padrino. El conjunto de relaciones sociales se configura como una red extensa dentro de la cual aparecen redes parciales centradas en torno a ego, su círculo de relaciones de todo tipo, y redes globales, como son los vínculos formales de la familia de sangre y de la parentela, las asociaciones de trabajo informales o los vínculos de amistad. Esas redes se superponen, debido a la conectividad de las redes de marido y esposa, de amigos o de parientes cercanos y lejanos[82], y en su interior circulan informaciones, servicios, dinero y otras cosas.

Y hemos visto, cómo algunos que no son parientes utilizan entre ellos términos de parentesco y se tratan como parientes. El uso de términos como *onclo, tia, cosí, compare,* entre individuos no relacionados por consanguinidad o afinidad, serían un ejemplo de un parentesco que se extiende más allá del núcleo de parientes consanguíneos. Estos términos reflejarían diversas relaciones: afectivas, de *respecte,* rituales, comunitarias, etc. La ideología de la descendencia resulta ser secundaria respecto a la práctica: la actividad social compartida, el reunirse y el convivir juntos[83].

Para Bloch, se trataría de diferenciar las varias facetas del significado de los términos según el contexto de uso. Por ejemplo, entre los *Merina* el término *havana* se usa para designar tanto a parientes, genealógicos y no genealógicos, o bien afines, como a los coresidentes del pueblo; incluso el antropólogo experimenta ser llamado así por sus informantes (Bloch,1971:81). Lo que Bloch distingue es entre el término moral y su uso táctico, que implica no un proceso automático sino la opción

[82] He seguido a Mitchell y Bott (*cit.*Scott,1997).
[83] Apreciación similar a la de Stewart (1997:59) sobre los *Rom vlach* húngaros.

personal. De ahí que considere que la diferencia entre términos de referencia y de apelación sea artificiosa, ya que existen términos dotados de un significado moral que posibilita un uso, táctico, en ambos sentidos (Bloch,1971:nota 1). Entre los *calós*, hemos visto cómo existen términos con mayor contenido moral que otros, cuyo contexto de uso no se limita al espacio genealógico.

Por tanto, el *hacer* es tan significativo como el *ser*[84]. A pesar que la idea de comunidad de sangre y descendencia es una idea muy europea y que se fundamenta en el ser, en el principio de filiación como principio bilateral que crea categorías de parientes en diversos grados, los *calós* se sitúan en la intersección del ser y el hacer. Su originalidad radica en que tienden un puente entre ambos principios.

La conclusión es que los *calós* muestran cómo se hace el paso de una ideología de la sangre, fuertemente patrilineal, a una práctica bilateral en la que los confines de la parentela son elásticos[85]. En otros términos, la diferencia entre el parentesco genealógico y el parentesco práctico[86].

[84]En su máxima expresión, es como la relación entre el *citamangen* y el *fak* entre los Yapese, la cual se basa en el hacer y no en el ser: lo determinante es lo que el *citamangen* hace por el *fak*, y lo que el *fak* hace por el *citamangen*, para constituir una relación *tabinau* (Schneider,1984:72).

[85] Podemos decir que los *calós* tienen algún elemento de la parentela construida, según Shimizu (*cit*. Piasere,1998:115-116).

[86] Ver Bourdieu (1991:63).

6.5 LOS PARIENTES RITUALES SON PARIENTES

La família no ens traïm, igual que els padrins[87].

A pesar que los *calós* de Mataró viven adaptados a un entorno urbano, la estructura parental no se encuentra tan descompuesta como para que el padrinazgo y el compadrazgo hayan perdido su vitalidad, como ha ocurrido en el mundo payo.

Los *calós* han tomado prestados los ritos religiosos católicos del bautismo, el matrimonio y la muerte. Coinciden con etapas decisivas en el ciclo vital de una persona marcando tránsitos de una posición social a otra. El bautizado pasa a formar parte de la sociedad humana, el matrimonio lo convierte en un ser adulto y de pleno derecho, los ritos mortuorios lo conducen a otro mundo.

El bautismo cristiano reposa sobre una concepción dualista del hombre, natural (nacimiento biológico) y espiritual (segundo nacimiento), que se alimenta del desdoblamiento de la familia conyugal en una amplia red de relaciones que no poseía inicialmente: la familia simbólica (D'Onofrio, 1991:82). Un doble eje se establece: horizontal (compadreo) y vertical (padrino).

El padrinazgo instituye una relación de afecto y de licenciosidad, pero es visible una cierta compenetración que hace que exista una cierta semejanza conductual [88]. El vínculo de padrinazgo es tan significativo, que provoca que las mismas creencias sobre la semejanza de conducta que se establecen entre los

[87] *La familia no nos traicionamos, igual que los padrinos.*

parientes lineales, se apliquen a la relación espiritual de parentesco. Los *calós* afirman que se parecen mucho los *fillols/es* a sus padrinos/as en el carácter moral[89]. El *onclo* Pere señala de su hijo que *quan era petit em demanava la lluna*[90], porque siempre le estaba pidiendo cosas, dinero, juguetes, etc. Su compadre estaba delante escuchando y el *caló* dijo: *sí, igual que el seu padrí, deia el mateix de la lluna*[91], mientras el padrino asentía con la cabeza.

Los *fillols* y *filloles* quedan tan asimilados a los hijos que, en muchos casos, objetos simbólicos de un valor importante pasan a las manos de los *fillols/es* de manos de sus padrinos. Sin embargo, los objetos que pertenecieron a los antepasados lineales, como el padre del padre, pasan a los hijos (relojes, medallas, anillos). Sin embargo, los objetos del padrino como un reloj de oro pueden pasar a los *fillols*.

Sin embargo, los vínculos y la similitud de caracteres no son algo dado sino que se cultiva con el tiempo, en la actividad compartida. En ocasión de sus cumpleaños, su onomástica o cualquier otro motivo, el padrino/a deberá entregar los dones en forma de dinero a su hijastro/a. Esos dones es habitual que sean superiores a los dados por los padres o los tíos/as, señalando así la importancia de ese lazo de parentesco.

Para los *calós*, el padrino/a de bautismo tiene como principal función hacer de sustitutos de los padres si alguno de ellos faltara. *Després de la teva mare sóc jo, la teva padrina*[92], le decía la *tia* Julia a su *fillola* de forma significativa. De hecho, se

---

[88] D'Onofrio (1991:83). Añade que en Francia subsiste la creencia de que los niños heredan las cualidades y los defectos de los padrinos (nota 17).
[89] Signorini (1981:58) señala que el lazo místico entre padrino e hijastro posee una dimensión "física" que da cuenta de tal ideología y puede manifestarse, como en Sicilia, en una "semejanza" somática y moral.
[90] *cuando era pequeño me pedía la luna.*
[91] *sí, igual que su padrino, decía lo mismo de la luna.*
[92] *Después de tu madre soy yo, tu madrina.*

comportan como unos padres afectuosos para con sus *fillols*. La co-paternidad es el ideal que se pone en juego ya en la práctica cotidiana. Otro tipo de padrinos, los de boda, habitualmente los parientes cercanos a los novios ejercen, por su parte, una importante competencia ritual. La *padrina* es la que se ocupa de supervisar la prueba de la virginidad y la que entrega el pañuelo al padrino en el escenario. El padrino da fe de la autenticidad del pañuelo y se lo entrega a los demás *onclos*. Se eligen dentro de la parentela cercana prioritariamente. Su función es la ser mediadores en el tránsito de los novios desde la soltería al estatus de casados, desde la juventud al mundo adulto, desde una identidad potencial a una identidad real como gitanos.

Los vínculos de parentesco ritual conservan una durabilidad similar a los de parentesco real y abarcan no sólo a la familia próxima sino también a parientes más alejados y no-parientes, incluso, en el pasado, también incluían a payos. La fuerza de este vínculo se refleja en lo que me explicaba el *onclo* Xava:

> *El meu avi li va disparar a la boca a un gitano que va salvar la vida miraculosament. El meu avi va anar a la presó i aquest gitano tenia tanta por que va anar a la presó perquè el meu avi fós el padrí del seu fill*[93].

El *onclo* Pere señalaba que un padrino o una *padrina* son de la familia. Con ellos la relación es de mutua reciprocidad. Han de ser abiertos en las demandas, el afecto y la ayuda mutua.

[93] *mi abuelo le disparó a la boca a un gitano que salvo la vida milagrosamente. Mi abuelo fue a la prisión y este gitano tenía tanto miedo que fue a la prisión para que mi abuelo fuera el padrino de su hijo.*

La iniciativa de ser padrino proviene generalmente de los genitores, pero no siempre es así. Un individuo puede ofrecerse para ser padrino/a. Señala el *onclo* Joan:

> *Jo li vaig dir l'Antonio que volia ser padrí dels seus fills. L'estimo com a un fill. L'Antonio és cosí germà del meu pare. Jo no he volgut tenir més fillols perquè si en tens molts a un li fas una cosa i els altres ho voldran també, perquè entre els fillols sempre en tens un de preferit*[94].

Existe un criterio preferencial en buscar los compadres en los colaterales primarios (hermanos/as), los tíos/as carnales, y después los primos/as hermanos/as de los padres. En menor medida, pero de forma significativa, los afines de colaterales también son escogidos como una forma de ensanchar la parentela fuera del marco de la consanguinidad y, en otras ocasiones, se escogen entre colaterales más alejados, principalmente los primos segundos de los padres. En este sentido, parece que el límite del padrinazgo se establece en el nivel de los primos segundos, de igual forma como se postula para el reconocimiento de la parentela cercana. Más allá de estos grados, los vínculos de padrinazgo son más bien escasos, pero el hecho que se produzcan esos lazos es muy significativo.

Si según los *calós*, el padrino/a es el que hace de sustituto del padre o de la madre, se procurará buscar a personas de la familia, o bien con las que se tenga gran amistad. Si las relaciones entre compadres se deterioran las relaciones entre el hijo/a y su padrino/a se verán afectadas y viceversa.

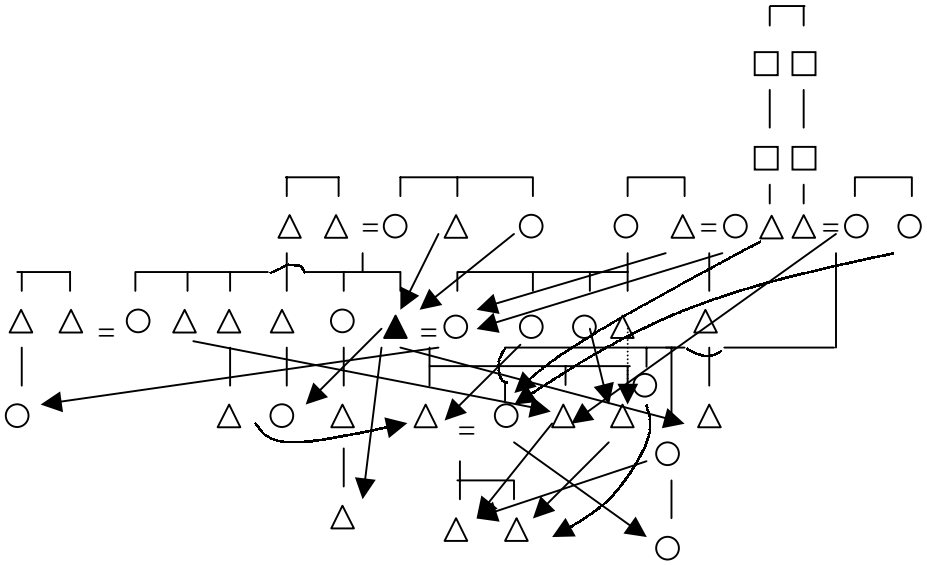
[94] *Yo le dije al Antonio que quería ser padrino de sus hijos. Lo quiero como a un hijo. El Antonio es primo hermano de mi padre. Yo no he querido tener más hijastros porque si tienes muchos a uno le haces una cosa y los otros lo querrán también, porque entre los hijastros siempre tienes uno de preferido*.

Si observamos el proceso del padrinazgo en el tiempo, descubrimos una tendencia a ir convirtiendo en padrinos/as a todos los colaterales de los padres de forma bilateral, buscando un equilibrio entre ambas familias de los padres. Así, el primer hijo es probable que tenga a sus tíos carnales, el segundo igualmente, hasta que se agoten los miembros disponibles de ambas partes, pasando por algún abuelo/a y los primos carnales de ambos padres. Existen familias en que los padrinos son exclusivamente del lado del padre o de la madre, porque uno de los dos ha perdido el contacto con su familia respectiva. En este sentido, es importante la residencia común, a pesar de no ser parientes directos, como factor que condiciona la elección de padrino.

Esta abertura hacia los colaterales es una forma de abrir la familia nuclear a la familia extensa, mientras que los vínculos con afines o no-parientes simbolizan los lazos de afinidad y comunitarios y, por tanto, una abertura mayor hacia el exterior de la familia nuclear[95]. El compadrazgo es una institución que ritualiza, ya sea una relación de colateralidad cercana, ya sea una relación de amistad[96]. En este sentido, las interacciones fuera del ámbito nuclear, en la parentela, y con los amigos no-parientes, son tan fluidas que si una de ellas es lo suficientemente estrecha puede pasar a ser ritualizada. La ritualización no es causa, es consecuencia de una situación anterior.

[95] Esta preferencia por los colaterales, según Bestard (1986:36), no seria para intensificar las relaciones con los consanguíneos, sino, al contrario, para abrir el campo de las relaciones individuales, fuera de las obligaciones para con la familia nuclear.

[96] El compadrazgo para Pitt-Rivers (1979:59) es superior al padrinazgo porque considera que el niño que se bautiza es la excusa para instituir la relación especial entre dos personas adultas, iguales y sus mujeres.



▲ Ego

Figura 40

Este esquema abigarrado[97] de la figura 40, refleja cómo los vínculos de padrinazgo y compadrazgo atraviesan la parentela. Ego tiene sus padrinos sólo del lado materno y él a su vez tiene tres *fillols*. Ego es uno de los *calós* más ricos de la comunidad y es así como muestra su estatus por el número de *fillols* que tiene, cuando lo habitual es tener uno solamente. Significativamente, sus *fillols* son la hija de su primo hermano paralelo patrilateral (en términos nativos, un *nebot* segundo), el hijo del hijo de su hermana (*nebot* segundo) y el hijo del primo hermano cruzado matrilateral de su mujer. Es decir, su padrinazgo se extiende en los dos primeros casos a los límites ideológicos del sistema de parentela, mientras que en el tercer caso, inaugura una nueva relación de familia en el seno de la afinidad. Con respecto a sus hijos, el mayor tiene sus padrinos bilaterales, primo hermano paralelo patrilateral

[97] He hecho notar lo enmarañado del esquema intencionalmente para dar una idea visual instantánea de los múltiples lazos entrecruzados del parentesco ritual.

y tía carnal matrilateral, el segundo, su tío paterno y la madre de su cuñada, y el tercero, son los tíos carnales matrilaterales. Los nietos de ego siguen una dirección bilateral simétrica estricta. La mujer de ego también tiene los padrinos por el lado materno, el tío carnal y la tía política.

Seria interminable analizar caso por caso, pero podemos desgajar las unidades parentales a partir de unos indicadores:

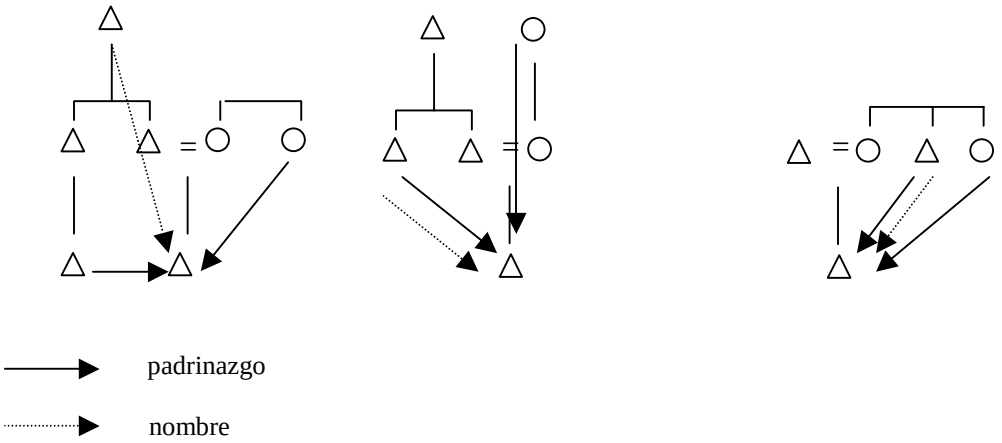


Figura 41

Los tres hijos de ego, en la figura 41, reflejan una preferencia por la transmisión de los nombres por el lado paterno hacia el hijo mayor y luego, secundariamente, entran en liza los maternos. Es significativo que sea el nombre del abuelo paterno el del primogénito; aunque este hecho no es regla, sí hay una clara tendencia entre el resto de las familias. El nombre que se transmite puede ser el de los abuelos, pero también el de los padrinos. Como señalaba la *tia* Juana, *entre els catalans el padrí mana molt*[98], y así está en una posición de fuerza para transmitir su nombre, excepto por causas contingentes (muerte de un familiar querido, evocación

[98] *entre los catalanes el padrino manda mucho.*

de un antepasado carismático, etc). La *tia* María me explicaba que tuvo una hija a los diecinueve años. Era muy joven y se puso enferma después del parto. Pensaba que se moría y le hizo prometer a su marido que le pondrían a la niña María para que, si moría, pudieran recordarla a través de su hija. Así que su padre la registró con el nombre de María. Sin embargo, ya habían elegido a la madrina que se llamaba Remedios. La madrina se quedó decepcionada cuando supo que ya le habían puesto nombre a la hija y dijo "que no valía la pena bautizarla". Cuando la tía María se restableció, le dijo a la Remedios que le hacía la solemne promesa de que no la llamaría María sino Remedios. Así que la bautizó como María, se convirtió en su madrina, pero nunca nadie le llamó María sino Remedios. Solo su propia madre le llama María. Este caso, muestra la importancia y el poder de denominación del padrino.

La Mari, casada con un gitano castellano, decía:

> *La manera castellana és que al primer fill se li posi el nom del pare o de la part del pare i el segón de la mare o de la seva part. Els catalans ho fem diferent, mana el padrí. Ara... no sé... quan tingui un fill la família del meu marit, que és castellana, vol que li posi el nom del meu sogre. Però a mí m'agradaria posar-li el nom del meu avi perquè està mort desde fa poc i li hagués fet una il.lusió molt gran*[99].

Finalmente, el niño fue bautizado por sus suegros y se le impuso el nombre del abuelo materno, recientemente fallecido, reflejando una cierta competencia por la imposición del nombre.

[99] *La manera castellana es que el primer hijo se le ponga el nombre del padre o de la parte del padre, y el segundo de la madre o de su parte. Los catalanes lo hacemos diferente, manda el padrino. Ahora... no sé... cuando tenga a mi niño la familia de mi marido, que es castellana, quiere que le ponga el nombre de mi suegro. Pero a mí me gustaría ponerle el nombre de mi abuelo porque está muerto desde hace poco y le hubiera hecho una ilusión grande.*

Estos casos muestran que el bautismo también posee un contenido ideológico vinculado a la identidad del bautizado. La negociación para imponer determinado nombre es reflejo de las tensiones que se producen en la familia. La mayor competencia por imponer el nombre se da entre consuegros, ya que las relaciones entre ambos son las más expuestas a la tensión. Es lógico porque esa relación de afinidad no ha sido elegida por ellos sino que, probablemente, haya sido resultado de la elección de sus hijos. Pero en los casos de matrimonios endogámicos, esa tensión se ve amilanada por la relación de parentesco natural. Si es niño manda el padrino, si es niña manda la madrina**.**

Con la elección del nombre para el niño/a ocurre que:

> *Si el padrí és foraster se li deixa més que eligeixi el nom del fillol. Sí, en canvi, són de la família, es parla més i hi ha més acord*[100].

Si los apellidos se olvidan con mayor facilidad, el segundo especialmente, eso no impide un cierto reconocimiento de que a apellidos iguales "se es un poco más pariente". Pero eso no significa que aquellos que comparten el apellido se individualicen como grupo. El nombre, en cambio, posee mayor trascendencia: imponer un nombre es imponer parte de la identidad del padrino/a. Aunque no es regla, los abuelos pueden dar el nombre epónimo, como símbolo de continuidad en la línea familiar, ya sea por evocación o por recuerdo, si están muertos o por su carisma en vida. Pero el padrino/a manda mucho en este aspecto. El nombre es el que se utilizará como término de referencia y alocutivo, pero con mucha frecuencia será

[100] *Si el padrino es forastero se le deja más que elija el nombre del hijastro. Si, en cambio, son de la familia, se habla más y hay más acuerdo.*

substituido por el apodo personal. Los epónimos que deciden y/o proporcionan el nombre, lo hacen así porque estructuralmente son los más cercanos a la familia (hermanos y primos). Lo importante así no es tanto continuar una línea filiativa sino expandirse a través de la colateralidad.

Por tanto, los colaterales cercanos son, en primer lugar, los elegidos[101]. Así, hermanos o primos representan el círculo de la parentela cercana. Con ellos se enfatiza la consanguinidad bilateral como elemento central y no la filiación. El vínculo preferido es el horizontal y no el vertical, mientras que en la elección del nombre, o bien es horizontal (el del padrino/a) o vertical (el de algún ascendiente de la generación +2, usualmente los abuelos). En otros casos, el nombre es negociado y no corresponde ni al padrino/a ni al ascendiente. No observé ninguna preferencia por buscar padrino/a entre individuos con poder económico y político, dado que la comunidad *caló* es ideológicamente igualitaria, a pesar que existen diferencias reales de estatus económico. Sin embargo, hay padrinos/as que muestran su estatus por el número de *fillols/es* que tienen[102].

La memoria genealógica es corta y se refleja en la elección de padrinos y del nombre, que al privilegiar la colateralidad horizontal hace que la filiación se haga más confusa, como si el parentesco, centrado en la familia nuclear y la parentela cercana, se percibiera cognitivamente a través de la colateralidad (la familia nuclear

[101] Pitt-Rivers (1979:109) señala que esa preferencia por los colaterales cercanos no hace sino exorcizar los celos inherentes a los parientes. El padrinazgo cumpliría una función "psicológica" primordial: algo así como la vacuna contra los sentimientos de hostilidad.

[102] Pitt-Rivers (1979:111-112) afirma que los favores concedidos a un ahijado son signos de "gracia" y, por tanto, superiores moralmente a los deseos naturales de ayudar a los hijos. Por eso, es prestigioso para un padrino/a tener un mayor número de ahijados.

y sus parientes complementarios) y no en la filiación (a partir de algún antepasado común)[103].

Es decir, que en el sistema de parentesco vemos reflejado el concepto "extenso" de la familia que tienen los *calós*: falta de profundidad en la memoria genealógica; reconocimiento de la parentela consanguínea prototípica; lazos con parientes lejanos, que no hacen sino reunir e identificar las líneas de parentesco que de otro modo caerían en el olvido; lazos con no-parientes, que transforman una relación de amistad en una relación de familia.

Una serie de ejemplos son transformaciones de este modelo bilateral:

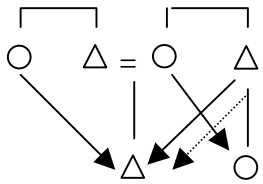


Figura 42

En la figura 42, se muestra el caso en que los colaterales son cruzados y el nombre proviene del tío materno. El hecho que los colaterales sean cruzados o paralelos es indiferente, lo cual demuestra que los *calós* conceden poca importancia a la filiación patri o matrilateral y piensan en bilateralidad.

[103] Bestard (1986:42).

Los casos de mutua reciprocidad en el padrinazgo, dos hermanos que apadrinan a sus sobrinos respectivos, son muy habituales. Esa reciprocidad suele diferirse en el tiempo de las generaciones sucesivas:

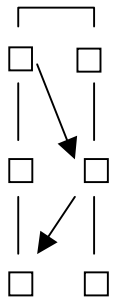


Figura 43

La estructura de la figura 43 refleja una reciprocidad diferida. En estos casos, una relación no recíproca, genitor-padrino, se transforma en recíproca tras el cambio de dirección en la restitución de los dones, que de algún modo, son devueltos al tronco desde donde partieron.

Pero existen diversos ejemplos que reflejan vínculos de padrinazgo con afines o con no-parientes que forman parte de la comunidad. Este hecho denota una ampliación[104] del campo de las alianzas posibles. Rastreando la dirección de los vínculos, observamos como existe una concatenación entre las familias en cuestión, ya que se han ido casando unas con otras, como si extendiéramos una cadena entre dos extremos representando cada argolla una familia nuclear.

[104] Paul (*cit*. Signorini, 1981:70) en su tesis sobre el parentesco ritual en América Central señalaba dos conceptos de gran valor heurístico para el estudio del compadrazgo: la "extensión", entendida como el incremento del número de padrinos y de las ocasiones rituales a través de una relación instrumental, y la "intensificación", la superposición de los lazos de padrinazgo y compadrazgo a otros de parentela ya existentes.

Una de las estructuras de padrinazgo que surgen con más frecuencia es la que se refleja en la figura 44:

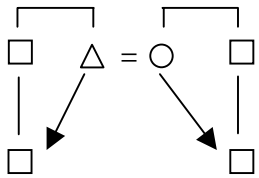


Figura 44

Lo cual, no hace sino abrir la relación a los colaterales, carnales y políticos, y más allá, hacia los consanguíneos de los afines. El hecho que los padres que están en el centro de la cadena tengan lazos con sus colaterales facilita una posible alianza entre sus respectivos *fillols*, ya que el matrimonio tiene la garantía de ser seguro y, además, fuera del ámbito de la consanguinidad. El matrimonio del primo del primo obedece a esta dinámica de alianza entre consanguíneos de aliados y, como veremos, constituye el espacio genealógico más próximo dentro de la afinidad, siendo un tipo de matrimonio frecuente entre los *calós* de Mataró.

La amistad, actualmente, está ganando terreno al parentesco más cercano en la elección de padrino/a. El proceso empieza de forma informal desde la infancia. Los niños de ocho o nueve años ya tienen algún compadre buscado que suele ser un compañero de juegos, sea pariente o no. Por tanto, el *compare* o *comare* puede elegirse ya desde pequeños. Pero es ésta una elección que se hace por parte de los jóvenes, incluso niños. Probablemente, las *comares* que elijan por amistad sean las de su propia localidad y, probablemente, cuando se casen dejen esa localidad, con lo que tendríamos a las *comares* con el serio handicap de la distancia espacial. El

compadrazgo se articula así con la posesión del territorio, un territorio en manos de los hombres.

El *onclo* Pepe:

> *El compare s'escolleix per amistat. De joves es fan compares, perquè ho han vist dels grans que ser compare és ser més que amics. I potser quan tinguin fills s'escolleixin com compares de veritat. Ens fem compares quan tu comences a dir-li 'compare' a un altre*[105].

Por tanto, en estos casos, lo que instituye el compadrazgo es la sanción formal a una relación afectuosa y licenciosa entre amigos. La misma relación licenciosa que ha de producirse entre el *padrino/a* y el *fillol/a.*

Se utilizan como términos alocutivos y de referencia *padrí* (padrino), *padrina* (padrina), *fillol* (ahijado), *fillola* (ahijada), *compare* (compadre) y *comare* (comadre). El término *compare*, como término de referencia, tiene dos sentidos: designa al padrino del hijo de un ego y también al amigo con el que se cultiva una gran amistad, es compañero de juergas o de juegos, ya desde la infancia. Como alocutivo, se refiere al padrino real y el tratamiento es de "usted" o de "tu" según el criterio del emisor.

Al emplearlo hacia el amigo o como guasa, se expresa simbólicamente una relación de amistad a través del lenguaje del parentesco; en otros términos, la categoría sémica de 'pariente ritual' contenida en "padrino/a" es la que se emplea para estrechar o expresar la amistad o el afecto no-consanguíneo. Se emplea, especialmente, entre jóvenes. Puedo decir que todos aquellos que me llamaron en

[105] *El compadre se escoge por amistad. De jóvenes se hacen compadres, porque lo han visto de los mayores que ser compadre es ser más que amigos. Y quizás cuando tengan hijos se elijan como compadres de verdad. Nos hacemos compadres cuando tu comienzas a decirle 'compadre' a uno.*

alguna ocasión *compare* eran muy buenos amigos, pero no todos mis buenos amigos me llamaron *compare* en alguna ocasión[106].

Por otro lado, un gesto como el beso no responde sólo a una lógica interna a la familia próxima[107], porque entre *fillols* y padrinos es un indicador de que esa relación se mantiene. El beso del *fillol/a* a su padrino/a expresa el respeto y la deferencia que se le debe a éste/a y simboliza la identidad como parientes. Aunque, siendo de obligado compromiso con los parientes, también se emplea con los no parientes, como indica el Lluís:

> *Ha d'haver-hi una coherència. Si fa dos o tres dies que no veig a la meva tia, i la veig, li donaré un petó. O una dona que no conec i em toca algo de família i em diuen 'mira, és la teva tia'. No ha de ser família de sang per donar-li un petó*[108].

El Joan explica cuál es su punto de vista entorno a la figura del padrino:

> *Tinc tres compares, el Pepe, un de Pineda i el que toca les congues amb el Lluís. Això vol dir que quan tingui fills ells seran els padrins. Et fas compare amb aquells amb els que tens més roce. I has de tractar-los de 'vos', però els hi dius de tu*[109].

[106] Como en el ejemplo de D'Onofrio (1991:97) sobre los automovilistas de Palermo, la apelación *compare* también puede ser empleada por el prestigio del término para conjurar una conflictividad o tensional potencial.
[107] En una boda, recuerdo que un *caló* con el que apenas había tenido trato se dirigió a mí y me dio un beso, porque en aquel momento tenía un problema grave con la justicia y necesitaba que le reconfortaran. A ese mismo caló también le di un beso en un hospital en un día tras la pérdida de un familiar muy querido. También he dado besos a *calós* con los que me reencontraba al cabo de un tiempo. Son todos aquellos con los que tenía más vínculos de amistad.
[108] *Ha de haber una coherencia. Si hace dos o tres días que no veo a mi tía, y la veo, le daré un beso. O una mujer que no conozco y me toca algo de familia y me dicen 'mira, es tu tía'. No ha de ser familia de sangre para darle un beso.*
[109] *Tengo tres compadres, el Pepe, uno de Pineda y el que toca las congas con el Lluís. Esto quiere decir que cuando tenga hijos ellos serán los padrinos. Te haces compadre con aquellos con los que tienes más roce. Sí, tienes de tratarlos de 'usted', pero les llamas de 'tú'.*

El tratamiento entre padrinos con el *vos* (usted) indica el respeto que exige la relación de compadreo, aunque la práctica no coincida a veces con la norma ideal. El hecho que se trate de usted no implica que disminuya la amistad o la confianza. Al contrario, lo que es importante es la obligatoriedad de un comportamiento específico garantizando la duración y estabilidad de la relación. En el caso que el compadre sea un hermano, el *vos* no se emplea y se emplea el "tu". Ese respeto también denota la intención de perpetuar la relación.

El *onclo* Manel ve en la institución del compadrazgo un elemento de identidad étnica, pues los *calós* lo han conservado con más acervo, a diferencia de los payos:

> *El padrí i tot això encara ho fem. No l'hem buscat només de la família sinó també de coneguts. Es una manera d'ampliar les relacions, no tancar-se a la família*[110].

Una propuesta para ser padrino nunca es rechazable, pues lo que se expresa es una "oferta de honor" (Signorini,1981:50). Ofrecer a alguien ser padrino/a es todo un honor para éste. Si se buscan personas con las que ya hay establecida una relación de amistad, entre iguales preferentemente, una oferta el honor, mientras la otra, honrada, ha de, recíprocamente, convertirse en donante perpetuo. Sin embargo, la posición del padrino/a como donador de afecto, capital, monas de Pascua, regalos, etc., lo convierte en superior respecto del genitor. Por ello, recibe un don adicional de *respecte*. Probablemente, exista una razón subyacente a esta prioridad que proviene de la idea cristiana de la superioridad del parentesco espiritual sobre el natural, como oposición entre lo sacro y transcendente y lo profano.

[110] *El padrino y todo esto todavía lo hacemos. No los hemos buscado sólo de la familia sino también de conocidos. Es una manera de ampliar relaciones, no cerrarse en la familia.*

Una muestra de la importancia de los *fillols* y las *filloles*, aparte de las atenciones que reciben desde pequeños de su padrino, es que pueden recibir mercados cuando se casan si sus padrinos no tienen hijos o les sobran mercados. Un *caló* anciano se defendía frente a otro que le acusaba de ser un privilegiado por no haber tenido hijos con su mujer y no haber tenido que ceder mercados diciendo que no tenía hijos pero tenía *fillols*, a los que había ayudado dándoles mercados y dinero.

Del mismo modo, la herencia de objetos de valor como las joyas y relojes de oro de la familia que pasan de generación en generación también pueden recaer en los *fillols* y *filloles*. Este hecho demuestra que los lazos entre padrinos y *fillols* son duraderos, a pesar que hoy en día los bautizos no congregan ni interesan a tantos *calós* como antes.

La relación de padrinazgo puede romperse si el padrino/a no cumple con algunas de sus obligaciones para con sus *fillols*, es decir, si no le hace regalos en las fechas señaladas, o bien no cultiva unas relaciones afectuosas. Así el *fillol/a* buscará otro padrino que le dé más atenciones. Este nuevo padrino lo será sin haber un bautizo que lo sancione, pero estará al mismo nivel que cualquier otro padrino/a.

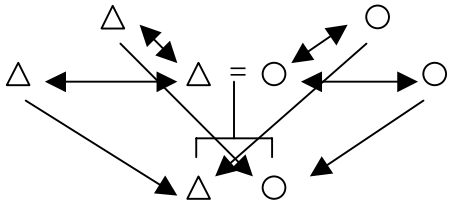
La Mari:

> *Els meus padrins no es van portar bé. Hem perdut el tracte. La Mari és ara la meva padrina. Però mira, jo represento que sóc tia seva i cosina*[111].

Por tanto, la categoría padrino se construye con la acción y se desvirtúa por la ausencia de la misma, con independencia de la sanción ritual.

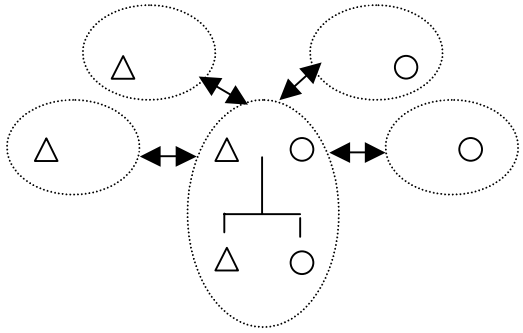
[111] *Mis padrinos no se portaron bien. Hemos perdido el trato. La Mari es ahora mi madrina. Pero mira, yo represento que soy tía suya y prima.*

En conclusión, el compadreo permite una ampliación de las relaciones interpersonales y liga a las familias entre sí, inaugurando o reforzando una relación de parentesco. Eso explica porque está prohibida la relación sexual entre compadres o entre padrinos/hijastros[112].



Relaciones entre individuos

Figura 45



Relaciones entre grupos domésticos

Figura 46

El retículo de los vínculos de compadreo y padrinazgo posee una estructura doble: por un lado, es un vínculo estable egocentrado basado en relaciones de parentela o amistad preexistentes (figura 45); por otro, organiza relaciones entre grupos domésticos (figura 46). La red en que se inscriben los intercambios, es decir, la situación comunicativa, es, en primer lugar, entre individuos (compadre/genitor;

[112] Es este un incesto de tercer tipo, según la definición de Héritier (*cit*. D'Onofrio, 1991:93).

padrino/hijastro/a), pero, simultáneamente, relaciona grupos domésticos, el grupo del padrino (su mujer e hijos) y el del compadre (su mujer e hijos). En el primer caso, es el individuo la red comunicativa, conformando un retículo egocentrado; en el segundo, es el grupo el que se comunica entre sí.

Los vínculos de compadrazgo son simultáneamente lazos "fuertes" (parentela) y lazos "débiles" (amistad), del mismo modo que lo son los lazos entre los grupos de baile en los *demanaments* y bodas y otras fiestas. La particularidad del compadrazgo es la obligatoriedad de cumplir con unas acciones, que proviene de su carácter sacro.

Los genitores recortan el espectro de parientes y de amigos formando redes centradas en cada uno de sus hijos y dotándolas de un carácter de durabilidad afectiva. Esos parientes suelen ser los colaterales bilaterales, con lo que no se hacen distinciones entre los patri o matrilaterales. Podría pensarse que los vínculos de padrinazgo se dirigen a "compensar" la patrilinealidad dominante, pero la elección no se dirige exclusivamente a los parientes matrilaterales. Ello se debe a que no existe un tratamiento desigual de los parientes patrilaterales o matrilaterales, ni a nivel afectivo ni a nivel de intensidad relacional. La parentela bilateral es operativa en este sentido.

Hemos visto cómo, entre los *calós*, la tendencia es a establecer relaciones de compadrazgo con iguales, de la comunidad local o grupal. No observé el tipo de vínculos instrumentales que pudiera dar origen a una relación patrón-cliente. Entre estos *calós*, encontré poco interés en "extenderse" hacia individuos de los cuales pudiera extraerse un beneficio simbólico o material. Este tipo de relaciones de interés sólo se reflejaban en otro plano, en las relaciones amistosas y de confianza que el *onclo* político establecía con alguna Administración a fin de conseguir subvenciones

económicas. De alguna manera, se establecía una relación de patrón-cliente o de esponsorización, sin necesidad de recurrir al padrinazgo.

La función primordial del compadrazgo era la de cohesionar socialmente una comunidad que se pensaba unida, pero que en la realidad se encontraba atravesada de recelos, competencias y conflictos. La estrategia consistía en "intensificar" las relaciones de parentela o de amistad ya existentes. Eso se realizaba sin que hubiera conflicto de roles y sin que la relación de compadrazgo creara algún tipo de desigualdad *de facto* entre compadres, a pesar de la superior posición ritual del padrino/a sobre el genitor/a. Los lazos de compadrazgo se establecían prioritariamente con los parientes cercanos o los amigos, aquéllos que ideológicamente eran tratados como menos susceptibles de generar un conflicto. Intensificando unas relaciones pensadas como armónicas el individuo incrementaba su seguridad personal, y aunque eso llevara, por extensión, a una mayor integración social, ya que reforzaba la ideología del "todos somos como familia aquí" al fin y al cabo, la tendencia al compadrazgo colateral y cercano restaba posibilidades a la alianza intergrupal. Esta tendencia a la "endogamia" en cuanto a padrinos también se apreciaba en la "endogamia" matrimonial.

En conclusión, los vínculos de padrinazgo no eran sólo una metáfora de los vínculos familiares, eran una extensión de los vínculos prototípicos, los vínculos de sangre: los parientes rituales *son* parientes. Como mecanismo de integración parental, que transforma al extraño en pariente, en suma, *hacedor de parientes*, contribuía al paso de una ideología androcéntrica a un sistema bilateral, elástico y flexible, con un funcionamiento sólo relativamente estructurado.

Roberto “El Inglés”: *¿Qué hacen los gitanos en la guerra?*
Rafael “El Gitano”: *Seguir siendo gitanos.*

Por quién doblan las campanas, de Sam Wood.

7. IDENTIDAD, TIEMPO, COMUNIDAD

Si en el capítulo anterior examinamos los niveles[1] de identidad relacionados con los símbolos acerca de la procreación, la consanguinidad y la parentela, y la relación entre parientes rituales, en este capítulo me ocuparé de ampliar el espectro de la identidad, en relación con la familia más extensa, los vínculos residenciales y los lazos entre los vivos y los muertos como dimensiones de la identidad personal y grupal.

7.1 ANTROPONIMIA

Entre los *calós* de Mataró, los criterios de pertenencia se basan en el parentesco bilateral, pero hay una tendencia a la organización residencial en base al grupo de hombres atravesando las líneas de filiación. Seria erróneo, de todas maneras, pensar que allí donde existe un fuerte control unilineal la parentela no puede existir. Al contrario, las parentelas pueden existir porque no forman un grupo sino una red de

[1] Tomo prestada de Palumbo (1997) su idea acerca de los diversos *niveles* de identidad: la de género, la agnática y la bilateral.

parientes, a los cuales se les atribuye una obligación moral y que se perfilan a través de una estrategia de alianzas.

El *onclo* Pepe:

> *Diem família. Es el mote que donen els homes, diem: 'jo sóc de la família dels Llargs', però per part de la meva mare sóc Marreu. La casa és important, també parlem de la casa per referir-nos a cada família*[2].

De aquí se extrae que el término que emplean los *calós* para representar un nivel de identidad que se reproduce en el tiempo es *familia*, el mismo término que designa otras realidades. La ideología de la transmisión de la identidad social coloca a los hombres en un lugar privilegiado, a pesar que las mujeres, en la práctica, también transmiten la identidad. Por último, otro término, *casa*, también se emplea para designar a la *familia*.

Existe una preferencia cultural en la identificación del individuo con el grupo de parientes del padre. Este sesgo patrilineal, que en las áreas campesinas de transmisión desigualitaria identifica una casa, una unidad discreta, se vincula con la dominancia de lo masculino sobre lo femenino. La posesión y la transmisión de apodos y sobrenombres, individuales y familiares, ha sido uno de los aspectos característicos de las sociedades europeas de antaño y una característica de los *calós* de Mataró.

En mi trabajo de campo pude comprobar que los *calós* tenían una idea muy clara de qué representaban los sobrenombres. El *onclo* Jaume:

[2] *Decimos familia. Es el mote que dan los hombres, decimos 'yo soy de la familia de los Largos', pero por parte de mi madre soy Marreu. La casa es importante, también hablamos de la casa para referirnos a cada familia*.

Els sobrenoms?, eren per clasificar, pel sobrenom sabies de quina part del país eres quan anaves a un lloc on havien gitanos que no et coneixien. Els paios també ho tenien, als pobles a molts se'ls coneix com de Can Frigolé o dels Patufets. No hem fet res més que copiar dels paios[3].

La funcionalidad identificativa de los sobrenombres se revela en estas palabras, y se relaciona, asimismo, con la dispersión geográfica de las comunidades *calós*. Pero el rasgo no es un diacrítico cultural (los payos también lo poseen), aunque, según el *onclo*, es un rasgo más propio del pasado.

El *onclo* Lluís:

Es com els paios, l'home és el que mana, el que dóna els apellidos. Per això, l'home és el que dóna el llinatge, és fill gitano el de pare gitano[4].

A nivel de identificación de un individuo, la referencia a los antepasados, vivos o muertos, a fin de ser colocado en un lugar de la vasta red del parentesco, toma una importancia primordial. La identidad de un individuo es asignada a partir de sus antepasados.

Señala el Antonio:

Sempre ens coneixem pels pares o els avis, 'qui és el teu pare?, qui és el teu avi?'... 'ah!, és fulano', i ja li treus, ja saps qui és[5].

[3] *¿Los sobrenombres?, eran para clasificar, por el sobrenombre sabías de que parte del país eras cuando ibas a un lugar donde habían gitanos que no te conocían. Los payos también lo tenían, en los pueblos a muchos se les conoce como de Can Frigolé o dels Patufets. No hemos hecho nada más que copiar de los payos.*

[4] *Es como los payos. El hombre es el que manda, el que da los apellidos. Por eso, el hombre es el que da el linaje, es hijo gitano el de padre gitano.*

[5] *Siempre nos conocemos por los padres o los abuelos, '¿quién es tu padre?, ¿quién es tu abuelo?'...'¡ah!, es fulano', y ya se lo sacas, ya sabes quién es.*

Los apodos o sobrenombres son una serie de nombres que se transmiten desde un antepasado, habitualmente masculino, para designar a una categoría de parientes. Se sienten unidos, no porque tengan un pariente en común, sino porque tienen un ancestro común, aunque muchas veces ni recuerdan quién era. Es decir, esos antepasados que proporcionaron un apodo a la familia se convierten en antepasados cuasi míticos, porque se ha olvidado el itinerario genealógico que conduce hacia ellos. Es más, en el caso de sobrenombres como *Faletos* o *Marreus,* no sólo los jóvenes no saben de qué ancestro provienen, sino que los más ancianos no saben concretar el origen exacto. Ello se debe a que el apodo se ha ido transmitiendo de generación en generación y ha perdido su contenido semántico. Algunos apodos conservan ese contenido semántico al ser muy evidente: los *Llargs* (Largos) o los *Pinis* (de pino), apodos referentes a un rasgo físico como la altura de sus miembros.

El *onclo* Pere:

> *Els Marreus, el mote, ve de França. Es el mote de la família. Hi ha tres mil Marreus, Jo tinc el mote dels Llargs perquè som una família molt alta. Em ve pel meu besavi, hi ha uns dos cents que jo sàpigue. Lo de Marreu no sé de quin avantpassat ve*[6].

Todos aquellos que comparten el mismo sobrenombre forman parte de la misma categoría que transmite un sentido, de la misma forma que todos aquellos que se categorizan como *cosins* tienen algo en común. En ambos casos, la indefinición es la característica, ya que no se está calculando la posición exacta de los individuos sino que se los define como parte de una categoría (*cosí*, *marreu*, etc) definible

[6] *Los Marreus, el mote, viene de Francia. Es el mote de la familia. Hay tres mil Marreus. Yo tengo el mote de los Llargs porque somos una familia muy alta. Me viene por mi bisabuelo, hay unos doscientos que yo sepa. Lo de Marreu no sé de qué antepasado viene.*

genealógicamente o por el sentido que vehicula. La categoría, sin embargo, posee unas limitaciones a la hora de identificar parientes que debe ser complementada por el cálculo genealógico[7].

7.2 LA IDENTIDAD MULTIDIMENSIONAL

Es necesario referirnos a la tipología de los sobrenombres para analizar cómo lo emplean los *calós*:

A/ Individuales

1. Nombre de pila:

-estándar: *Pepe*

-arbitrario: *Rafael*

-diminutivo: *Enriquet*

2. Características personales:

-físicas: *Nas*

-psíquicas: *Boig*

-conductuales: *Rambo*

[7] Parkin (1996) pretende transcender la oposición clásica, categoría/genealogía, que se establece entre dos formas de pensar el parentesco: por categorías, propia de las sociedades no occidentales con sistemas de alianza prescriptivos, y por genealogías, la nuestra. En realidad, la categoría, sostiene, como principio lingüístico es universal, y la genealogía, se emplea siempre en contextos de uso, en un número menor de sociedades pero de forma complementaria a la categoría.

3. Lugar de origen:

-ciudad: *la Mallorquina*

4. Especificidades laborales: *el Pintor*

5. Propuesto por el usuario: *el Gallo*.

B/ Familiares

1. Apellidos

-estándar: *Pubill*

2. Características familiares

-físicas:*Llargs*

3. Lugar de origen

-ciudad: *de Lleida*

4. Arbitrarios

los Marreus

Juliano (1985), distingue dos tipos de sociedades que corresponderían al uso de los sobrenombres individuales (sociedades con bajo nivel de adscripción por

nacimiento, ej: Argentina) o al de los sobrenombres familiares (sociedades con alto nivel de adscripción por nacimiento, ej: Cataluña). Sin embargo, los *calós* emplean ambos tipos de sobrenombres. Su organización social no puede definirse sino como síntesis de ambos sistemas.

En origen, todos los apodos, individuales y familiares, son creación de un individuo que con su imaginación expresa una especificidad física, psicológica, laboral o residencial. Los sobrenombres son generados individualmente por individuos cualquiera y de forma libre, asignando un sentido. Es así como este sistema de nombrar no puede reducirse a ninguna regla. Puede generarse en la infancia o a lo largo de su vida. En ocasiones, el sobrenombre individual puede convertirse en apodo familiar.

El Joan, señala:

> *Els sobrenoms de família és una cosa més dels vells. Són races... bueno, no són races, és per saber de quina família ets. Quan vas a qualsevol lloc on hi hagin gitanos, per exemple, a Mallorca, i entres al cafè, el primer que et pregunten és 'de quína família ets?'*[8]

Así, cuando dos gitanos se encuentran y no se conocen, lo primero que preguntan es quiénes son y a continuación se refieren a su apodo familiar o a un antepasado conocido, vivo o muerto. Con esta información, el interlocutor ya puede saber con qué tipo de familia esta tratando, su prestigio, su *respecte*. La asimilación de *raça*, como categoría de parientes, a familia parece ser una práctica del pasado.

Como señala el Pepe:

[8] *Los sobrenombres de familia es una cosa más de los viejos. Son razas...bueno, no son razas, es para saber de qué familia eres. Cuando vas a cualquier sitio donde hay gitanos, por ejemplo, a Mallorca, y entras en el café, lo primero que te preguntan es '¿de qué familia eres?'*

Hi han vàries races però és una cosa dels vells, nosaltres els joves no diem 'mira, me'n vaig amb els Llargs...' No anem en grup per famílies. Las dones no tenen importància en el sobrenom. El sobrenom de la dona es perd pels fills, encara que hi ha excepcions. L'home és el que compta. Es més que res per saber de quina família ets[9].

En este sentido, los sobrenombres familiares parece que se oponen a la "modernidad" actual. El sobrenombre no distingue grupos operativos de individuos sino elicita identidades. La transmisión es tendencialmente patrilineal, aunque con excepciones significativas.

El *onclo Antonio*:

No hi ha clans. Antigament, quan havien rivalitats i havien guerres, havien famílies que es tancaven sobre elles, es casaven entre ells i no volien saber res de ningú. Havia més ruïnes. Els gitanos eran corredors, anaven a les fires on es venien i es compraven cavalls. El corredor anava a comissió. Buscava compradors i venedors i els posava en contacte. Al comprador li demanava per anticipat una comissió i li deia: 'dóna'm quaranta duros, sigui el preu que et consegueix-hi per aquell cavall'. El comprador podia ser un gitano també i quan es tancaven els tractes i el corredor li anava a reclamar la comissió pactada, havia vegades que el comprador no li volia donar. Llavors hi havien guerres. Per això, en aquella època era bo tenir molts fills. Tenir filles era una desgràcia. Els fills eren els que defenien la teva família. Deies 'cuidado amb aquells que són catorze'. A Lleida hi havia molts corredors, al Maresme no tants, eren més esquiladors[10].

[9] *Hay varias razas pero es una cosa de los viejos, nosotros los jóvenes no decimos 'mira, me voy con los Largos...' No vamos en grupo por familias. Las mujeres no tienen importancia en el sobrenombre. El sobrenombre de la mujer se pierde por los hijos, aunque hay excepciones. El hombre es el que cuenta. Es más que nada para saber de qué familia eres.*

[10] *No hay clanes. Antiguamente, cuando habían rivalidades y habían guerras, habían familias que se cerraban sobre ellas, se casaban entre ellos y no querían saber nada de nadie. Había más ruinas. Los gitanos eran corredores, iban a las ferias donde se vendían y compraban caballos. El corredor iba a comisión. Buscaba compradores y vendedores y los ponía en contacto. Al comprador le pedía por anticipado una comisión y le decia: 'dame cuarenta duros, sea el precio que te consiga por ese caballo'. El comprador podía ser un gitano también y cuando se cerraban los tratos y el corredor le iba a reclamar la comisión pactada, había veces que el comprador no se le quería dar. Entonces habían las guerras. Por eso, en aquella época era bueno tener muchos hijos. Tener hijas era una desgracia. Los hijos eran los que defendían tu familia. Decías 'cuidado con esos que son catorce'. En Lérida habían muchos corredores, en el Maresme no tantos, eran más esquiladores.*

El *clan* se entiende aquí como “grupo cerrado en sí mismo”, no como un grupo de descendencia o un grupo agregado. Según la memoria histórica del *onclo*, la organización interna de los *calós* en el pasado se imbricaba con el contexto externo. Las acciones de ofensa/defensa provocaban un cierto faccionalismo en las familias y la necesidad de tener hijos varones. Y, en consecuencia, las familias vivían más alejadas unas de otras. Por tanto, la idea que sigue vigente es que una familia es fuerte si tiene muchos individuos varones detrás, pero esta característica se aplica a los gitanos castellanos.

La variabilidad en la transmisión de los sobrenombres es importante, lo que cuestiona toda pretensión de exclusividad del principio patrilineal. Un estructural-funcionalista interpretaría esta orientación patrilineal como típico de una organización de tipo clánico. Los propios *calós* utilizan *clan* para referirse a esa categoría de personas no delimitada, ambigua, a un conjunto amplio de personas que tienen algo en común y no en el sentido académico como lo conocemos.

Del mismo modo, el término *raça* es polisémico. Puede designar: 1. La etnia gitana. 2. El grupo de *calós* catalanes 3. La familia consanguínea. 4. La familia que comparte un apodo. 5. La familia que comparte un patronímico. Entre los *calós* de Mataró, la *raza* no designa un grupo; su utilización desvela así una representación que está anclada en el concepto de una identidad sociogrupal.

El concepto *raça* es una categoría que posee un contexto de uso. Cuando los *calós* usaban *raça* para designar, ya fuera a otros grupos gitanos, como los “castellanos”, o a otras familias del propio grupo, lo que emergía era la idea de una naturaleza diferencial entre los grupos, una separación radical entre ellos. Pude

comprobar cómo después de algún conflicto entre individuos se hacia referencia a su *mala raça*. Cuando había motivos para oponerse a una familia se la trataba como un todo, utilizándose, en ocasiones, el término *raça*. De ahí que se atribuyera a una categoría de individuos identificados por un sobrenombre, una cierta semejanza psíquica y conductual que partía del hecho diferencial que había inaugurado el antepasado epónimo. Es decir, era en las ocasiones en que alguna tensión emergía cuando se activaba el juego de oposiciones entre *races* y se ponía en primer plano la identidad fuerte del antepasado hacia sus descendientes.

Lo mismo ocurre con otros términos definidos académicamente que pueden presentar significados derivados. Por ejemplo, cuando un *caló* dice de otro que es un *contrari* (contrario) no está diciendo, necesariamente, que esté en contienda de sangre por algún hecho grave, tal como señala San Román (1976), puede estar refiriéndose a su primo hermano que es evangélico pentecostal y con el que mantiene una estrecha relación afectiva, o referirse en broma a otro *caló* con el que siempre se pelea, figuradamente, como pareja en el juego de cartas. *Contrari* puede definir una simple enemistad pasajera. Es decir, las palabras y conceptos poseen varios significados en función de su uso. *Contrari,* como término moral, posee usos tácticos según su contexto de uso. Son ejemplos de "formas de hablar", de sentidos figurados, de significados derivados, que señalan los sentidos internos que toman los términos de lenguaje entre los *calós*.

Lo que resulta muy significativo es que las *fadrines* no tienen apodos personales mientras los *fadrins* sí. Y entre los adultos es más habitual que los hombres posean un apodo que no las mujeres. La identidad individual también

reflejaba este fuerte androcentrismo. Incluso, coloquialmente los *calós* inventaban denominaciones efímeras, pero significativas, como cuando una anciana se dirigía a otra, que en realidad se llamaba Consuelo, como *Rafaleta* porque su marido se llamaba Rafalet.

Los sobrenombres individuales también poseen una funcionalidad identificativa. Existen varios nombres de pila que se repiten con frecuencia: Pepe, Juan, Manuel, Antonio, Enrique, Mariano, María, Consuelo, Elisa, etc. Su importancia es significativa ya que la tendencia es a nombrar a los hijos, o bien con los nombres de antepasados difuntos, abuelos/as por ejemplo, o bien con el del padrino/a, que con mucha frecuencia son los colaterales ascendentes. La atribución del nombre de los muertos, del padrino o del que decida él, u otras estrategias de denominación, expresan el propósito de transmitir el capital simbólico de las familias, de conservar esos nombres dotados de un valor simbólico. Las reglas que rigen la atribución del nombre no están fuertemente estructuradas, no hay un espacio parental agnático a reproducir sino una dialéctica constante entre las múltiples esferas que se entrecruzan en el campo relacional de un individuo y que modulan su identidad personal.

Los apodos, junto con los diminutivos, son utilizados exclusivamente en el mundo *caló*. En el mundo payo, utilizan los nombres propios o los apellidos, precedidos del genérico 'payo'. Pero los apodos individuales pueden ser ofensivos y no pronunciarse en presencia del individuo[11], a pesar que no comprometan el honor de su familia.

[11] Sobre los apodos individuales como medio de control social ver Antoun (1968:159).

Los *calós* reconocen la pérdida de funcionalidad de la categorización de parientes a través del sobrenombre familiar. Tanto jóvenes, adultos, como ancianos, señalan que los sobrenombres familiares son una cosa de los viejos, una cosa del pasado, dándole un matiz de atraso[12]. Por tanto, los apodos familiares parecen entrar en declive como categorías culturalmente significativas, pero los nombres de pila o los apellidos no poseían un valor funcional para discriminar diversas familias.

La movilidad residencial de otros tiempos hacía que la identificación de los individuos que llegaban a un territorio donde estaban otros gitanos se realizara de una manera clarificante e inmediata. Con la estabilización residencial y la fijación a una localidad, así como el trabajo itinerante en mercados prefijados, el conocimiento de los individuos aumenta porque se frecuentan los mismos sitios. La funcionalidad de los sobrenombres decae y su peso disminuye con relación al grupo doméstico y la parentela bilateral. Pero lo que permanece es la centralidad y peso simbólico de los hombres en la creación y la transmisión de la identidad del individuo.

Ello explica porque los *calós* identifican los apodos familiares como un producto del pasado, de individuos de mentalidad tradicional. Se identifica el apodo familiar como una costumbre heredada, propia de los mayores, aquéllos que guardan la memoria familiar, en contraste con el uso más fluido y generalizado del apodo

[12] Los *calós* de Mataró categorizan todo aquello que ya no les resulta funcional como "un atraso". Por ejemplo, opinan que el hecho que otros gitanos, como los *peluts* –gitanos castellanos en general- se casen por el rito gitano sin pasar por la iglesia o el juzgado no es moderno, lo cual demuestra su inferioridad. Es significativo que ellos también lo han hecho así en el pasado, para evitar que sus hijos fueran al servicio militar haciéndolos pasar como hijos de madre soltera, y, actualmente, se dan algunos casos que obedecen a intereses particulares (un gitano que se junta con una paya sin firmar papeles por motivos personales e idiosincrásicos, una gitana que se casa sólo por lo gitano porque su abuelo está a punto de morir y la fecha para la boda en la iglesia es demasiado lejana como para que el abuelo pueda ver en vida a su nieta casada, etc). Parece ser un mecanismo de proyectar en el otro, el gitano castellano, aquello que no se desea para sí. También se dice de los otros que se fugan y no hacen la boda gitana, y que juran a los muertos. Atribuciones que sostienen la convicción que los otros no son gitanos modernos sino que se encuentran en un estadio de evolución anterior.

individual[13]. En el primer caso, la identidad se fosiliza, el contenido semántico pierde valor porque se sitúa en el pasado, en el segundo, se reactualiza con la recreación de apodos individuales que vehiculan nuevos sentidos emergentes. Permanencia en un caso, renovación en el otro.

El apodo permite colmar la falta de sentido y de ubicuidad espacial del patronímico y, de algún modo, conjura la amnesia genealógica[14] . Los sobrenombres familiares, aunque están sometidos a la contingencia dado el carácter dinámico de los *calós*, permite guardar el recuerdo de formar parte de un grupo al cual ningún término de parentesco puede ser aplicado, mientras el patronímico posee una dimensión temporal demasiado vaga para ser significativa. El sobrenombre familiar sitúa toponímicamente a los individuos, mientras el patronímico no posee esa dimensión espacial ya que la homonimia, debida al bajo stock de apellidos, hace inservible su uso social, impide la identificación y la función mnemotécnica de mantener el recuerdo de una relación parental.

Cuando dos individuos se encuentran se vinculan a sus respectivas familias. Puede producirse un acercamiento buscando en la red genealógica a los parientes compartidos, o bien un distanciamiento. Por tanto, el reconocimiento de la identidad de una persona es relativa a la posición que ocupa en el espacio sociológico que está cargado de contenido semántico. Los apodos, los nombres, las personas, significan, y, en relación a ello, cada individuo puede activar unos lazos u otros. Las relaciones

[13] Palumbo (1997:32) distingue, a partir de su etnografía en el Sannio, la identidad de grupo, fundada en una memoria larga, vehiculada a través de los nombres de la línea agnática (de *raza*), y que expresa la identidad de un grupo local, de la identidad del individuo, fundada en una memoria de corta duración, que evoca aspectos emotivos, rasgos físicos y vivencias peculiares.
[14] Si seguimos a Severi (1980:99-118).

preexistentes entre ambos individuos, de alianza por ejemplo, condicionan la cercanía o la lejanía. Por tanto, la identidad es dependiente del contexto situacional.

Las mujeres, en sus tertulias, son las que constantemente están realizando estos balizamientos en la estructura del grupo. Su conocimiento de las familias, más allá de la comunidad de Mataró, es exhaustivo. Para reconocer de quién se está hablando se recurre a todas las posibilidades del acto de nombrar. Hay disputas constantes sobre cuál era la posición en el mapa genealógico de uno u otro individuo.

Es así como el apodo familiar condensa la identidad de una persona, situándolo en una clase socialmente significativa, caracterizando a los individuos que lo poseen, y atribuyéndoles un mismo patrimonio simbólico, económico, histórico (Palumbo,1997:30)[15].

En algún caso, el sobrenombre familiar lleva aparejada una historia-leyenda:

> *El sobrenom dels Pinis ve perquè es diu que havia una vegada una dona molt rica, noble, que vivia a un castell que va tenir un desliz i va fer adulteri amb un home. Perquè no s'enterés el marit, li va donar el nen a la minyona perquè el llencés al riu. La minyona el va embolicar en una manta i se'n va anar al riu a tirar-lo, però allí hi havia un campament de gitanos. Els gitanos la van veure i li van preguntar què tenia a les mans. Quan van veure que era un nen, la van obligar a que li entreguessin a ells, i el van adoptar. D'aquest nen van sortir els Pinis, alts i rossos, no semblaven gitanos. Per això, nosaltres sóm una família tan alta*[16].

[15] El sobrenombre hereditario no clasifica, *califica*, no denota, *connota* al individuo, siguiendo a Palumbo (1997:30). La información transmitida no es simplemente indéxica sino que es simbólica.

[16] *El sobrenombre de los Pinis viene porque se dice que había una vez una mujer muy rica, noble, que vivía en un castillo que tuvo un desliz e hizo adulterio con un hombre. Para que no se enterara el marido, le dio el niño a la criada para que lo lanzara al río. La criada lo envolvió en una manta y se fue al río a tirarlo, pero allí había un campamento de gitanos. Los gitanos la vieron y le preguntaron qué tenia en las manos. Cuando vieron que era un niño, la obligaron a que se lo entregara a ellos, y lo adoptaron. De este niño salieron los Pinis, altos y rubios, no parecían gitanos. Por eso, nosotros somos una familia tan alta.*

Historias de fundación como éstas son la representación que permite pensar la identidad grupal como reproduciéndose en el tiempo. Es significativo cómo la identidad de esta categoría de parientes se vincula a la nobleza.

Lo relevante es que los sobrenombres y los apellidos, así como otras formas de nombrar (a través de aliados o parientes), no sólo cumplen una función topológica, sino que permiten contrastar y diferenciar identidades[17]. Los sobrenombres son algo así como el prolegómeno a un juicio identitario de una persona. Es un ensayo que permite transmitir información de una persona dotada de un valor significativo para la comunidad. Y al igual que al nombrar, un individuo puede tener varias identidades dependiendo a partir de qué parientes o aliados se le designe, tanto por el lado paterno como por el materno: el hijo de la Pepa, el marido de la Juani, el hijo del "Toles", el padre de la Emilieta, etc. Todas las diversas formas de denominar constituyen modelos de inteligibilidad que permiten situar topológicamente a las familias, modulando su identidad[18].

En una ocasión, había venido de trabajar con una familia de un mercado en Roses y estaba en su casa comiendo. Era poco antes de Navidad. Llamaron por teléfono y se puso la madre. Era su suegra que le decía que para Nochebuena podían venir a su casa a celebrarlo. La mujer le dijo que ella también tenía familia que querían que vinieran a verlos, y además *era Marreu*, es decir, que pertenecía a otra familia que era lo suficientemente importante a nivel de estatus como para reclamar su derecho a ver a su hija y su yerno. Al final, se llegó a un acuerdo para ir

[17] Es la idea que aporta Wagner (*cit*. Holy 1996:99) para los Daribi de las Highlands de Nueva Guinea. Los nombres incluyen y excluyen, y así, delimitan fronteras simbólicas. Creando contrastes los Daribi elicitan colectividades sociales aludiendo a ellas indirectamente más que deliberadamente organizándolas o conscientemente participando en ellas.
[18] Es la idea que sugiere Williams (1994:177) acerca de la *modulación*.

repartiendo equilibradamente las visitas con ambas familias durante el periodo de Navidad.

El apodo familiar, vehicula así también un estatus[19]. Ese estatus reposa en la reputación que tenga esa categoría de personas. El estatus personal de un individuo afecta el estatus de su familia y viceversa. Es así como, en ocasiones, se utilizaban metáforas que simbolizan la unidad de la familia: *aquests de la família dels Pelis són tots iguals, és com un arbre, un tronc del que surten les branques, els fills, els néts*[20]...

La *tia* Lola señalaba:

> *Es l'home el que dóna l'apodo. A la meva família és així. La dona no compta per res. Els homes són així de severos*[21].

Cada familia posee unas circunstancias específicas que hacen que no sigan, necesariamente, la norma patrilineal en la transmisión del sobrenombre. Es perfectamente posible que una mujer haya acumulado tal prestigio que sea más conocida que su marido y éste sea nombrado en multitud de contextos de interacción como "el marido de...". Todo depende de dónde te conozcan, señala el *onclo* Antonio:

[19] En otro plano, en determinadas áreas rurales de Cataluña, el nombre del grupo doméstico, que a su vez da nombre a la *casa*, el *renom*, posee una dimensión jerárquica: las casas de mayor riqueza y raigambre poseen un *renom* más estable mientras que las de nueva creación deben ir pasando de uno a otro (Iszaevich,1980:319-320). Evidentemente, el sobrenombre familiar de los *calós* y el *renom* pertenecen a dos dimensiones distintas, pero comparten una misma funcionalidad identificativa.

[20] *esos de la familia de los Pelis son todos iguales, es como un árbol, un tronco, del que salen las ramas, los hijos, los nietos...*

[21] *Es el hombre el que da el apodo. En mi familia es así. La mujer no cuenta para nada. Los hombres son así de severos.*

Em coneixen més com Marreu, per la meva àvia paterna, perquè era una família més coneguda que la del meu avi patern, eren una família molt numerosa. Eren tres germanes molt fortes i treballadores. El meu avi patern era andaluç i era dels Llargs. Però el meu pare és més conegut com Marreu. Si em pregunten en algún lloc de quína família sóc els hi dic que sóc dels Marreus, nét de Mercé Pubill. La meva mare era paia. Als meus fills els pregunten els gitanos i diuen que són fills de la Mari, la meva dona, dels Pubill, del Xava... i ho diuen perquè ho permet-ho jo. Amb els paios diuen que són fills del Rafael[22].

Los sobrenombres familiares constituye un sistema de denominación típico de las comunidades rurales catalanas que ha sido adaptado por parte de los *calós*, pero sólo en la forma, porque a pesar que obedece a una ideología de la transmisión del nombre de familia patrilineal, en la práctica, implica una variabilidad en función de la elección individual, el estatus de las familias y del contexto del interlocutor. Cada individuo puede identificarse con el sobrenombre de su padre o el de su madre, a pesar que la mayoría de las veces el sobrenombre del padre es el dominante[23]. Pero puede ocurrir que el sobrenombre de la madre provenga de una familia con más prestigio o sea más conocida, o bien que la propia madre posea cierto carisma.

En otros casos, dependerá del interlocutor que tenga delante, ya que el mismo individuo será más conocido por el sobrenombre de su padre en unas localidades y por el de su madre en otras. Es así, porque cuando un individuo foráneo toma contacto con otro, lo que procurarán ambos es buscar a través de los antepasados, vivos o muertos, una conexión genealógica o una conexión a través del sobrenombre.

[22] *Me conocen más como Marreu, por mi abuela paterna, porque era una familia más conocida que la de mi abuelo paterno, eran una familia muy numerosa. Eran tres hermanas muy fuertes y trabajadoras. Mi abuelo paterno era andaluz y era de los Largos. Pero mi padre era más conocido como Marreu. Si me preguntan en algún sitio de qué familia soy les digo que soy de los Marreus, nieto de Mercé Pubill. Mi madre era paya. A mis hijos le preguntan los gitanos y dicen que son hijos de la Mari, mi mujer, de los Pubill, del Xav... y lo dicen porque lo permito yo. Con los payos dicen que son hijos del Rafael.*

[23] Esto nos acerca en otro plano, como señala Scheffler (1966:547), a aquellas sociedades con sistemas de descendencia cognático donde también aparece el elemento de descendencia agnática, que representa no tanto una condición para la pertenencia al grupo, sino un requisito para el estatus privilegiado dentro de los grupos.

Puede que ambos individuos tengan el mismo sobrenombre y no lo sepan. Pero en la interacción cotidiana en la misma comunidad local, un individuo podrá reconocerse por uno de los dos sobrenombres en función de quién sea su interlocutor[24]. El sistema de referencias familiares dependerá del contexto comunicativo. Código y red, nuevamente, se encuentran imbricados en este aspecto de la identidad.

Es así como aparece una retórica de la filiación que conlleva reificar grupos y situar inmóvil la identidad de las personas. Sin embargo, esta retórica no es asimilable a un sistema de descendencia unilineal[25], no ambiguo e involuntario, es decir, donde no puedan yuxtaponerse categorías de parientes o donde el individuo, potencialmente, no posea la capacidad de elegir su adscripción a una categoría u otra de parientes.

Desde este punto de vista, cabría diferenciar entre dos dimensiones de la lógica del sistema de sobrenombres: la conceptual y relacional (taxonómica, clasificadora) y la substancialista (empírica, normativa). O en otras palabras, distinguir entre lo que la gente dice y lo que hace. Es también significativo que los *calós* atribuyan valor simbólico añadido a los patronímicos, pues un principio étnico atraviesa el sistema de relaciones payo-gitano. En este sentido, a pesar que los *calós* afirmen que no existen apellidos gitanos, sí reconocen que existen unos apellidos "más gitanos" que otros como Pubill, Cortés, Giménez, etc. No existe demasiada diversidad en cuanto a

[24] Williams (1984) y Sutherland (1986) señalaban como el nombre de *vitsa* entre los *Rom Kalderash (*la categoría de parientes que más se asemeja a lo que los estructural-funcionalistas llamarían *linaje*), variaba en función del contexto en el cual dos gitanos se encuentran, pudiendo reconocerse como perteneciente a la *vitsa* del padre o de la madre a su elección.

[25] Del mismo modo que no podemos calificar como linajes, en sentido estricto, las líneas campesinas a pesar que compartan una serie de características con los linajes: antepasados casi míticos y epónimos; ideología familiar de larga duración anclada en un territorio reconocido; la pertenencia a una línea familiar que comporta derechos y deberes... Ver Segalen (1984:73-85).

los apellidos sino que son unos pocos los que se van repitiendo, otorgándoles un valor relativo en la antroponimia *caló* como identificador:

> *No hi han noms gitanos, m'ho va dir un paio que és historiador. Vam agafar els noms dels Comtes, de Hernando, Hernández, de Rodrigo, Rodriguez, i així. De Ferrers hi ha milers, Heredias també*[26].

Una vez más, como ocurría en su relación privilegiada con el caballo, los *calós* piensan sus orígenes a partir de una raigambre noble, de estatus superior al resto de la población. Así, la familia posee un capital simbólico que se expresa a través del apellido. Para los *calós*, el segundo apellido no tiene importancia, el apellido que da la madre, porque se pierde a lo largo de las generaciones. La presencia de apellidos payos significa que el individuo está en una posición límite, porque ha tenido antepasados payos en la familia. Esto será una fuente constante de ironías y sornas, muchas veces secretas, mientras que, en cambio, aquéllos que han conservado apellidos "gitanos" legitiman una posición que les identifica como miembros de una estirpe más "auténticamente gitana", más pura, sin mezclas. Por lo tanto, el arte de la connotación *caló* se extiende hasta los patronímicos que, en principio, deberíamos considerar como faltos de sentido. Los apellidos también se utilizan para manifestar un estatus de mayor pureza étnica. Por eso, el llevar un apellido más o menos gitano es signo de estatus y de respeto. De ahí la preocupación por seguir transmitiendo los apellidos "gitanos" y evitar que entren individuos con apellidos ajenos a la familia. El Pepe, un joven *caló* que acababa de casarse con una gitana de Badajoz, me

[26] *No hay nombres gitanos, me lo dijo un payo que es historiador. Cogimos los nombres de los Condes: de Hernando, Hernández, de Rodrigo, Rodriguez, y así. De Ferrers hay miles, Heredias también.*

contaba que *malgrat que la meva dona és castellana el seu apellido és Cortés, un apellido molt gitano, que anirà als fills*[27].

Tener un antepasado payo en la familia es un hecho que casi todos los *calós* comparten. Se procura esconder a los familiares payos y se citan cuando no hay más remedio. Dicen que era un payo agitanado o una paya agitanada, pero todo el mundo sabe que eran payos.

He constatado que en algunas familias los hijos e hijas tienen los apellidos idénticos a los de la madre. Según me explican, en el pasado era habitual poner a los hijos los apellidos de la madre y no los del padre, para así demostrar que eran hijos de madre soltera. Como no constaba ningún papel oficial que estaban casados, podían librarse unos cuantos hombres de la familia del servicio militar. Se aprovechaba que los padres sólo estaban casados por el rito gitano y no por el payo, para hacer creer a los payos que los hijos no tenían padre conocido. Señalaba el *onclo* Josep:

> *Els meus pares es van casar només per lo gitano i no per el civil, perquè així representa que jo era fill natural i així em podria lliurar de la mili*[28].

En conclusión, la idea es que es una sociedad indiferenciada, en la que todos los individuos que se piensan conectados genealógicamente, consanguíneos y afines, quedan incluidos dentro de una categoría social, la parentela, con límites fluidos y que coexiste con otro modelo de categorización social, como principio secundario de filiación acumulativa, fuertemente patrilineal (aunque de facto bilateral), fruto del

[27] *a pesar que mi mujer es castellana su apellido es Cortés, un apellido muy gitano, que irá a los hijos.*
[28] *Mis padres se casaron sólo por lo gitano y no por lo civil, porque así representa que yo era hijo natural y así me podría librar de la mili.*

androcentrismo y con una funcionalidad identificativa y de estatus[29]. En este sentido, un principio vertical (sobrenombres, patronímicos) coexiste con otro horizontal o colateral. Observamos cómo el principio vertical predomina por ser su funcionalidad identificativa y de estatus, mientras que el horizontal se orienta hacia la organización social, la estructura social. Ello explica que el principio de generaciones no tenga importancia en el presente, a pesar que se reconozca la posición genealógica "real" (este individuo "representa" tal o cual posición, señalan los *calós*), y que la memoria genealógica no sea demasiado profunda. El presente (la colateralidad, la parentela) se sobrepone al pasado (el sobrenombre, patronímico, la línea) porque la estructura social funciona, no como algo dado del pasado, sino como un conjunto de tipos móviles en el presente, que se activa, se crea y se recrea en la práctica.

7.3 DÓNDE VIVIR

Aunque existe una ideología de la virilocalidad, las excepciones son numerosas como para afirmar que la virilocalidad, como modelo representacional, tiene su reflejo en lo empírico. No hay duda que la mayoría de los matrimonios se celebran en la localidad de la novia, su último acto social en su lugar de residencia. Pero el modelo nativo de la virilocalidad va perdiendo fuerza, a medida que la responsabilidad en la elección residencial comienza a ser compartida por los dos cónyuges. Este hecho nos indica que el poder de decisión de la mujer se acerca al mismo nivel que el del hombre, lo que, al igual que el matrimonio por amor, refleja

[29] Como señala Mitchell (1963:349) ambas estructuras no son excluyentes porque obedecen a diferentes sistemas de referencia dentro de un mismo sistema social.

una mayor autonomía de los jóvenes de hoy respecto a los tiempos pasados, pero remite a una lógica más profunda: *las hijas han de estar con las madres*, era uno de los argumentos más repetidos por las madres.

El *onclo* Pepe:

> *La llei diu que un home es queda on vulgui quan es casa, la dona no pot dir res. Jo vaig venir al poble de la meva dona perquè vaig voler*[30].

Señala la *tia* Rosa:

> *Allà on va l'home va la dona. Es la nostra llei, és així. Els homes ja no són homes... si estan aquí bé, què es quedin aquí!... has estat tota la vida aquí, per què has d'anar a viure al poble d'ella, la promesa?*[31]

Las mujeres mayores entienden que si el recién casado se marcha a vivir al pueblo de su mujer, es un signo de su falta de hombría:

> *Per llei, quan l'home se'n va a viure allí d'on és la dona, amb els sogres, és perquè l'home mana poc*[32].

Pero, por encima de esto, reafirman el modelo de una comunidad hecha de hombres, poseedores del territorio, y por el que las mujeres entran y salen.

La virilocalidad *es la ley*, se repite, es la norma incontestable:

[30] *La ley dice que un hombre se queda donde quiera cuando se casa, la mujer no puede decir nada. Yo vine al pueblo de mi mujer porque quise.*
[31] *Allá donde va el hombre va la mujer. Es nuestra ley, es así. Los hombres ya no son hombres... si estás aquí bien, ¡qué se queden aquí!... has estado toda la vida aquí, ¿por qué has de ir a vivir al pueblo de ella, la prometida?*
[32] *Por ley, cuando el hombre se va a vivir allí de donde es la mujer, con los suegros, es porque el hombre manda poco.*

-Tia Julia: Es una llei. La dona ha d'anar a viure allí d'on és l'home. Ara... només si la dona és vídua, la mare d'ella... i que treballin, que no facin treballar a la mare i a la sogra. Es una contrallei fer que la filla es quedi al seu poble.
-Tia Mari: Jo vaig estar quinze anys amb la meva sogra i la meva àvia aguantant-les.
-Tia Julia: Però mira, la meva filla se'n va anar a viure al poble del meu gendre perquè va voler.
-Tia Rosa: La meva filla també perquè va voler.
-Tia Reme: Totes, la meva filla també[33].

El discurso de las mujeres, sin embargo, también refleja una crítica del modelo imperante, una relectura del mismo al asignar importancia a la iniciativa de la mujer. Dicha crítica es más evidente entre las jóvenes. La Mari afirmaba pocos días antes de su boda: *m'en vaig a viure fora però dintre de dos anys vindrem a Mataró*[34], expresando que la mujer posee sus estrategias para conseguir sus deseos.

Sin embargo, para los hombres, la ideología residencial continua vigente y se reafirma constantemente. El *onclo* Joan:

Un pare que doni a la filla no pot posar condicions a qui la demana. Hi ha alguns que ho fan. Però si l'home que la demana és un home com cal dirà 'ah, sí?, pues allí us quedeu!... com hi ha tantes nenes per demanar...' Una fadrina només pot esperar que truquin a la porta perquè la demanin[35].

[33] -Tía Julia*: Es una ley. La mujer ha de ir a vivir allí de donde es el hombre. Ahora... sólo si la mujer es viuda, la madre de ella... y que trabajen, que no hagan trabajar a la madre y la suegra. Es una contraley hacer que la hija se quede en su pueblo.*
-Tía Mari: *Yo estuve quince años con mi suegra y mi abuela, aguantándolas.*
-Tía Julia: *Pero mira, mi hija se fue a vivir al pueblo de mi yerno porque quiso.*
-Tía Rosa: *Mi hija también porque quiso.*
-Tía Reme: *Todas, mi hija también.*
[34] *me voy a vivir fuera pero dentro de dos años vendremos a Mataró.*
[35] *Un padre que dé la hija no puede poner condiciones a quien la pide. Hay algunos que lo hacen. Pero si el hombre que la pide es un hombre como es debido dirá '¿ah sí?, ¡pues ahí os quedáis!... como hay tantas niñas para pedir...' Una soltera sólo puede esperar que llamen a la puerta para que la pidan.*

Sin embargo, existen varios factores que hacen que, en la práctica, la virilocalidad sea negociable. Si la madre de la *fadrina* está sola, o es viuda, procurará que su hija se quede cerca de ella. Las ancianas expresan su acuerdo con la ideología virilocal con mucho énfasis, pero reconocen que, una vez casados, son los cónyuges los que deciden dónde irán a vivir. Y creen que la mujer casada puede decidir perfectamente donde le conviene vivir, porque como ellas afirman, siempre se tiene en cuenta su consentimiento.

En Mataró, no hay ejemplos suficientes para afirmar que exista una virilocalidad empírica. Solo existe una familia que cumpla la norma al 100%, desde los abuelos a los nietos, pero esta familia es muy rica, y, evidentemente los afines, en este caso mujeres, habrán valorado el potencial económico que supone estar con los suegros. Como señalábamos, en el comienzo de la vida de casados los jóvenes reciben mercados de los padres y también los comparten con ellos.

La ideología virilocal, como modelo ideal, está latente en los discursos. Simboliza el poder del hombre sobre la mujer y la subordinación de ésta. El Joan, un joven *caló* recién casado, comentaba que su idea era ir a vivir al pueblo de su mujer, a Blanes, porque allí *estaré més tranquil, em dedicaré a la meva dona, i així no me n' aniré de juerga amb els amics*[36]. Pero los *onclos* ironizaban y le decían *allà la dona et pentinará*[37]. El traslado a la localidad de la novia se refleja en los discursos que ponen en duda la hombría del novio, pero en todos los casos, cada género racionaliza a su favor el tipo de elección residencial.

[36] *estaré más tranquilo, me dedicaré a mi mujer, y así no me iré de juerga con los amigos.*
[37] *allá la mujer te peinará*. "Pentinar", es una expresión catalana que se traduce por 'peinarse'. En sentido figurado, significa recibir un correctivo.

Por ello, la elección residencial está muy condicionada por las posibilidades económicas que ofrece una familia y una localidad, pero también por factores de índole personal y sentimental[38]. Las madres y las hijas influyen para poder estar, finalmente, juntas, lo que se refleja en una dialéctica opositiva constante entre hombres y mujeres.

El *fadrí* Pere señala:

> *Quan ens casem anem a viure a prop dels pares. El sogre t'ensenyarà a fer mercats, però el teu pare ja t'haurà anat ensenyant, i la sogra l'ensenyarà a ella a fer les coses de la casa. Depend dels billets que tingui cada familia aniràs al teu poble o al de la teva dona a viure*[39].

Unos *calós* recién prometidos no sabían todavía dónde irían a vivir. Uno de los asistentes al *demanament* de ambos me dijo: *estaran una setmana a Barcelona* (pueblo del prometido) *i altra aquí* (en Mataró, pueblo de la prometida), *perquè aquí tenen millors mercats*[40]. La elección residencial posee una cierta transcendencia, si pensamos sólo en el hecho que vivir en el mismo lugar ayuda a verse como parientes.

Una vez le pregunté a dos *fadrins*, uno vivía en Mataró y el otro en la plaza España de Barcelona:

> -Sou família?
> -*Sí, perquè el meu avi era de la plaça Espanya*[41].

[38] En las pedidas de mano, que se realizan en casa de los padres o abuelos de la novia, las dos familias intentan defender sus argumentos para que los novios se queden en sus respectivos pueblos, pero al final se afirma que no se pueden poner condiciones y que la decisión final correrá a cargo de los novios.
[39] *Cuando nos casamos vamos a vivir cerca de los padres. El suegro te enseñará a hacer mercados, pero tu padre ya te habrá ido enseñando, y la suegra la enseñará a ella a hacer las cosas de la casa. Depende de los billetes que tenga cada familia irás a tu pueblo o al de tu mujer a vivir.*
[40] *estarán una semana en Barcelona y otra aquí, porque aquí tienen mejores mercados.*
[41] -¿Sois familia?
-Sí, porque mi abuelo era de la plaza España.

En esta respuesta no está implicada ninguna consideración de orden genealógico, sino que ambos suponen que deben ser parientes porque sus antepasados compartían una residencia común. Después descubrí que ambos no eran parientes cercanos genealógicamente. La residencia compartida hace que la comunidad considere a un nuevo venido como parte de ella, afectando a la naturaleza de las relaciones de parentesco. Señalaba la *tia* Rosa:

El Fele ja és quasi d'aquí perquè ve molt per Mataró, al Culto[42].

En la figura 47, muestro un cuadro comparativo seleccionando un periodo que va desde principios del siglo XIX hasta la actualidad, en base a los datos del registro municipal y el archivo parroquial de Mataró, que permite observar la evolución de los grupos domésticos:

	1839	**1852**	**1866**	**1880**	**1897**	**1910**	**1930**	**1945**	**1998**
1. SOLITARIOS	0	0	0	0	0	0	0	1	**6**
a. Soltero									
b. Soltera									
c. Viudo									
d. Viuda								1	1
e. Separado/divorciado									
f. Separada/divorciada									3
g. Asilo									2
2. SIN FAMILIA CONYUGAL	0	1	0	0	1	0	4	0	**3**
a. Hermanos					1				
b. Otros parientes		1					2		1
c. Sin vínculos							2		2

[42] *El Fele ya es casi de aquí porque viene mucho por Mataró, al Culto.*

3. MONOPARENTALES	0	0	0	2	5	5	2	10	**0**
a. Soltero con hijos									
b. Soltera con hijos									
c. Viudo con hijos						1		3	
d. Viuda con hijos				2	4	2	1	3	
e. Separado/divorciado con hijos									
f. Separada/divorciada con hijos						2			
g. Casado con hijos (esposa ausente)					1				
h. Casada con hijos (esposo ausente)								1	
i. Otras						1	1	3	
4. FAMILIA CONYUGAL	1	6	8	9	16	16	12	8	**29**
a. Pareja casada sin hijos		2		1	1	4	3		8
b. Pareja casada con hijos	1	4	8	7	15	12	9	8	19
c. Pareja cohabitante sin hijos									
d. Pareja cohabitante con hijos				1					2
5. GRUPOS RECOMPUESTOS	0	1	0	0	0	0	0	0	**1**
a. Pareja casada con hijos de la esposa									
b. Pareja casada con hijos del esposo		1							
c. Pareja casada con hijos de ambos									1
d. Pareja cohabitante con hijos de la esposa									
e. Pareja cohabitante con hijos del esposo									
f. Pareja cohabitante con hijos ambos									
6. FAMILIA EXTENSA	1	2	3	3	2	1	12	10	**7**
a. Ascendiente masculino							2	1	1
b. Ascendiente femenino			1					2	4
c. Ambilineal ascendiente									
d. Patrilineal descendiente									
e. Matrilineal descendiente									
f. Ambilineal descendente									
g. Patrilateral	1			1	1			1	
h. Matrilateral					1		1	1	
i. Lineal y colateral		2		2					
j. Monoparental masculina ascendiente									
k. Monoparental femenina ascendiente						1	2	1	2
l. Otras			2				7	4	
7. FAMILIA MULTIPLE	4	2	1	3	2	3	4	0	**0**
a. Patrilineal ascendiente/descendiente						2			
b. Matrilineal ascendiente/descendiente									
c. Patrilineal y extensa colateral		1	1	1	1				
d. Matrilineal y extensa colateral	1						2		
e. Colateral hermano	1	1							
f. Colateral hermana	1					1			
g. Otras	1			2	1		2		
TOTAL	6	12	12	17	26	25	34	29	**46**

Figura 47

Las familias extensas co-residenciales son algo que los *calós* conceptúan como del pasado y los datos así lo corroboran. El estilo de familia extensa parece haber dejado paso a la fragmentación en unidades nucleares, aunque, sin embargo, el control y la vigilancia de los adultos persiste. El *onclo* Martí:

> *Em vaig casar a Hostafrancs d'on era la meva dona, perquè la meva dona tenia molta família allí i vam estar d'acord. Jo tenia vint-i-un anys. Vaig viure tres o quatre anys a casa de la meva sogra, després ens vam anar a viure junts*[43].

En el pasado, los *onclos* y *ties* recuerdan cómo vivir en el mismo techo con la familia era una práctica usual, al menos temporalmente, mientras que ahora se procura evitarlo.

La *tia* Julia:

> *Abans les dones patíem pels cunyats, per la sogra. L'home se repenjava en ella contra la seva dona. Nosaltres havíem de canviar-los els nostres homes, perquè no fessin cas a les seves mares. A la plaça Espanya encara van a viure a casa dels sogres. Ara, les parelles volen anar a viure sols*[44].

Uno de los grandes logros, que las mujeres atribuyen como un triunfo propio, es pensar que fueron ellas las que consiguieron llevarse a su marido fuera de la casa de sus padres. La práctica de vivir un tiempo en casa de los suegros podía tener complicaciones si la suegra era autoritaria. Una suegra podía no congeniar con su

[43] *Me casé en Hostafrancs de donde era mi mujer, porque mi mujer tenia mucha familia allí y estuvimos de acuerdo. Yo tenia veintiún años. Viví tres o cuatro años en casa de mi suegra, después nos fuimos a vivir juntos.*
[44] *Antes las mujeres sufríamos por los cuñados, por la suegra. El hombre se apoyaba en ella contra su mujer. Nosotras teníamos que cambiarlos a nuestros hombres, para que no hicieran caso a sus madres. En la plaza España aún van a vivir a casa de los suegros. Ahora, las parejas quieren ir a vivir solos.*

nuera y el marido podía incluso hasta pegarle a su mujer dándole la razón a su madre. Hoy en día, para los jóvenes casados vivir en casa de los suegros es, como me decia el Josep, un "sufrimiento". Así, uno de los mayores avances en el desarrollo de la mujer se relaciona, específicamente, con la forma de residencia.

La *tia* Lola:

> *Abans sí, les parelles recent casades anaven a viure a casa dels pares del novio. Ara ha canviat. Quan es fiquen els dos als llençols ja pensen en sortir de casa. La dona vol sortir, treure de la casa al marit perquè en aquella casa mana la sogra i el marit fa el que li diu la sogra. A casa dels sogres poden tenir molts diners. Quan surten a viure sols no tenen tants diners però estan a casa seva*[45].

Sin embargo, a pesar que la familia extensa residencial sólo aparezca como un estadio antes de establecerse la nueva unidad familiar por su cuenta, la familia extensa como unidad posee un valor significativo, a pesar que no sea una unidad residencial. Después del matrimonio, los hijos forman nuevas unidades residenciales independientes, pero no necesariamente son unidades productivas independientes, puesto que siguen trabajando en el mercado cooperativamente. La independencia de los hijos es relativa, como señala el *onclo* Lluís:

> *Quan es casen els fills van a viure a prop dels seus pares, així els seguim vigilant*[46].

[45] *Antes sí, las parejas recién casadas iban a vivir a casa de los padres del novio. Ahora ha cambiado. Cuando se meten los dos en las sábanas ya piensan en salir de la casa. La mujer quiere salir, sacar de la casa al marido porque en esa casa manda la suegra y el marido hace lo que le dice la suegra. En casa de los suegros pueden tener mucho dinero. Cuando salen a vivir solos no tienen tanto dinero pero están en su casa.*

[46] *Cuando se casan los hijos van a vivir cerca de sus padres, así los seguimos vigilando.*

El ideal es el establecimiento de familias nucleares en sus viviendas propias, con independencia de los padres. Representa, sobretodo, el triunfo de la mujer, pues su mayor aspiración es tener su propia casa, su ámbito de dominio independiente. Ella es la que se ocupará de administrarla. Por eso, ella desea más que nadie que el tiempo en que esté en casa de sus suegros sea el más corto posible.

La *tia* Antonia:

> *Les fadrines no volen estar amb la sogra. Mai hi ha problemes entre sogres i fills. Si han hagut problemes, han sigut entre la parella*[47].

Por tanto, si la familia extensa co-residencial aparece como una anomalía se justifica: 1. por una incapacidad de dotar a los hijos con los recursos suficientes para que mantengan su propia casa, 2. tras una separación, lo que hace que alguno de los cónyuges retorne a casa de sus padres, 3. para cuidar a un ascendiente. El caso 1 es, en muchas ocasiones, un proceso transitorio que se produce al inicio del ciclo matrimonial, cuando un hijo/a se casa y va a vivir a casa de los padres del novio, más frecuentemente, o de la novia, hasta que pueden establecer una unidad residencial independiente. El caso 2 depende del número de separaciones que se produzcan y de su resolución, ya que si es temporal la pareja volverá a su hogar independiente. Respecto al caso 3, dependerá si el ascendiente puede valerse por sí mismo o si, en realidad, quiere vivir con alguno de sus hijos.

En una comunidad como la de Mataró, cualquier investigador esperaría encontrar una gran proporción de familias extensas y múltiples, pero la realidad

[47] *Las solteras no quieren estar con la suegra. Nunca hay problemas entre suegras y hijos. Si han habido problemas, han sido entre la pareja.*

desmentía las expectativas. Incluso la proporción de solitarios, siendo marginal, es significativa ya que indica la independencia que se proyecta en las familias.

Sin embargo, hay un caso que, aunque como excepción, es significativo porque rompe las normas. Es una gitana de setenta años que vive en la calle principal de los *calós* con una paya. Las dos mujeres viven juntas desde hace 24 años. La *tia* Ramoneta, así se llama la gitana, explica que sus padres murieron cuando ella era muy jovencita. Recuerda que su padre, que era de Reus, era tratante de caballos y mandaba mucho en casa. Era jugador y derrochaba el dinero en partidas de cartas. Esa fue según ella, la causa de su ruina y de la familia. Sus padres murieron en un corto intervalo de tiempo y ella se quedó sola. Su tío carnal paterno a veces venía a dormir a su casa cuando estaba sola. Tuvo que ir a vender por Mataró y la comarca. Iba a casas conocidas donde tenía clientas fijas, a pisos particulares y comercios, con parientas y no-parientas de Mataró. El viaje en tren o en autobús lo hacían juntas. Al llegar a la población, allí se dispersaban y volvían a verse en el lugar de donde habían partido. Iban a vender a la costa, de Mataró hacia los pueblos más al norte, sobretodo a los extranjeros en verano, mientras que en invierno iban por las casas particulares. Sobre las experiencias en Argentina y algunas salidas al sur de Francia la *tia* Ramoneta señala que no se enriqueció como preveía. Preveyendo lo que sería una jubilación, la Ramoneta cuenta que en los últimos años se pagaba un seguro doméstico como si ella fuera a limpiar a una casa y las demás mujeres, dice, le llamaban ‘paya loca’. Ahora señala que gana un poquito más de pensión que las demás por haber sido previsora.

¿Qué motivos impulsaron a esta gitana a la soltería de por vida? Según me explica, ella estaba prometida con un gitano, pero su abuela le dijo que lo dejara porque no le convenía, ya que era jugador como su padre. Sus padres todavía estaban vivos, pero fue su abuela la que la obligó a dejarlo. Vivir con otra mujer y además paya era un hecho excepcional, pero tolerado.

La tendencia residencial de la comunidad influía en la naturaleza de las relaciones de parentesco. Ciertamente, porque redundaba en la frecuencia de las interacciones entre individuos de diversas familias, aunque eso no significara que se rompieran los lazos con los genealógicamente próximos que no vivían en el mismo pueblo. Las visitas no eran infrecuentes y las ayudas y colaboraciones en el mercado eran habituales. Además, el mercado, las bodas, los funerales y otros rituales eran la ocasión en que todos se reencontraban de forma periódica. A eso hay que añadir que, en casos muy significativos, no existía una estabilidad residencial durante los primeros años de casados.

No siempre a mayor interacción entre individuos se generaba mayor solidaridad, pero el lugar de residencia compartido[48] era un nivel más de identidad que se superponía a las parentelas. Lo que hacía, entre otras cosas, era posibilitar pensarse como ser "todos como una familia".

[48] Langness (1964:172) señalaba que entre los *Bena Bena* de Nueva Guinea los individuos no residían en el mismo lugar porque fueran parientes sino que eran parientes porque residían en el mismo lugar. Entre los *calós*, la residencia compartida es determinante en el sentido que provee un poderoso vínculo interpersonal.

7.4 LOS *MULÓS*[49]

La identidad como gitanos se inscribe en el respeto hacia sus difuntos. Pero la relación entre los vivos y los muertos puede releerse a partir de otros elementos socioculturales.

En más de una ocasión, cuando alguno de la comunidad enferma y está en su casa, podría parecer que toda la comunidad debe visitar al enfermo, siendo como es una norma de obligado cumplimiento. Pero ocurre todo lo contrario. No va prácticamente nadie, porque se cree que una visita al enfermo puede hacerle pensar a éste que se va a morir. Los *calós* tienen mucho miedo a la muerte, pero especialmente a ser conscientes y sabedores de que pueden morir. Por eso, las relaciones con los médicos deben ser especiales, tener mucha confianza con él, y no es por ello extraño que acudan a los médicos y a las clínicas privadas más caras de Barcelona.

Como señalaba el *onclo* Joan:

> *A vegades un no va a casa on està un malalt perquè es pot pensar que va perquè pensa que s'està morint*[50].

Cuando alguna persona está ingresada en el hospital es obligada la visita. En ocasiones, cuando no se sabe a ciencia cierta la gravedad de la enfermedad, se opta por la prudencia: *'és massa aviat per anar-hi al hospital, esperem a demà'*[51]. Una

[49] *Muertos*, en caló.
[50] *A veces uno no va a casa donde está un enfermo porque se puede pensar que va porque piensa que se está muriendo.*
[51] *'es demasiado pronto para ir al hospital, esperemos a mañana'.*

visita inmediata al hospital puede significar que se cree que va a morir, lo que puede dar lugar a malos entendidos con la familia: *'sembla que vinguis i esperis que es mori'* [52].

Añade:

> *Avüi anem tots a l'hospital a veure una família que té a l'avi a punt de morir. Em donen vint-i-cinc mil pessetes i no vaig, però si no anem serem com ells, els paios. Aquesta és una cosa de gitanos encara que no tinc ganes d'anar*[53].

Ir al hospital es un acto gitano. Si no se acude 'ya no seríamos gitanos', señala el *onclo* Pepe. La comunidad sabe quién acude y quién deja de hacerlo y las críticas son inmediatas. No ir es vergonzoso, en otros términos, una falta de *respecte*.

El *onclo* Rafel:

> *Quan algú mor ho sentim molt. Hi ha el que ve per casa o per l'hospital perquè el vegin que està allí, però hi ha altres que estan allí tota la nit, a casa o al carrer, i no se'n van. Els hi dius 'escolta, vés a dormir', i et contesten 'no, el que té que anar a dormir ets tu'. Et recomforta, eviten que baixis el cap, t'inviten a un cafè*[54]*...*

Después de la muerte de algún familiar se inicia el periodo de luto. Como indica el *onclo* Antonio:

---

[52] *'parece que vienes y esperas que se muera'.*

[53] *Hoy vamos todos al hospital a ver a una familia que tiene al abuelo a punto de morir. Me dan veinticinco mil pesetas y no voy, pero si no vamos seremos como ellos, los payos. Esta es una cosa de gitanos aunque no tengo ganas de ir.*

[54] *Cuando alguien muere lo sentimos mucho. Hay el que viene por casa o por el hospital para que le vean que está allí, pero hay otros que están allí toda la noche, en casa o en la calle, y no se van. Les dices 'oye, ves a dormir', y te contestan 'no, el que tiene que ir a dormir eres tú'. Te reconfortan, evitan que bajes la cabeza, te invitan a una café...*

El dol el portem perquè el sentim, altres gitanos que no són catalans ho porten perquè s'ho diuen que l'han de portar. Per una persona, portar dol un mes pot ser bastant, ningú l'ha de presionar. Ho respectem, perquè després un vell, amb una paraula, podrà dir si és sincer o no. Una persona gran amb una paraula sap dir si vas en serio o no[55].

Los *calós* decían no creer en fantasmas, pero existía una cierta ambivalencia con respecto a los muertos: algunos creían que podían comunicarse con ellos, otros lo rechazaban abiertamente como falsas supersticiones. Existían *calós* muy aficionados a la ciencia-ficción pero también otros interesados por la ciencia. No existía un cuerpo de creencias homogéneo pero, en todo caso, existía una preocupación por el más allá, y sobretodo, por el destino de los muertos.

El *onclo* Joan:

Nosaltres som una mica pasotes. Per exemple, el dol nosaltres no el seguim com ha de fer-se. Mira, la meva mare era de Zafra i jo l'he vist no veure la televisió quan estava de dol. Sí, portem la peça de roba negra però no ho seguim bé. Estem més amb els problemes socials, potser estem més adelantats[56].

Ellos se pensaban como gitanos más modernos, a diferencia de los grupos castellanos. Se justificaba esta forma de proceder como signo de su modernidad.

La *tia* Juana:

[55] *El luto lo llevamos porque lo sentimos, otros gitanos que no son catalanes lo llevan porque se lo dicen que lo tienen que llevar. Para una persona, llevar luto un mes puede ser bastante, nadie lo ha de presionar. Lo respetamos, porque después un viejo, con una palabra, podrá decir si es sincero o no. Una persona grande con una palabra sabe decir si vas en serio o no.*

[56] *Nosotros somos un poco pasotas. Por ejemplo, el duelo nosotros no lo seguimos como ha de hacerse. Mira, mi madre era de Zafra y yo le he visto no ver la televisión cuando estaba de luto. Sí, llevamos la pieza de ropa negra pero no lo seguimos bien. Estamos más con los problemas sociales, quizás estamos más adelantados.*

El dol depend de cada qual. Jo considero que has de fer el bé per aquella persona en vida. No aniràs a una boda durant un temps[57]*...*

El luto era algo más respetado por los mayores que no por los jóvenes. El Joan, un joven *fadrí*:

Es va morir el meu avi i vaig estar un mes de dol, tres setmanes sense anar al col.legi, passava pel devant del cafè i no entrava. La meva mare fa poc s'ha tret el dol. L'avi es va morir fa cinc anys i la meva àvia porta dol per tota la vida. Els retratos estan a la tauleta de nit de la meva mare. Es variable, poden estar al menjador, tot depén de la importància del difunt. Els objectes del meu avi són una relíquia. Els guardem amb molt de cuidado. Hi ha una Bíblia que va en contra de la Bíblia coneguda que es guarda amb respecte. Serà per mí quan sigui gran [58].

Los objetos del difunto (ropa, alhajas, etc.) son venerados y cuidados con el máximo celo. No es inusual que los miembros de la familia nuclear, padres o hijos, lleven encima algún objeto del difunto, como la ropa, un anillo, un reloj, etc. El tratamiento de los objetos de los difuntos está marcado con una atención reverencial[59]. De igual modo, las personas que llevan luto por la muerte de un familiar deben ser tratados con igual respeto. Por eso, cuando una persona está de luto no se deben decir palabrotas, insultos, jurar, cantar, bailar, en su presencia.

[57] *El luto depende de cada cual. Yo considero que has de hacer el bien por aquella persona en vida. No irás a una boda durante un tiempo...*

[58] *Se murió mi abuelo y estuve un mes de luto, tres semanas sin ir al colegio, pasaba por delante del café y no entraba. Mi madre hace poco que se ha quitado el luto. El abuelo se murió hace cinco años y mi abuela lleva luto para toda la vida. Los retratos están en la mesilla de noche de mi madre. Es variable, pueden estar en el comedor, todo depende de la importancia del difunto. Los objetos de mi abuelo son una reliquia. Los guardamos con mucho cuidado. Hay una Biblia que va en contra de la Biblia conocida que se guarda con respeto. Será para mí cuando sea mayor.*

[59] Williams (1993:6) señalaba como entre los *Manush* los objetos pertenecientes a un muerto y conservados devienen *mullo*, tratados con respeto.

Es norma que aquéllos que no son familiares del difunto no pronuncien su nombre en el periodo inmediatamente posterior al deceso[60]. La *tia* Antonia:

> *Quan es mor un familiar, al poc temps, els que no són família no parlen del difunt amb tu. Només ve la teva família a casa a menjar i a parlar del difunt. Cóm pots deixar de pensar si toques un moble i t'en recordes que era el moble que feia servir ell o que va fer?*[61]

El *onclo* Xava perdió a su madre, que arrastraba una larga enfermedad. En los últimos meses de vida, la anciana compró un perro para hacerle compañía en casa. Cuando murió, su hijo sacaba a pasear al perro cada día, lo cual le ocasionaba una gran molestia, pero decía: *mira, és el gos que tenia la meva mare... pobre bèstia*[62]. Una vez apareció en el café un recibo de la luz donde figuraba el nombre de un difunto. Ese objeto, en apariencia desechable, era acariciado por un familiar del difunto y guardado en un armario con el máximo celo. El Pepe, por ejemplo, no se ponía el reloj de su padre difunto sencillamente por miedo a romperlo.

Las fotografías son una de los signos visibles de ese respeto por los difuntos. Como señalaba la *tia* Juanita:

> *Es bo fer-los retratar, posar les fotografies a l'habitació, anomenar-los... però diure que si era un sinvergüenza... això no*[63].

[60] Ver Williams (1991c) y (1993).
[61] *Cuando se muere un familiar, al poco tiempo, los que no son familia no hablan del difunto contigo. Sólo viene tu familia a casa a comer y a hablar del difunto. ¿Cómo puedes dejar de pensar si tocas un mueble y te acuerdas que era el mueble que usaba él o que hizo?*
[62] *mira, es el perro que tenia mi madre... pobre bestia.*
[63] *Es bueno hacerlos retratar, poner las fotografías en la habitación, nombrarlos... pero decir que si era un sinvergüenza... eso no.*

Por tanto, hablar de los muertos, recordarlos, *nombrarlos* es un signo de respeto. Existe una ideología del recuerdo de los muertos, pero no hay una memoria histórica profunda. Entre estos *calós* no observé un tabú a pronunciar los nombres de los muertos o sus apodos, excepto si los difuntos eran demasiado recientes y un familiar estaba presente. Al contrario, era un signo de respeto hablar de ellos y, además, hablar bien. Por ejemplo, el Antonio: *el meu pare, que en glòria estigui, era el millor jugador de cartes. Ningú al cafè volia jugar amb ell*[64].

Las ancianas suelen recordar a antepasados suyos, especialmente femeninos. Destacan las cualidades como vendedora o su generosidad, siempre sus virtudes.

Sin embargo, las acciones, las palabras y los gestos hacia los difuntos no están distribuidos homogéneamente entre la comunidad. Los mayores, especialmente las mujeres, no cesan de quejarse del poco respeto de sus hijos y sus nietos hacia los antepasados difuntos.

Como señala la *tia* Lola:

> *Els meus fills em vam fer treure els retratos dels difunts del menjador de casa, 'sempre pensant en ells...', em deien, i els vaig col.locar a la meva habitació. Els hi vaig preguntar si tenien algún retrato del seu pare, el meu marit, que va morir fa temps, i com no tenien els hi vaig donar una foto i els vaig comprar el marc, un marc preciós. Els hi vaig dir: 'no els toqueu', perquè ells no porten cuidado amb aquestes coses*[65].

[64] *Mi padre, que en gloria esté, era el mejor jugador de cartas. Nadie en el café quería jugar con él.*
[65] *Mis hijos me hicieron sacar los retratos de los difuntos del comedor de casa, 'siempre pensando en ellos...', me decían, y los coloqué en mi habitación. Les pregunté si tenían algún retrato de su padre, mi marido, que murió hace tiempo, y como no tenían les di una foto y les compré el marco, un marco precioso. Les dije: 'no los toquéis', porque ellos no llevan cuidado con éstas cosas.*

Las fotografías no son sólo imágenes, no sólo representan al muerto, sino que son parte de él. Hasta tal punto que, en algún caso, las imágenes hablan, como explica la *tia* Antonia:

> *L'onclo Lluís es va morir i li van posar un gran retrato al menjador, i saps què?, quan arrivava a casa, la dona parlava amb ell i li deia: 'no em cridis perquè vingui amb tu!'*[66]

Esa profusión de retratos por la casa a veces se piensa que no ayuda sino perjudica al vivo. La *tia* Lluísa, que perdió a un nieto, no salía de su depresión. Las ancianas decían de ella que como tenía grandes retratos por toda la casa, aquello no era bueno para curar su depresión, porque las fotografías le recordaban aún más la ausencia de su nieto.

En el periodo posterior al deceso, la circulación de fotografías se somete a tratamiento especial. Las fotografías, que se guardan en los álbunes o que se encuentran desperdigadas por la casa, se reúnen, se seleccionan, se hacen a tamaño grande, se enmarcan para colgarse en la pared del comedor, para ponerlas en las estanterías del comedor o las habitaciones, o bien para ponerlas en una medalla que cualquier familiar próximo llevará colgada del cuello.

Circulan algunas historias sobre alguien que se comunicaba con los difuntos, en momentos puntuales, como explicaba la *tia* Lola:

> *El Marianot de Lleida diu que un germà seu li va parlar estan mort, quan estava a la caixa vellant-lo, i li va dir que estiguessin tranquils, que estava bé*[67].

[66] *El tío Lluís se murió y le pusieron un gran retrato en el comedor, ¿y sabes qué?, cuando llegaba a casa, la mujer hablaba con él y le decia: '¡no me grites para que venga contigo!'*
[67] *El Marianot de Lleida dice que un hermano suyo le habló estando muerto, cuando estaba en la caja velándolo, y le dijo que estuvieran tranquilos, que estaba bien.*

El Culto ofrecía la posibilidad de poder comunicarse con ellos, a través de Dios. De hecho, algunos individuos que perdieron a un familiar querido y que no solían acudir al Culto, lo frecuentaban poco tiempo después del deceso, entre otras cosas, a fin de poder comunicarse con ellos, o al menos, saber que estaban bien. Al cabo de un tiempo, dejaban de acudir.

A los difuntos se les recuerda, se les ensalza por su inteligencia, su sabiduría o su generosidad. Un día mi compañera hizo una broma a un joven *caló* y le dijo: *pareces la Madre Teresa de Calcuta.* El joven *caló* cambió de repente la expresión y le contestó en un tono de gravedad: *no, que está muerta*. Un hecho nimio como éste reflejaba el respeto a los difuntos.

Las discusiones sobre el poder de los muertos se referían al primer estado de los muertos, el más peligroso, aquél en el cual no ha encontrado su ubicación definitiva en el otro mundo y, por tanto, está a caballo del mundo de aquí y del mundo de allá. El color negro del luto simboliza este estar aquí y estar allí, la indefinición de esta situación liminal que puede prolongarse, con mayor o menor intensidad, durante el tiempo de luto que cada individuo considere adecuado. Pero, en conjunto, los *calós* no poseían un corpus claro y definido sobre las características de los muertos, se hablaba de ellos y se mezclaban visiones particulares.

Como indica la *tia* Julia: a*bans els dols eren més forts, es plorava més*[68]. El hecho es que las mujeres lloran más en los lutos y son así las que deben mostrar más sufrimiento respecto a la muerte. Para un hombre llorar significa perder la

[68] *Antes los duelos eran más fuertes, se lloraba más.*

compostura y eso le convierte en un hombre débil y frágil. Sin embargo, es muy común ver hombres llorando en el Culto.

Cuando una persona está de luto debe seguir ciertas normas. Una de ellas es no decir palabras malsonantes o soeces. Estando presente una persona con luto reciente, es obligado cuidarse de decir palabras malsonantes per respeto a la persona y el difunto.

Tampoco se puede *jurar* delante de una persona que tenga luto. Un *caló* vino un día al café muy indignado. Había estado hablando con un gitano castellano y éste había jurado a sus muertos delante de este *caló* que, significativamente, estaba de luto. Este *caló* decia que *allò no era respecte, als paios els morts els importen un pimiento, però nosaltres som gitanos*[69].

También durante ese periodo se producen restricciones alimentarias, no comerán platos grasos como la *escudella* o el *balichó,* alimentos conceptuados como parte de su identidad. No comerlos es un sacrificio y un respeto hacia los difuntos. Se suelen comer platos ligeros como sopas, verdura, purés, etc.

La *tia* Juana señalaba cómo, a pesar de estar todavía en un periodo de luto, si su nieto se prometiera no faltaría la comida y la bebida para todos, aunque ella no participara activamente en la fiesta:

> *Si el meu nét es prometés, mira que Déu ho sap, jo us convidaria a totes a menjar i beure, jo me'n aniria però us diria 'beveu i menjeu'*[70].

[69] *eso no era respeto, a los payos los muertos les importan un pimiento, pero nosotros somos gitanos.*
[70] *Si mi nieto se prometiera, mira que Dios lo sabe, yo os convidaría a todas a comer y beber, yo me iría pero os diría 'beber y comer'.*

El alimento y la bebida, están así conectados con el luto. Como decía el *onclo* Pepe, que había visto como se moría un nieto suyo:

> *Desde que estic de dol no puc permetre'm cap luxe. No fumo ni bec alcohol, ni siquiera vi. Abans bebia vi en els menjars, ara ni això. La vida ha acabat per mí*[71].

Un día en que me encontraba en un hospital, la *tia* Rosa criticaba a un grupo familiar, parientes suyos, porque *comían bocadillos grandes* en el bar del hospital. En un hospital, en un velatorio, está mal visto comer en abundancia. La *tia* Rosa, en otra ocasión, criticaba en la tertulia del café a dos parientes suyas, porque no parecían guardarle el respeto después de haber perdido un nieto:

> *Per què han d'anar a menjar tarta a casa del Félix, la Paquiteta i la Carmeta, si són família meva? Que vagin a riure? Que vagin al cementiri, mitja hora per plorar pel Manel!*[72]

Estos *calós* estaban muy lejos de expresar un respeto reverencial y una conducta acorde en los funerales. En todos los funerales a los que acudí, solía ir de un lado para otro, entre medio de todos los presentes, para calibrar las actitudes hacia la muerte. Pues bien, era muy significativo que los hombres, que no eran familiares próximos a la familia del difunto, mostraban una indiferencia hacia el ritual funerario. Se situaban como espectadores, sin prestar mucha atención a lo que estaba sucediendo, y cuando me situaba junto a ellos, enseguida me contaban chistes o me

[71] *Desde que estoy de luto no puedo permitirme ningún lujo. No fumo, ni bebo alcohol, ni siquiera vino. Antes bebía vino en las comidas, ahora ni esto. La vida ha acabado para mí.*
[72] *¿Por qué han de ir a comer tarta a casa del Félix, la Paquiteta y la Carmeta, si son familia mía? ¿Que vayan a reír? ¡Que vayan al cementerio, media hora para llorar por el Manel!*

explicaban su última juerga, sin mostrar interés en el difunto. Sus mujeres, en cambio, se situaban cerca de los familiares y se comportaban con mayor discreción, aunque aprovechaban para explicarse cualquier cosa. En una ocasión, mientras se desarrollaba el ritual de enterramiento en el cementerio, estaba con un grupo de hombres y uno de ellos se atrevió a hacer broma conmigo y me cogía del brazo para llevarme a un nicho cuya puerta de entrada estaba medio abierta.

En la vida cotidiana, los *calós* solían hacer muchos chistes y guasas respecto a los cementerios, se reían de la muerte públicamente, aunque eso no significara que no tuvieran miedo a la muerte. Uno de los *onclos*, el Paco, solía hacer muchas bromas sobre los nichos: *quan jo em mori vull un nínxol amb aire condicionat*[73], solía decir. En otra ocasión, frente al café uno de los *onclos* cogió unas ramitas del suelo y las colocó apoyadas en el tronco de un árbol haciendo una cruz y bromeando sobre la tumba que había hecho, y teniendo en cuenta que uno de los *onclos* que le escuchaba llevaba luto desde hacia año y medio.

En funerales, en velatorios, en el hospital, los *calós* parecían desinteresarse de lo que allí ocurría, significativamente, los hombres. Para ellos era más importante el reencontrarse, el estar juntos y explicarse cosas, que el sentido profundo del ritual funerario.

Según señalaba el *onclo* Lluís, la *ley* gitana decía que una persona de luto no podía escuchar música, flamenco específicamente (música asociada a la fiesta), ni ver la televisión. Pero la realidad era otra. No es que no siguieran las normas pero existía mucha flexibilidad en ese aspecto. Por ejemplo, estuve en casa de una familia

[73] *cuando yo me muera quiero un nicho con aire acondicionado.*

que había perdido a un hijo hacia dos semanas y se encontraban mirando la televisión, incluso, el hermano del difunto se había ido a tocar flamenco con unos amigos tres días después del deceso, mientras algunas *ties* criticaban entre ellas este hecho.

En el periodo posterior al deceso, variable en el tiempo y en intensidad, los familiares compartían ese estado del muerto llevando vestuario especial, el negro, el no-color, color de la indefinición, como indefinido es el estado del muerto. El luto aparece en progresión. Dentro de las normas establecidas hay un margen para la libertad de cada cual. La ropa es negra desde el comienzo; a medida que el tiempo pasa los colores pueden ir variando hacia el marrón o el azul oscuro.

Las mujeres suelen ser las que siguen el luto más rigurosamente. Una viuda, al cabo de cinco años de la muerte de su marido, decidió quitarse el luto. El signo visible de ese cambio no fue el vestuario, pues seguía con los mismos vestidos negros, sino el pelo. El moño que llevaba lo transformó en una melena rizada que le daba un aspecto más juvenil y resaltaba su belleza.

El color negro está más asociado a las ancianas. Como signo vestimentario también posee una función estética. El negro puede ser el color del vestido de casada de la novia o de los asistentes. Es un color elegante y entra dentro de los colores preferentes para los *calós*.

En su concepción del luto, los *calós* realizan una gradual división: existe el *dol fort* (luto fuerte), cuando la muerte ha sido muy reciente, el *mig dol* (medio duelo), cuando ha pasado un tiempo y el *dol* (duelo). Todas las categorías forman parte de la

categoría “duelo”, de forma que el significado “duelo” está en una relación de inclusión respecto a los significados duelo grande, el medio duelo y el pequeño duelo[74].

El empleo de medallas, que los *calós* se cuelgan del cuello con la imagen grabada del difunto, escenifica ese respeto. Las medallas las llevan tanto hombres como mujeres, pero es más habitual verlas en el cuello de las viudas. El respeto hacia este tipo de objetos es tal que, incluso, observé cómo una anciana que llevaba la medalla con la fotografía de su marido fallecido por encima del vestido, uno de los *onclos* le señaló que se pusiera la medalla por dentro de la ropa.

Frotar con las manos una medalla o cualquier objeto que el difunto llevaba consigo, o estuviera en relación con él, era una práctica usual. Todos ellos eran objetos icónicos que representaban al difunto, pero que realmente lo incorporaban.

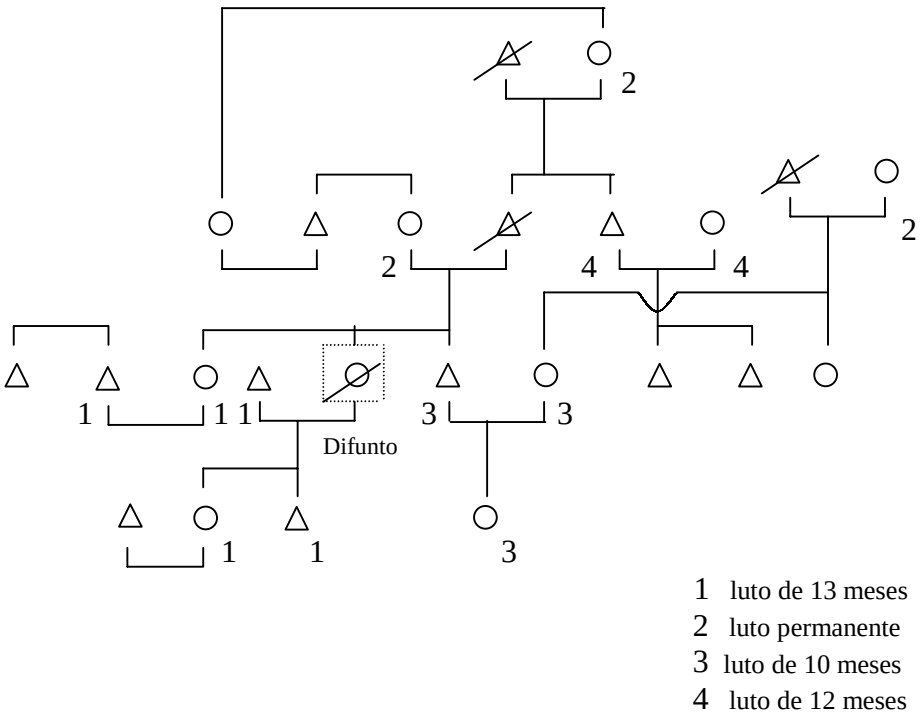


Figura 48

[74] Ver Delaporte (1980:131-132).

En la figura 48, vemos como los consanguíneos y los afines del difunto llevan luto y su respuesta a mi pregunta de por qué, si no eran familia del difunto, era siempre la misma: *per respecte al meu cònjuge i per respecte envers aquesta persona*[75]. En cambio, el hermano del cuñado de la difunta no lo lleva. De la misma forma, la hermana de la cuñada tampoco. Este hecho me indicaba el nivel de integración de los afines en las familias y marcaba ciertos límites entre las parentelas. Fue significativo que el hermano de la difunta se quitara el luto a los 10 meses, mientras la hermana siguió con él hasta los 13 meses. En el momento que el hermano se quitó el luto, su cónyuge y su hija se lo quitaron también. Lo mismo ocurrió con el hermano del padre y su mujer, que se lo quitaron a los 12 meses. Las ancianas de la familia no dejaron de llevar un luto permanente. El cónyuge de la hija de la madre difunta no llevaba el vestido negro, pero por respeto a su mujer no fue a una boda que se celebraba por esas fechas.

El luto no se restringe a los individuos vinculados por parentesco cercano o de afinidad. La *tia* Pepita señalaba que había estado un mes de luto por una joven *calí* difunta, sin ser pariente, porque ella la había criado de pequeña y le unían lazos de amistad y estima mutua. El vínculo de amistad era aquí determinante. Esta *tia* afirmaba:

> *Jo no crec en el dol, ho portes per dins, però s'ha de creure en algo. Jo crec que no hi ha res després de la mort, si no, mira els animals morts pel carrer... El dia dels morts poso dotze llums: pel meu pare, la meva mare, els meus avis... i també per tots aquells que no tenen gent que els*

[75] *por respeto a mi cónyuge y por respeto hacia esa persona.*

hi posi una llum. Vaig una vegada al mes a missa, poso les llums el nou d'abril, en tots els sants i algún diumenge[76].

Algún signo, una corbata negra, un pañuelo negro o otra pieza de ropa expresa el luto. Si es un primo hermano el que se muere, su primo puede ponerse una corbata negra, mientras sus hermanos, padres e hijos pueden llevar un luto más riguroso con todas las piezas de ropa negras. El *onclo* Pere llevaba un luto fuerte y al cabo de un mes y medio se dio cuenta que se había puesto unos calcetines marrones oscuros. Inmediatamente subió a casa a cambiárselos por unos negros. Toda una gradación del color que va del negro, pasando por los azules oscuros, hasta los colores más claros indica el tiempo de luto en el que se encuentra el individuo a los ojos de la comunidad. A medida que se va alejando del duelo fuerte, los colores se van aclarando progresivamente.

Las mujeres que llevan el pelo teñido de rubio o mechas pueden teñirse el pelo de negro o dejarlo crecer sin cuidado. El moño es otro signo de luto. Hacerse un moño significa no lucir el cabello, y abandonar la coquetería.

Para los jóvenes el luto no es tan riguroso. Los padres entienden que no ha de ser tan estricto para ellos. Un joven al que se le murió una hermana, a los dos meses llevaba ropa tejana con una camisa de azul marino oscura.

Un primo hermano de un difunto estuvo el primer mes siguiente al deceso con una corbata negra, una camisa azul marino oscura y traje azul. Después del mes llevaba una corbata de color, el mismo traje azul y la camisa blanca.

[76] *Yo no creo en el luto, lo llevas por dentro, pero se ha de creer en algo. Yo creo que no hay nada después de la muerte, si no, mira los animales muertos en la calle... El día de los muertos pongo doce luces: por mi padre, mi madre, mis abuelos... y también por todos aquéllos que no tienen gente que les ponga una luz. Voy una vez al mes a misa, pongo las luces el nueve de abril, en todos los santos y algún domingo.*

El tío de un difunto y su mujer se quitaron el luto a los 10 meses. Al cumplirse el primer aniversario de la defunción fueron al cementerio enlutados. Pero en los días sucesivos dejaron el luto.

Sin embargo, para los *calós*, los lutos prolongados se conceptúan como algo atrasado. Así decia el *onclo* Félix:

> *Mira la meva sogra, quaranta set anys vídua i mai s'ha volgut posar una peça de color, és un atràs! Posava els retratos al menjador però els hi vaig fer treure*[77].

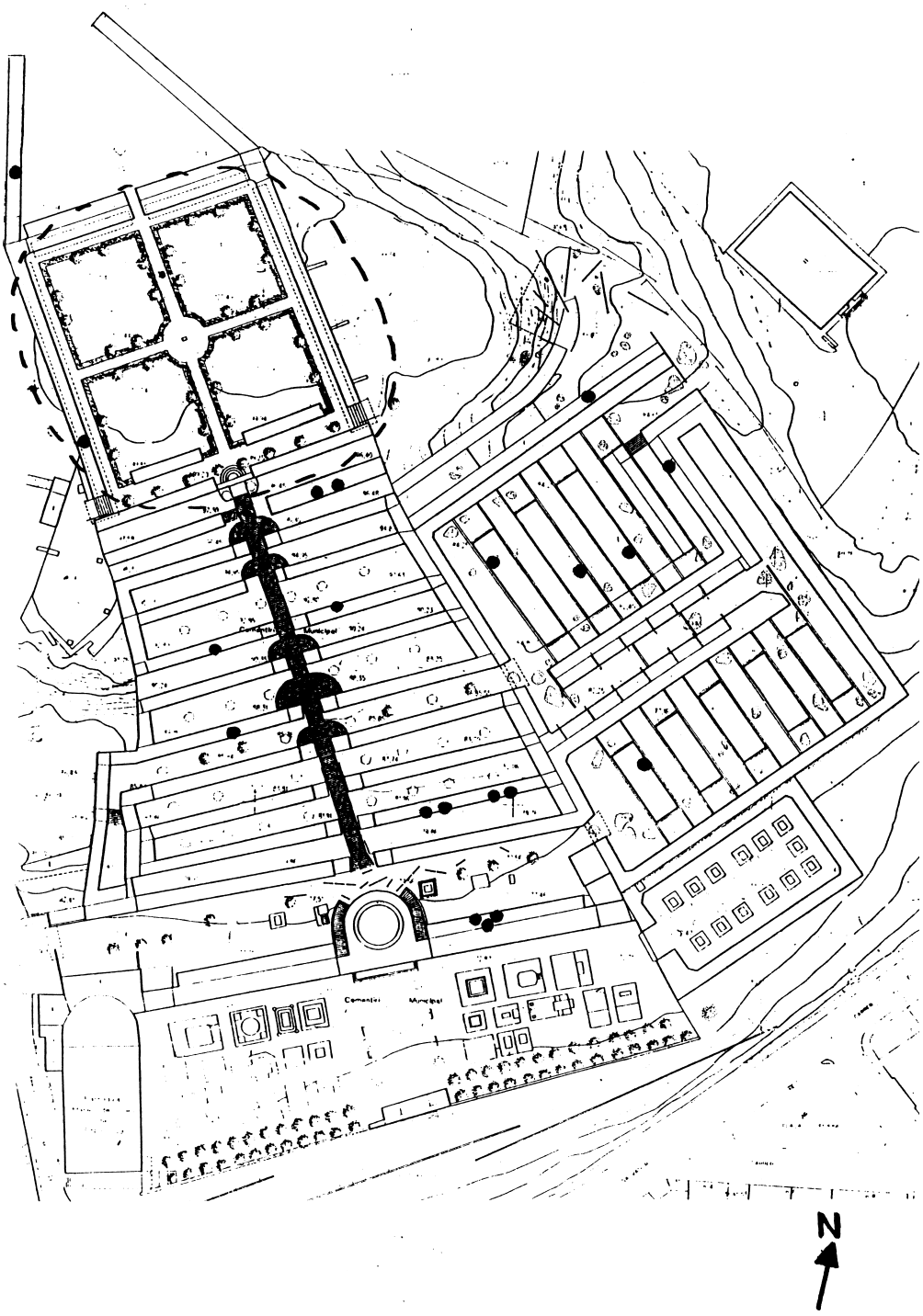
Entre estos *calós*, el luto no era algo riguroso sino que generaba opiniones y actitudes contrapuestas. El propio *onclo* Félix apostillaba:

> *El dol és superficial, t'has de comportar en vida. Posar-te el dol és una coacció*[78].

Por otra parte, uno de los rasgos más significativos que simbolizaba ese *continuum* entre vivos y muertos se reflejaba en la forma de habitar la ciudad. Era este un elemento clave de su identidad como gitanos, puesto que su distribución en la trama urbana no era totalmente arbitraria.

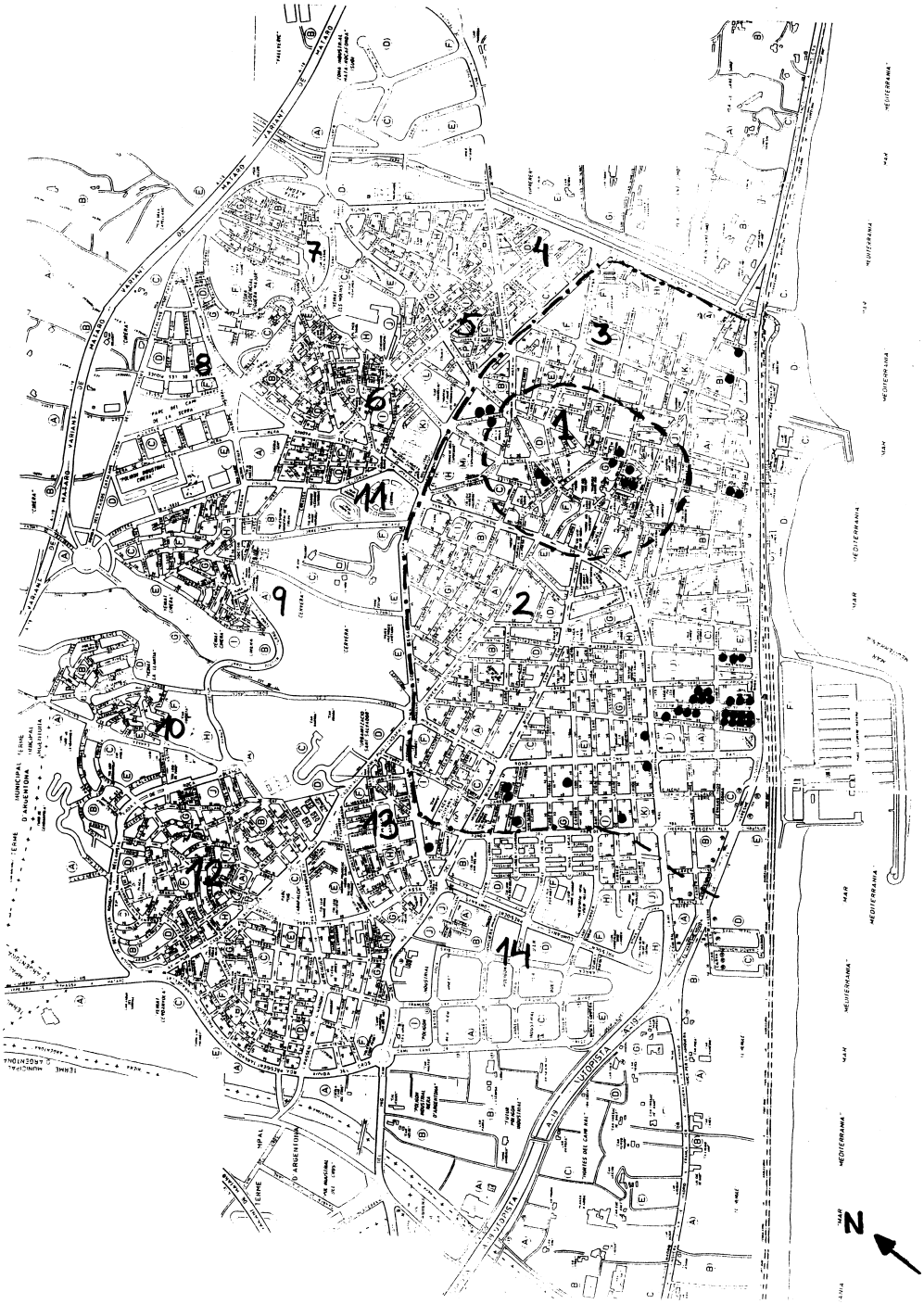
En las siguientes figuras, muestro la correspondencia que puede establecerse en la disposición espacial sobre el territorio, tanto en la forma de habitar el cementerio como en la ciudad, así como a un nivel macroregional:

[77] *Mira mi suegra, cuarenta y siete años viuda y nunca se ha querido poner una pieza de color, ¡es un atraso! Ponía los retratos en el comedor pero yo se los hice quitar.*
[78] *El duelo es superficial, te has de comportar en vida. Ponerte el duelo es una coacción.*



Plano del cementerio

Figura 49



Plano de la ciudad de Mataró

Figura 50

Figura 51

En la figura 49, la disposición de las tumbas en el cementerio es dispersa, pero no una dispersión total sino que los individuos emparentados se sitúan en el mismo nicho o en uno contiguo. Las familias no emparentadas se sitúan a una cierta distancia. El cementerio viejo (1) incluye una sola tumba distinguible. En la figura se observa cómo la distribución de los nichos es similar a la disposición urbanística de los vivos (figura 50). En la ciudad, habitan mayormente el primer ensanche (2) del núcleo histórico (1), y, significativamente, se agrupan a lo largo de una avenida, donde también se sitúa el local del *café*. Es esta una zona muy poblada de vecinos payos, siendo la mayoría catalanoparlantes. En el núcleo antiguo, y cerca de él, se agrupan unas pocas familias. Una línea imaginaria separa estas dos áreas urbanas de los barrios de la ciudad, poblados éstos por un número importante de inmigrantes castellanos, de origen andaluz la mayoría, venidos, sobretodo, en la década de los 60 y 70.

Es decir, los gitanos habitan los cementerios y la ciudad insertados en un mundo de payos, pero ni están distribuidos de forma dispersa ni tampoco de forma compacta en un espacio delimitado. Tanto en la ciudad como en el cementerio, las familias se sitúan a una "buena" distancia unos de otros. Del mismo modo, en una perspectiva macroregional, la distribución de las principales comunidades de *calós* catalanes en Catalunya[79] muestra esa dispersión a buena distancia (figura 51). Cementerio, ciudad y región, reflejan una forma similar de posesión y distribución en el espacio: la dispersión.

Hay que tener presente, que la disposición de nichos en el cementerio no está bajo el control absoluto de los *calós* sino que han de adaptarse a la propia organización de la empresa funeraria que sigue un orden de enterramiento. En la ciudad, igualmente, vivir cerca de los demás depende de la disponibilidad de viviendas para ser vendidas o alquiladas en la zona deseada. En ambos casos, de todos modos, cuando existe la posibilidad de acercarse, así se hace.

En el cementerio las tumbas se cuidan, se limpian y ponen flores. En las lápidas, en general muy cuidadas, ornamentadas con flores y hechas de materiales de primera calidad, se depositan también otros objetos, como cruces con el Cristo, imágenes de vírgenes y rosas[80]. En otros casos, para mantener a la familia junta, se adquiere el nicho contiguo, lo cual también es un signo de poder económico.

[79] El mapa distributivo de las principales comunidades locales de *calós* se basa en las informaciones de los propios *calós*, que he contrastado con mi experiencia personal.

[80] No tiene nada de exclusivo, respecto a las tumbas de los payos, que los *calós* depositen rosas en sus lápidas. Desde la antigüedad se depositan rosas en las tumbas como símbolo de regeneración. La diferencia radica en una escrupulosa atención y cuidado de las lápidas.

No pagar un entierro es una vergüenza. No ocuparse de los muertos es vergonzoso. Los muertos exigen respeto. También se ha de respetar la voluntad del difunto, las últimas palabras. Cualquiera recuerda las últimas palabras y deseos del difunto en su agonía.

Pero, como señalábamos, los muertos se hacen presentes entre los vivos al nombrarlos. Es bueno nombrarlos, hablar de ellos con buenas palabras. De la misma manera se hace con los vivos. Nombrar es existir socialmente, dar presencia entre los vivos. Esto último lo pude comprobar durante las Navidades del 98. En aquel momento esperaba ir a las celebraciones de Navidad que reunían a los *calós*, no sólo de Mataró, sino de otras comunidades. Como estuve con una fiebre muy alta no puede venir durante unos días. Pasadas las fiestas y una vez recuperado de mi fiebre, entré en el café y una anciana lo primero que me dijo fue: *què ha passat?, ja estàs bo?... mira que aquí t'hem anomenat molt*[81]. Me habían *nombrado*, habían estado hablando de mí y mucho, lo cual señalaba mi importancia dentro de la comunidad, pero sobretodo mi existencia en mi ausencia, al igual que los muertos.

El tratamiento de respeto hacia los muertos es uno de los valores sagrados para los *calós* y un elemento de oposición respecto al mundo payo. Pero ello era compatible con una cierta burla hacia la muerte, que era así simbólicamente dominada. Las creencias sobre la divinidad o el más allá estaban poco estructuradas. Las mujeres gitanas podían ser las personas más respetuosas del mundo, pero he aquí un ejemplo de una conversación cotidiana sobre un tema, la existencia de Dios y de su hijo Jesucristo, que me sirve de conclusión,

-Amparo: *Déu era jueu...*
-Maria: *Vols dir?, era paio o gitano?*
-Amparo: *No, era jueu. I la Verge era gitana.*

[81] *¿qué te ha pasado?, ¿ya estás bueno?... mira que aquí te hemos nombrado mucho.*

-Trinidad: *Déu no va tenir fills?*
-Maria: *I Sant Josep?*
-Amparo: *La Verge María era una mare soltera i a les solteres les lapidaven. I Sant Josep era un home vell, tenia setanta anys i la va agafar com dona.*
-Pepa: *Però Sant Josep no podia 'cardiñar'?* [82]
-Maria: *Bruta!*
-Amparo: *Nooo... és que Déu va enviar el seu fill.*
-Trinidad: *Ah, era fill seu!*
-Amparo: *Sí. I la Madalena li netejava els peus amb els cabells, el buscava.*
-Maria: *Era una puta la Madalena! Per això no la va voler.*
-Pepa: *Jo, quan vaig començar a anar a vendre tenia a casa unes brases de carbó i el Sant Crist el vaig tirar allí a les brases, el vaig torrar i després el vaig posar a la comuna*[83].
-Maria: *Ooooohhh...*
-Trinidad: *Uuuuuuhhh...*
-Maria: *Esteu pecant de pensament.*
-Trinidad: *I no té l'home una costella menys?*
-Pepa: *Si, mira, així tenen les cintures els homes. Les dones tenim una costella més i les tenim estretes.*
-Amparo: *Mirad, Déu tenia dotze apòstols, tots eren homes. Eren ministres, com els d'ara. No havien dones.*
-Pepa: *A Nostre Senyor no se li aixecava!*
-Maria: *Mira que es porca aquesta, tot el dia parlant de baixos*[84].

[82] *Cardiñar* es un neologismo que proviene del catalán 'cardar': fornicar, al que se añade la partícula "iñ" para transformarse en una palabra gitana.
[83] Término coloquial refiriéndose a "water".
[84] -Amparo: *Dios era judío...*
-María: *¿Quieres decir?, ¿era payo o gitano?*
-Amparo: *No, era judío. Y la Virgen era gitana.*
-Trinidad: *¿Dios no tuvo hijos?*
-María: *¿Y San José?*
-Amparo*: La Virgen María era una madre soltera y a las solteras las lapidaban. Y San José era un hombre viejo, tenia setenta y un años y la cogió como mujer.*
-Pepa: *¿Pero San José no podía fornicar?*
-María: *¡Sucia!*
-Amparo: *Nooo...es que Dios envió a su hijo.*
-Trinidad: *¡Ah, era hijo suyo!*
-Amparo: *Sí. Y la Madalena le limpiaba los pies con los cabellos, lo buscaba.*
-María: *¡Era una puta la Madalena!. Por eso no la quiso.*
-Pepa: *Yo, cuando comencé a ir a vender tenia en casa unas brasas de carbón y el Santo Cristo lo tiré allí a las brasas, lo torré y después lo puse en el water.*
-María: *Ooooohhh...*
-Trinidad: *Uuuuuuhhh...*
-María: *Estáis pecando de pensamiento.*
-Trinidad: *¿Y no tiene el hombre una costilla menos?*
-Pepa: *Si, mira, así tienen las cinturas los hombres. Las mujeres tenemos una costilla más y las tenemos estrechas.*
-Amparo: *Mirad, Dios tenia doce apóstoles, todos eran hombres. Eran ministros, como los de ahora. No habían mujeres.*
-Pepa: *¡A Nuestro Señor no se le levantaba!*
-María: *Mira que es puerca ésta, todo el día hablando de bajos.*

Este diálogo está lejos de acercarse a ese temor reverencial hacia lo sagrado. Pero también refleja lo que San Román (1976:309-310) ya afirmó en su monografía: que la dicotomía payo/gitano se refleja en la oposición Cristo/Virgen, ya que el primero no encarna las virtudes del hombre gitano (el perdón, humillación, independencia de la familia, etc.) mientras la Virgen concuerda con las virtudes de la mujer gitana (amor a los hijos, sufridora, casta, humilde, obediente, etc.).

7.5 REPLANTEAMIENTO

La cuestión radica en distinguir diferentes unidades de análisis. Saber cuándo estamos refiriéndonos a categorías, a normas y a conductas reales[85]. Schneider (1965:75), acertadamente, ya se encargó de criticar por perversa la idea de Rivers, Fortes y Leach, de creer que hay dos tipos de reglas de descendencia o modos de reclutamiento: uno, el unilineal, el "verdadero", el no-ambiguo, modo de reclutamiento privilegiado; el otro, el ambiguo, el que no tiene límites claros para definir grupos, en el que la elección en la pertenencia es posible. En realidad, siempre hay superposición e intersección de categorías en cualquier sociedad. La conclusión es que no se pueden construir tipologías simplistas o modelos que 'todo lo explican', y en este sentido, la unilinealidad no puede explicar la totalidad de lo social. Nuestro objeto cae en una cierta indefinición. Lo hemos visto en el tema de la identidad familiar, en el que contra toda pretensión de proponer modelos basados en las sociedades segmentarias, nos hemos acercado a los conceptos y categorías de los

[85] Ver Barnard ; Good (1984:13).

propios *calós*, para descubrir que es más correcto referirnos a diversos niveles de identidad, y no a supuestos grupos de personas de carácter substancial.

No sería pertinente entender el problema como una simple oposición entre lo que Schneider (1984:82) distingue: *descent* (la idea de Rivers) y *kinship* (el reconocimiento genealógico bilateral), sino como la coexistencia de dos principios, los lazos genealógicos y consanguíneos y el principio, ideológicamente unilineal, de pertenencia a una categoría sociocéntrica.

Pero la ideología, especialmente en el caso de los sobrenombres familiares, no tiene porque coincidir con la práctica, las representaciones no tienen porqué determinar las acciones ni parecerse a ellas. Parafraseando a Verdon (1991:134), la cuestión es sencilla: la ideología no es un instrumento analítico para analizar rigurosamente lo real sino la manera como las personas piensan su vida y se la representan, lo cual no equivale a la acción que desarrollan. A pesar que la ideología es fuertemente patrilineal, ello no se refleja en grupos de parientes claramente delimitados.

Los sobrenombres y apodos familiares cumplen una importante función identificativa. Su estructura se asemeja a la *rac* de los *Rom abruzzesi*, como unidad social de contornos borrosos, ideológicamente patrilineal, reconocible por un apellido común, con un número de miembros no precisable, sin comportamientos particulares de solidaridad o respeto, pero con una cierta evidencia de una estima común[86]. Sin embargo, la flexibilidad del sistema de denominación entre los *calós* se refleja en la eliminación del apellido paterno con fines instrumentales (librar a un hijo del servicio militar, o en otros casos, para acceder a beneficios económicos) o

[86] Según señala Manna (1996:48).

como resultado de separaciones matrimoniales (el apellido del padre desaparece en algunos casos de separación traumática como forma de borrar la identidad paterna).

Por otro lado, hemos observado como entre los *calós*, los motivos que mueven a un tipo de residencia tienen que ver mucho con el acceso a los recursos. Si el suegro del recién casado vive en Vilanova y le puede proporcionar muchos mercados y seguridad económica puede que se vaya a vivir allí. Hay que descubrir el fin que mueve a la residencia virilocal o uxorilocal. De todas formas, la bilateralidad *de facto* del sistema no deja de ser compatible con ambos tipos de residencia.

Si definimos a los grupos, no como la consecuencia de una residencia virilocal (una regla que puede o no ser seguida por los *calós*) y por la importancia de la linealidad (que en realidad, nada nos dice sobre la presencia de un patrigrupo), sino por su función, como señala Verdon (1980:139), la cuestión cambia. Los grupos pueden ser delimitados analíticamente por su unifuncionalidad. Pero aquellas unidades de parientes que poseían un mayor peso en la organización social entre los *calós* no eran grupos de descendencia sino la familia nuclear, y a partir de ella, la parentela y la familia más extensa. La patrilinealidad, como modelo ideológico, no era sino una representación, un modelo de pensamiento para un nivel de identidad suprafamiliar, cuya existencia era casi espectral, reflejándose en las formas de denominación, los símbolos procreativos o las reglas de residencia. En realidad, la identidad de sangre parecía ser más resistente a los embates del tiempo[87] y ello explicaría la pérdida de valor de la identidad en línea agnática, y el vigor simbólico del núcleo de parientes, la parentela de sangre, así como los parientes por afinidad y

[87] Como señala Palumbo (1997:49) la memoria de la sangre posee mayor resistencia a la disolución, desaparece menos rápidamente y continúa más lejos de la línea agnática.

rituales. La sangre, como modelo simbólico, proveía un extraordinario y flexible sistema de signos para otros significados[88].

La clave reside, si siguiéramos a Verdon (1991:62-63), en abandonar los dos ingredientes que posibilitan una lectura clásica del parentesco *caló*: el grupo como persona legal y el rol de la descendencia en la constitución y articulación de los grupos entre ellos.

La identidad a lo largo del tiempo, que hemos señalado en este capítulo, también sugiere que, en realidad, se acude a la parentela en caso de necesidad pero cuando queremos rastrear nuestra identidad, nuestras raíces, recurrimos al conjunto de parientes que descienden de un antepasado común. La variedad de los lazos a los que se referían los *calós* era, asimismo, un hecho significativo[89].

El sistema de parentesco *caló* funciona, básicamente, a partir de la organización de un núcleo de parientes egocentrado, la parentela de sangre, su extensión a través de los afines y los parientes rituales, y de la representación de un poder androcéntrico que se refleja en el nombre. La fuerte identidad agnática de las líneas parentales, la *raça* de los *calós*, se inscribe en un conjunto de representaciones que priorizan la pertenencia a la familia a través de la *sangre* masculina, pero el dinamismo interno de la comunidad en el ámbito urbano, la convierte en un sistema cada vez menos estructurado y más irregular. En la ciudad, este tipo de representaciones, que vehiculan sentidos profundos parecen perder consistencia, pero permanece vigente la idea de la transmisión masculina en una sociedad fuertemente machista.

[88] Siguiendo a Schneider (1984:60).
[89] Los primeros trabajos sobre la inaplicabilidad de los modelos africanos en Oceanía enfatizaban la pluralidad de lazos a los que el individuo podía remitirse. Ver, por ejemplo, la aportación de Barnes (1962).

El fuerte androcentrismo de la identidad parental, que en los sobrenombres familiares refleja una memoria larga y una tentativa de retener el tiempo del fluir generacional[90], se aviene con un espacio de parentesco particularmente dinámico, el de la parentela, elástico, de memoria corta, sujeto a contingencias, en el que la sangre como categoría fuertemente simbólica proporciona el armazón, pero que se extiende siguiendo un ritmo no regular.

Es así como en una sociedad indiferenciada como la *caló*, los dos principios, el paterno y el materno pueden pensarse como distintos[91]. Ello se refleja en la transmisión de los apodos, en la diferencia entre hermanos y hermanastros o en la adscripción a la *raça* (gitana).

En otro aspecto, hemos visto como incluso el incesto no concierne al parentesco genealógico sino que un factor, en apariencia accesorio, la residencia compartida (que lleva a frecuentarse) orienta la elección matrimonial ya que los sujetos que comparten residencia se ven como familia; como señalan los *calós*, *suben como hermanos*. El hecho es que la residencia es fuertemente virilocal. Las mujeres vienen de fuera para perpetuar la identidad grupal. Los hombres, como poseedores del territorio, un territorio de *machos*, a través de los vínculos de compadrazgo, afinidad y amistad, extienden los lazos directos, los lazos de sangre, pues es la sangre como núcleo de la identidad la que vertebra el grupo de parientes. La tendencia residencial contribuye a que el sistema de parentesco cognático, inevitablemente, posea una coloración agnática, porque la residencia común favorece relaciones más

[90] Siguiendo a Palumbo (1997:57-67).
[91] Es la idea de Lévi-Strauss (1984a:116) sobre la transmisión de los derechos, estatutos personales y obligaciones hereditarias en las sociedades indiferenciadas.

frecuentes y más estrechas con algunos parientes[92]. Sin embargo, eso no comporta que, automáticamente, aparezcan grupos de personas organizados o estructurados a través de la unilinealidad[93]. La crítica de Kuper (1982:92) hacia los modelos estructural-funcionalistas africanos se resume en dos sentencias perfectamente aplicables a nuestro caso: 1. El modelo de linaje no es un modelo *folk* que los actores tengan de sus propias sociedades. 2. No existe ninguna sociedad en que las actividades políticas o económicas vitales sean organizadas por series repetitivas de grupos de descendencia.

Los vínculos comunitarios son una dimensión importante de la identidad. Los *calós* de Mataró se reúnen en los mismos eventos festivos, en el café, en el juego de cartas, en los funerales, algunos cooperan en el mercado, tienen conflictos, pero no suelen intercambiar mujeres (aunque se observa una endogamia de consanguinidad o de afinidad, predomina la exogamia de localidad). La actividad diaria, el día a día, hace que los individuos se vean unos a otros como aliados y como parientes. Esta ética comunitaria del compartir, del hacer juntos las cosas, les hacía aparecer comportándose de manera homóloga, reflejando el ideal de igualdad comunitaria, sujeto a las tensiones individualistas. Por un lado, se decía que *todos somos familia aquí*, que *todos somos iguales*, pero se percibía una falta de solidaridad, envidias y egoísmo que minaban el sentimiento de una comunidad típicamente acéfala.

Sin embargo, durante mi periodo de trabajo de campo no observé a los mismos grupos realizando las mismas actividades. Los grupos eran cambiantes, no iban

[92] Arioti (1995:179).
[93] Siempre podemos pensar que si en una sociedad bilateral como la *caló*, un principio, el agnatismo, es ideológicamente privilegiado, lo mismo puede ocurrir, pero a la inversa, en sociedades unilineales donde otros principios institucionales (edad, jerarquía política, contigüidad local, contrato, etc.) son una base importante para la adscripción de estatus (Lewis, 1965:105).

siempre los mismos al Culto, a comer al restaurante, a pescar juntos, etc. En los casos de conflicto entre familias, los alineamientos eran más visibles: una red parcial de individuos masculinos, centrándose en la parentela, que lógicamente eran los que tenían el monopolio de la violencia y el control social[94]. Exceptuando ese hecho puntual motivado por acciones de ofensa/defensa, en el resto de los casos la flexibilidad de los grupos era la norma, partiendo de la centralidad de la familia nuclear como unidad básica. Aunque siempre podemos pensar, parafraseando a Cuturi (1990:146), en el grado de "agrupamiento", es decir, los grupos que actúan como tales serán más "grupo", y en las representaciones mentales, pudiendo variar en su eficacia. En definitiva, lo aquí se privilegia es la dimensión "procesual" de los grupos en su dimensión concreta, interactiva, enfatizando su dinámica interna, en lugar de subrayar su estatuto partiendo de un modelo formal y abstracto.

Pero existía una tendencia a hacer las mismas cosas en los mismos sitios: cuando un *caló* llevaba las ruedas de su coche a cambiarlas por unas nuevas y hablaba bien del mecánico, todos iban a ese mecánico; si se compraba la carne en un comercio allí iban todos; si alguno comía bien en un restaurante, todos irían hacia allá. Las interacciones regulares se realizaban en el café, jugando a cartas o charlando. La participación en los rituales de la boda, funerales, visitas a hospitales, *demanaments*, implicaban a toda la comunidad, sin tener en cuenta la dimensión genealógica. Todo esto era índice de la flexibilidad de su vida social y comunitaria[95].

Me interesa subrayar, que el énfasis en la organización de la sociedad, como

[94] Kaprow (1978:157-172) demuestra cómo en los litigios entre los gitanos de Zaragoza los grupos se formaban a partir de la red de un individuo, no de linajes.
[95] Ver Stewart (1997:72) y Kaprow (1978).

opción metodológica, oculta el carácter simbólico de su construcción, cuando, precisamente, el orden social funciona porque es fuertemente simbólico[96]. Desde otra dimensión, las metáforas entorno a la concepción, a la pureza de la raza, la oposición virilidad/virginidad, etc., serian la elicitación de unas estructuras de prestigio[97] que priorizan la importancia de los hombres sobre las mujeres y que necesitan ser simbólicamente afirmadas. El androcentrismo sería expresión de esa estructura de prestigio. Es la manera como el prestigio, el honor social, categorizado culturalmente, asigna a los hombres un papel dominante en los ámbitos de la concepción, la transmisión de la identidad, la organización familiar, la residencia, etc., que el agnatismo debe ser entendido.

Hemos visto como el acto de nombrar, la denominación, engloba varias esferas de la vida social y posee una significación trascendente para asignar identidades. Se nombra al ahijado por parte de los padrinos, que suelen ser colaterales ascendientes, introduciéndolos en unas relaciones más individualizadas dentro de la parentela; se nombra con los apodos individuales, con carga simbólica que puede expresar la agresión soterrada, con funcionalidad identificativa en contextos donde los nombres se repiten, y con apodos familiares, que permiten situar la identidad social en la comunidad de forma sociocéntrica; se nombra a partir de un sistema no-gitano de referencia utilizando los alocutivos de manera creativa, elicitando las distintas categorías de personas por sexo, edad, generación, y proximidad genealógica.

Ser *más* o *menos* pariente es algo que no depende del modelo genealógico. Hemos visto como parientes a igual distancia genealógica eran más o menos

[96] Véase Sahlins (1988).
[97] Véase Ortner ; Whitehead (1996).

parientes con respecto a un ego, y como no-parientes eran tratados, en la práctica, como si lo fueran. En el caso de las alianzas, se refleja en el hecho que dos parientes cercanos que no se han frecuentado (dos primos segundos) pueden casarse entre sí, sin riesgo de incesto.

El problema planteado en el capítulo anterior y en éste ha sido interpretar cómo se pasa de una ideología andocéntrica a un sistema bilateral. Como señalamos, los *calós* conceptúan tres tipos de categorías de parientes: los consanguíneos, los afines y los rituales, pero otros vínculos y niveles de identidad como los de familia extendida, los comunitarios, los de amistad o los de grupo étnico, así como el propio del género, coexisten en el mismo sistema. Diferentes modos de conceptuar la identidad eran compatibles en una misma sociedad como la *caló*.

8. LA PRESENCIA

Los *calós* organizan su presencia en el mundo a través de la tradición, y para ello han de mantener los lazos que les unen como grupo diferenciado. Las alianzas entre las diversas familias constituyen el proceso a través del cual la comunidad se reproduce, se perpetúa fiel a sí misma.

8.1 LIMPIAR LA SANGRE

Entre los *calós* no hay estructuras elementales ni intercambios simétricos ni asimétricos. En un sistema complejo, con un colorido patrilineal, como el gitano no existen preferencias explícitas de grupo ni de categoría parental. El sistema parece hecho de las elecciones de los individuos, pero el matrimonio sigue siendo un asunto consensuado con la familia. Las estadísticas muestran unas claras orientaciones matrimoniales. Existe una tendencia de endogamia grupal y a nivel de posiciones de parentesco, aunque el sistema es lo suficiente flexible como para abrirse y cerrarse a la parentela.

La preferencia matrimonial es entre *calós*, y dentro de esta categoría, entre catalanes. Un anciano *caló* me explicaba cómo casándose entre gitanos, entre

catalanes, conseguían *fer la raça més pura, netejant la sang*[1]. Por tanto, existe una dimensión del pensamiento en el que está implicado un discurso sobre lo puro y lo impuro que se refleja en las alianzas. Casarse con un payo es un riesgo porque supone la entrada de los genes y de la *sangre* no-gitana en la familia[2]. Por tanto, la alianza entre gitanos, preferiblemente, catalanes, es un elemento purificador. De ahí que exija un tratamiento ritual, la boda gitana, donde se celebre la alianza inaugurada.

Existe un recelo muy acusado de entregar en matrimonio a las hijas a individuos no-gitanos. Casarse con payos no se acepta sino como hecho consumado: es más tolerable que un gitano se case con una paya que una gitana se case con un payo. La *tia* Laura:

> *El llinatge el dóna el pare. La meva jove és paia i no la canviaria. Està a les ordres del seu home*[3].

Para una gitana, casarse con un payo es imperdonable. Para los *calós*, este acontecimiento supone, por un lado, la entrada de una herencia paya en la familia que se transmitirá a los hijos y, por otro, la pérdida de capital simbólico de la familia de la novia, de *respecte*, pues no han sabido vigilar a su hija, de la cual, se piensa que ha renunciado a ser gitana, a cumplir su rol dentro de la comunidad. Una alianza de este tipo se piensa como una traición y una falta de respeto, no sólo hacia su familia, sino a todos los gitanos.

[1] *hacer la raza más pura, limpiando la sangre*.
[2] De forma paralela, Giménez (1994:192) señala cómo entre los gitanos abulenses la identidad, el "ser gitano", se "lleva en la sangre", con lo que la mezcla de sangre conlleva una contaminación y degradación de la pureza de la misma, y por extensión de la identidad y la gitaneidad.
[3] *El linaje lo da el padre. Mi nuera es paya y no la cambiaría. Está a las órdenes de su hombre.*

El *onclo* Martí señala cómo la realidad lo confirma:

> *A Lleida, Manel viu apart. Les seves filles s'han casat amb paios i no es relacionen amb gitanos*[4].

Disolución de los lazos de familia y, por extensión, de la comunidad. Añade:

> *Si deixem casar una filla amb un paio, sí, potser els primers dies vindrà per aquí però es cansarà i no tornaran mai els dos*[5].

Por tanto, aunque se produzca y el novio tenga las mejores intenciones, se afirma una incompatibilidad radical entre el mundo payo y el mundo gitano.

El *onclo* Antonio:

> *No tolerem que una dona es casi amb un paio. La meva germana no va voler un noi i se'n va anar amb un paio. Vaig estar deu anys sense parlar-li. L'altre dia va venir a casa amb el seu marit i és un bon noi*[6].

El ejemplo es muy significativo: *no quiso un chico*, es decir, aquel que la familia le había aconsejado, y decidió casarse con un payo. Ello supuso la división familiar, pero también su muerte social. Y como contraste, coloca como modelo a su otro hijo, casado con una gitana, atribuyéndose la responsabilidad del triunfo:

---

[4] *En Lleida, Manuel vive aparte. Sus hijas se han casado con payos y no se relacionan con los gitanos.*
[5] *Si dejamos casar una hija con un payo, sí, quizás los primeros días vendrá por aquí pero se cansará y no volverán nunca los dos.*
[6] *No lo toleramos que una mujer se case con un payo. Mi hermana no quiso un chico y se fue con un payo. Estuve diez años sin hablarle. El otro día vino a casa con su marido y es buen chico.*

Quan la meva nora, la Trini, tenia catorze anys li vaig dir al seu pare que m'agradava pel meu fill: 'm'esperaré el que tu diguis', li vaig dir. Ho vaig arreglar en un dia, sense baixar-me del cotxe a Gràcia[7].

Por otro lado, las alianzas con gitanos no-catalanes se cree que son una fuente de problemas. La *tia* Rosa ejemplifica la preferencia matrimonial señalando cómo las gitanas catalanas son el primer objetivo de las alianzas, y que las castellanas sólo pueden aliarse con la comunidad como segunda opción:

El pastor es va casar amb una catalana però es va separar. Es va casar amb una castellana. Normalment, un català no agafa una soltera catalana per segona vegada, ho fa amb una castellana, aquests van boixos per casar-se amb nosaltres i nosaltres els hem de frenar[8].

En este sentido, los *calós* se piensan como una etclase, *los hemos de frenar a los castellanos*, han de resistirse a sus demandas de alianza. Es así como los *calós* se representan como modernos, adaptados a los tiempos, cultos, bien situados, siendo unos aliados potenciales para los gitanos castellanos, deseosos éstos de mejorar su estatus social.

El *onclo* Joan:

Ma germà es va escapar durant un mes amb una gitana castellana perquè el meu pare no la volia, ella era india[9].

[7] *Cuando mi nuera, la Trini, tenia catorce años le dije a su padre que me gustaba para mi hijo: 'me esperaré lo que tu digas', le dije. Lo arreglé en un día, sin bajarme del coche en Gràcia.*
[8] *El pastor se casó con una catalana pero se separó. Se casó con una castellana. Normalmente, un catalán no coge una soltera catalana por segunda vez, lo hace con una castellana, estos van locos para casarse con nosotros y nosotros hemos de frenar.*
[9] *Mi hermano se escapó durante un mes con una gitana castellana porque mi padre no la quería, ella era india.*

Ella era india, ella era salvaje, se dice despectivamente. Los castellanos no son buenos aliados, a pesar que son gitanos, y por ello, la huida se impone como solución para los pretendientes.

Sin embargo, la *tia* Julia parece tener una visión alternativa de las cosas y coloca como valor supremo, por encima de la diferencia étnica, un valor sagrado para los *calós*, la virginidad de la novia, que puede traspasar y borrar las fronteras simbólicas:

> *Que em diuen que el meu fill es casa amb una paia?, jo diré que no, però si és una paia verge, sí. M'és igual que sigui una paia o una gitana però ha de ser verge, però cóm pots provar que aquella paia és verge?*[10]

De su discurso se desprende que no es tanto la distancia grupal aquello determinante sino que dicha distancia puede ser allanada si la pureza, la virginidad, es atributo de la mujer no-gitana. Un principio como la pureza, que implica la veneración y el control sobre las mujeres, no hace sino reproducir la identidad de los hombres que disponen de un útero no-contaminado que, ahora convertido en su propiedad, es la garantía para dar continuidad a su descendencia. Un símbolo diferenciador entre gitanos y payos, cuando es propio de las mujeres de estos últimos, puede traspasar las fronteras intergrupales.

Y la *tia* Juana, señala al respecto que las madres han dejado de ser las guardianas del buen funcionamiento de las alianzas matrimoniales:

[10] *¿Que me dicen que mi hijo se casa con una paya?, yo diré que no, pero si es una paya virgen, sí. Me es igual que sea paya o gitana pero ha de ser virgen, pero ¿cómo puedes probar que esa paya es virgen?*

Les mares ja no són com abans. Si es casa el teu fill amb una paia diem 'bueno, que hi farem', però què és això![11]

Señalaba que cuando se hace referencia a los payos que se han casado con gitanos, o bien se olvidan, se borran de la memoria, o, al contrario, se ensalzan como payos *agitanados*, es decir, más próximos culturalmente a los *calós*, a pesar de su origen externo al grupo. La *tia* Mari:

El meu marit era mig gitano mig paio; el meu sogre era paio però era ballador a la Barceloneta; la meva sogra era Batista, gitana. La meva sogra no té família aquí a Mataró[12].

Según la "ley gitana", se ha de evitar casarse con payos porque se piensa que la *raça* se dispersa, se vuelve menos pura. Si una gitana se casa con un payo es más probable que la pareja no viva entre gitanos, porque se tolera mucho menos que si es el gitano quien se casa con una paya. Los hijos de un matrimonio mixto se dice que son "mestizos" y otras veces se dice que son "mercheros", palabra que en origen se refiere a un tipo de itinerantes no-gitanos que desarrollaban estrategias económicas similares a los grupos *calós*, y que viene a simbolizar que los descendientes no son gitanos, pero tampoco payos, sino entre medio de ambos, ni una cosa ni otra, señalando una identidad inacabada.

No existe ningún joven o adulto de filiación no-gitana por el padre y la madre, casado con una gitana y que esté conviviendo con los miembros de la

[11] *Las madres ya no son como antes. Si se casa tu hijo con una paya decimos 'bueno, que se le va a hacer', ¡pero qué es esto!*
[12] *Mi marido era medio gitano medio payo; mi suegro era payo pero era bailador en la Cera; mi suegra era Batista, gitana. Mi suegra no tiene familia aquí en Mataró.*

comunidad. En cambio, existen siete individuos que están casados con payas y que conviven normalmente en la comunidad.

8.2 DENTRO Y FUERA

Existe una significativa preponderancia estadística de dos estructuras que se repiten con frecuencia: el matrimonio entre primos segundos, de tendencia patrilateral y, a otro nivel, el matrimonio del primo del primo, el *primo indirecto*[13], en sus diversas variaciones[14], tal como muestra la figura 52:

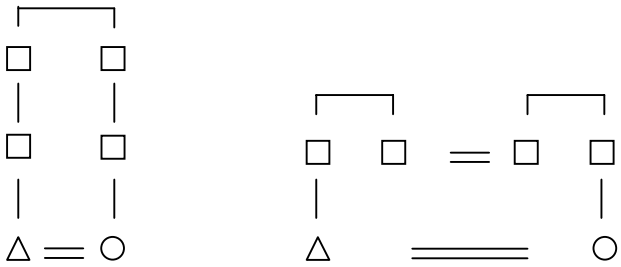


Figura 52

Ambos tipos tienen en común ser dos estructuras en que los matrimonios se realizan entorno a la parentela personal de ego. En la alianza entre primos segundos existe un reanudamiento en el seno de la consanguinidad, con una tendencia a que los ascendientes de la cadena sean hombres; en el matrimonio del primo del primo, el matrimonio es con el consanguíneo del aliado de mi

[13] Término propuesto por Ferry & Guignard (*cit*, Arioti,1995:267).
[14] He agrupado en la misma estructura los diversos grados generacionales, por ejemplo, para ego, casarme con la madre del primo de mi primo, o, casarme con la prima segunda de mi primo hermano.

consanguíneo, combinándose por igual el reanudamiento de alianzas por consanguíneos del mismo sexo y por consanguíneos de sexo diferente.

Los datos estadísticos reflejan una significativa endogamia en el seno de la consanguinidad, pero una mayor frecuencia en el campo de la afinidad más cercana. Los matrimonios mixtos gitano/paya (7), payo/gitana (1), en este último caso, una anciana viuda, señalan una mínima abertura a las alianzas con los no-gitanos y, por tanto, un leve tránsito entre las fronteras simbólicas grupales. El resto de los matrimonios se sitúan sin conexión genealógica cercana, pero se realizan entre familias a su vez aliadas con otras familias en una concatenación continua:

PRIMOS I	PRIMOS II	PRIMO-PRIMO	MIXTO	OTROS	TOTAL
1	10	16	8	20	55
1,81%	18,18%	29,09%	14,54	36,36%	100%

Figura 53

Podemos decir que la única "clase exogámica" es la formada por el grupo de parientes que comparten una mayor identidad de *sangre*: hermanos, hermanas y primos hermanos que no deben casarse entre sí[15]. Esta endogamia parental conlleva la consolidación de la parentela, el hacerla más cohesiva y compacta. El matrimonio entre primos de segundo grado consolida los stocks en la cuarta

[15] Ver Solinas (1998:232).

generación ascendiente: en vez de ser 8 son 6 los antepasados[16]. Respecto al matrimonio con el primo indirecto, los stocks que se reducen no son los lineales sino los colaterales. En ambos casos, pero especialmente en el segundo, se efectúa un constante trabajo de recomposición del grupo ligado al acto del matrimonio, pues se agrega gente en cada matrimonio.

La *tia* Antonia señala que:

> *No és bo casar-se amb el cosí germà perquè no fas la família més gran, no amplies el clan*[17].

Por eso el matrimonio entre primos segundos es representado de un modo más ambiguo, pues es el matrimonio con parientes más próximos que se realiza. De forma larvada, existe una conciencia de ser un matrimonio más vergonzoso, en cierto modo egoísta, al no abrir la familia a otras alianzas.

En una sociedad indiferenciada como la gitana, que no posee grupos de descendencia, la consolidación de stocks y el matrimonio entre familias que quedan ligadas entre sí por varias ramas, genera una red de parientes y afines cohesiva que se solapa con otras redes, pero que constituye un referente importante para la vida social.

El *onclo* Lluís indica:

> *Les nenes es casen a l'entorn de la família, així el que passa és que al cap de dos generacions s'oblida el parentiu. Normalment, treus el parentiu pels avis, o a lo màxim, pels besavis si te'n recordes*[18].

[16] Ver Freeman (1961:207).
[17] *No es bueno casarse con el primo hermano porque no haces la familia más grande, no amplias el clan.*
[18] *Las niñas se casan entorno de la familia, así lo que pasa es que al cabo de dos generaciones se olvida el parentesco. Normalmente, sacas el parentesco por los abuelos o a lo máximo por los bisabuelos si te acuerdas.*

El matrimonio entre primos segundos muestra una cierto sesgo patrilineal. No aparece ningún matrimonio entre hijos de primos paralelos maternos y sí, en cambio, una significativa presencia de hijos de primos paralelos paternos. En el resto de los matrimonios, en que los abuelos-hermanos son un hombre y una mujer, siempre aparece un hombre (un primo cruzado) o dos como intermediario en la cadena genealógica. En ningún caso, los primos cruzados son dos mujeres.

La figura 54 muestra el total de alianzas entre primos segundos y el número en que se repiten dichas estructuras:

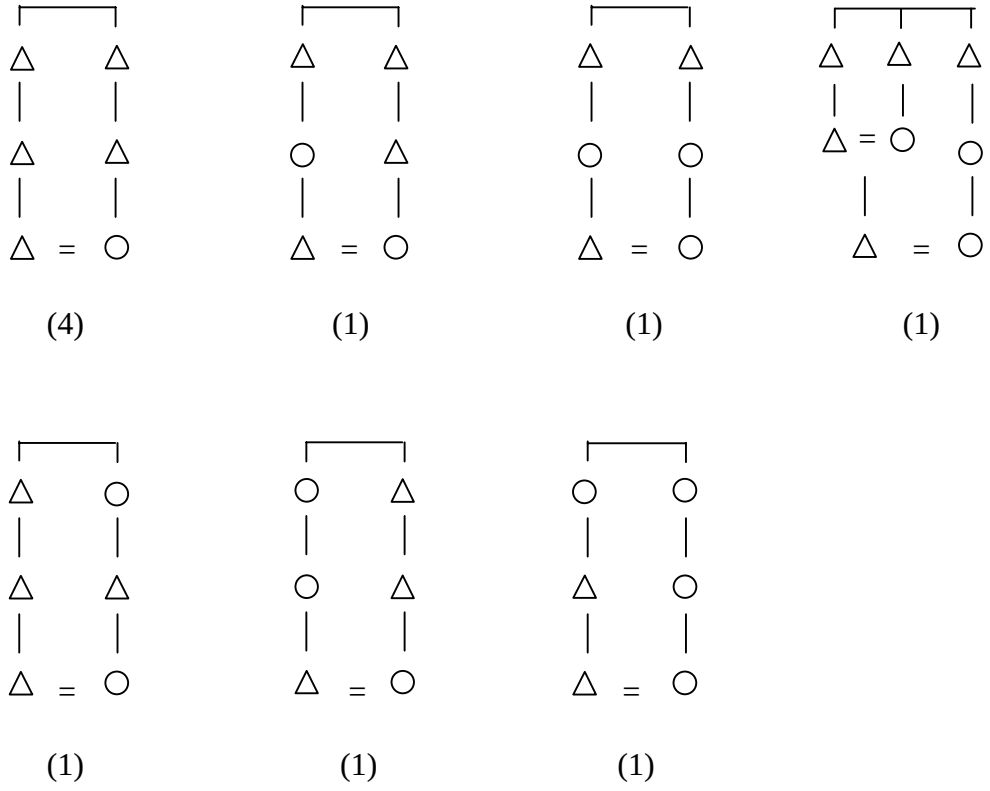


Figura 54

Esta cierta preponderancia de los hermanos de género masculino en lo alto de la cadena genealógica podría hacer pensar que existe una filiación unilineal y

que se persigue la alianza entre segmentos menores de linaje. Pero esta explicación no es plausible. Esa preponderancia de los hombres en la cadena genealógica de las alianzas sería reflejo de la dominancia masculina[19] y de la preferencia por no intercambiar las mujeres con otras familias sino reservarlas para la línea paterna[20], aunque habiten en otra localidad. Aunque actualmente no se toman demasiado en cuenta estas distinciones paternas o maternas, es posible que se siga haciendo una lectura patrilineal de los lazos cognáticos partiendo de la dominancia simbólica de los hombres, es decir, que aflore una tal jerarquización de consanguíneos[21] que, como posibilidad de orientar la elección matrimonial, esté disponible a ser activada.

Manna (1996:48) observa una frecuencia de los matrimonios entre primos paralelos patrilaterales entre los *Rom abruzzesi*. Infiere que este tipo de matrimonio dentro de la *rats*[22] es correcto pues se sitúa fuera de los límites del incesto, más allá de los primos hermanos, y se ajusta a las normas preferenciales de matrimonio en el seno de la comunidad. Y además, este tipo de matrimonio, junto con el de la prima cruzada, posibilita el reforzamiento de los vínculos familiares en la dispersión geográfica.

[19] Lévi-Strauss (1984a:111-122) justificaba las preferencias matrimoniales entre los parientes por línea paterna en sociedades indiferenciadas porque los hombres, como receptores de mujeres, estarían interesados en realizar alianzas endogámicas y sacar provecho de ello, ya fuera para conservar patrimonios, rangos o títulos. Para Williams (1995:298) la cuestión se relaciona menos con el interés y sí más con el peso simbólico de los hombres: si los *Rom* se casan preferentemente en la parte patrilateral es porque asignan mayor importancia al padre del esposo y el lado paterno.

[20] Según Pitt-Rivers (1979:115) esta ha sido una tradición de la Europa mediterránea desde los primeros tiempos.

[21] En este sentido, Copet-Rougier (1991:3) señala que todo sistema de parentesco reafirma una jerarquización de consanguíneos que orienta la elección matrimonial y que esta relación está sesgada por la preeminencia de lo masculino sobre lo femenino. En este sentido, no es que exista una regla de prescripción, sino que se hace una lectura de los parientes en términos lineares.

[22] Unidad social más amplia que la familia nuclear y extensa, de límites poco claros e ideológicamente patrilineal.

Piasere (1985:126-7) señala para los *Roma* eslovenos que, a) se trata de un sistema complejo, b) no existen líneas patrimoniales ni reglas de filiación unilineal, c) la residencia no se estabiliza hasta cierto tiempo, y d) la transmisión del nombre es algo particular, con lo cual, propone una hipótesis que da cuenta de la existencia de un sistema implícito de filiación, ya que las líneas tienen tendencia a comportarse como unidades de intercambio.

Entre los *calós*, los matrimonios, a diferencia de los *Roma* eslovenos que no se casan entre primos paralelos patrilaterales, se realizan entre primos segundos y con una clara tendencia a que estén representados los hombres en la cadena genealógica ascendente. Los *calós* se comportan de forma similar a los *Rom* abruzzeses-calabreses y a la inversa de los *Roma* eslovenos, los cuales no se casan nunca dentro de la patrilínea. Sin embargo, los tres grupos tienen una estructura bilateral con una fuerte ideología patrilineal, lo que significa que no existe una correspondencia necesaria entre la ideología parental y el tipo de intercambio matrimonial.

La alianza entre primos segundos rechaza el intercambio entre familias distantes y, por tanto, se opone tanto a la teoría de la descendencia, que distingue claramente entre descendencia y parentesco, como la de la alianza, ya que no existe exogamia[23]. Este reanudamiento en la consanguinidad con tendencia patrilineal, se relaciona con la dominancia social de los hombres y con su mayor peso simbólico. En una sociedad cognática, un gran nivel de superposición de parientes puede esperarse, si se cumplen determinadas características, como

grupos pequeños o endogamia local. Los *calós* no distinguen terminológicamente los parientes paternos de los maternos, ni actitudes convencionalmente diversas son apropiadas para ambos, pero el sistema funciona como si los primos paralelos patrilaterales, de primer o segundo grado, tuvieran mayor peso parental, ya que no ha entrado un hombre de otra familia con su herencia sino sólo mujeres, como afines, para reproducir su identidad. Por otro lado, el hecho que la línea de los ancestros sea masculina refleja que la transmisión de la sangre, a través de la cual se reproducen los diversos niveles de identidad, ha permanecido más pura por la entrada de mujeres de fuera, mientras en el caso de ancestros femeninos la sangre familiar se ha visto más alterada por la entrada de sangre externa. Por eso, este tipo de orientación patrilineal le asemeja formalmente al matrimonio árabe, ya que se produce un "cúmulo de lo idéntico"[24], pero menos peligroso que el matrimonio con la prima hermana.

Otras motivaciones como la seguridad entran en juego, pues reposa en el recelo que poseen los *calós* a casarse con otras familias. El *onclo* Pere reconoce que *quan es prepara el fill per casar-lo has de veure de quina família és l'altre, tenir bona informació... les dones saben més per això*[25]. Por otro lado, y de forma concomitante, la fidelidad y la solidaridad entre familias se encuentra asegurada entre familias que descienden de un tronco más idéntico[26].

Así, la idea principal es que la sangre, a través de antepasados masculinos,

---

[23] Ver Holy (1996:137).
[24] Héritier (1994:247; 1996:19) señala que lo idéntico y lo diferente son categorías mentales universales y esenciales según la autora.
[25] *cuando se prepara el hijo para casarlo has de ver de qué familia es el otro, tener buena información... las mujeres saben más para eso.*
[26] Sutherland (1986:13) observa unas características similares en la endogamia matrimonial entre hijos de primos hermanos de una misma *vitsa*, o la *vitsa* de un ascendiente femenino, entre los *Rom* americanos.

permanece más idéntica respecto a los troncos de ambas familias, mientras que si aparecen mujeres esa familia es *menos* familia, porque como señalaba el *onclo* Joan *ha entrado otra herencia, tu sangre ya no es tan directa*. Por lo tanto, hay una mayor identidad entre los hombres en una cadena familiar colateral. Con este matrimonio se preserva la línea de parientes masculina, expresándose con el simbolismo de la pureza de la sangre. La pureza en la descendencia en orden a producir hijos gitanos se adquiere, a nivel genérico, mediante un matrimonio endogámico, ya sea cerca o fuera de la familia pero, en todo caso, dentro de la "clase" de los *calós* catalanes, y que ha de ritualizarse a través de una ceremonia comunitaria, el casamiento gitano, la celebración de la pervivencia de la comunidad que se perpetuará, efectivamente, con la descendencia. Tener hijos y de qué modo resulta ser la cuestión primordial.

8.3 LA ALIANZA NO-MODERNA

Las alianzas en la comunidad *caló* son el resultado de un proceso histórico. Es a partir de mediados de siglo cuando los matrimonios entre primos hermanos, aquel tipo más profundamente endogámico, dejan de realizarse. Este hecho, sugiero, marca el tránsito de gitanos a gitanos *modernos*[27].

En la comunidad existen dos individuos vivos que realizaron este tipo de matrimonio. El primero nació en 1925 y se casó en 1949, mientras que la segunda nació en 1923 y se casó, igualmente, en el 1949, como muestra la figura 55:

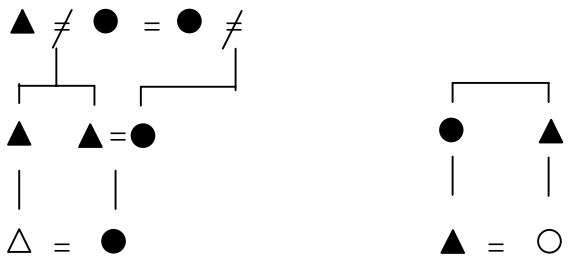


Figura 55

El análisis histórico de la evolución de las alianzas matrimoniales sobrepasa el objetivo de este capítulo, pero cabe citar el hecho que, desde principios del siglo pasado, aparecen dispensas matrimoniales y que hasta mediados del siglo XX una proporción significativa de las alianzas matrimoniales se realizan en el ámbito de la parentela cercana.

El casarse con la prima hermana posee una doble dimensión para los *calós*: a) se *quema* la sangre, y produce taras físicas, b) se sanciona moralmente: es vergonzoso quedarse a la hija para la propia familia, no entregarla, rechazando el intercambio con otras familias.

El *onclo* Emilio:

> *Els que s'han casat entre cosins germans crec que és per egoïsme de la seva família, la de la núvia, no s'arrisquen a tenir una família forastera. Per les seves famílies és un descans, la col.loquen bé a la filla, però no està bé*[28].

[27] Los propios *calós* señalan que este tipo de alianza es más propia de los gitanos no catalanes, aquellos que ellos consideran más atrasados.

[28] *Los que se han casado entre primos hermanos creo que es por egoísmo de su familia, la de la novia, no se arriesgan a tener una familia forastera. Para sus familias es un descanso, la colocan bien a la hija, pero no está bien.*

Egoísmo y rechazo de la alianza exterior, por un lado, y colocar bien a la hija y seguridad en la propia familia, por otro.

La *tia* Rosa:

Casar-se entre cosins germans?... uuuh... massa família junta[29].

La cerrazón en el círculo de la familia, no intercambiando mujeres, es paralela a la cerrazón en el círculo de la sangre.

Esa sanción se extiende a ciertos afines (suegro, tío materno y mujer del sobrino) y a los parientes rituales, ya que ambas categorías forman parte del universo del parentesco. En este sentido, existe un discurso de lo sano/insano y una prevención eugenésica en la que se rechaza a los consanguíneos cercanos por ser su sangre demasiado idéntica.

El *onclo* Antonio:

> *No ens casem entre cosins germans per la sang, poden sortir tontos... però no és per això, és per no casar-te dintre de la família. No és correcte. Seria un disgust i una vergonya pels pares. A vegades es dona algún cas de matrimoni entre fills de cosins germans, però si s'han criat junts ja no es casen*[30].

Para el *onclo*, sin embargo, prima lo social, el intercambio, respecto a lo biogenético, la sangre. La *tia* Juana, en cambio:

[29] *¿Casarse con primos hermanos?... uuuh ... demasiada familia junta.*
[30] *No nos casamos entre primos hermanos por la sangre, pueden salir tontos... pero no es por esto, es por no casarte dentro de la familia. No es correcto. Sería un disgusto y una vergüenza para los padres. A veces se da algún caso de matrimonio entre hijos de primos hermanos, pero si se han criado juntos ya no se casan.*

Casar-se amb la cosina germana no és bo perquè és la mateixa sang. Entre cosins segons ja no passa res[31].

Así, la idea es la de una gradual recesividad de la sangre a medida que se aleja del tronco común. Para los *calós* el límite se sitúa en los primos segundos. Cuando no se respeta este límite, los hijos son los perjudicados, como señala la *tia* Julia:

El fill del Juanitet i la Rosa està casat amb una cosina germana... però són cosins per les dos parts, el pare i la mare. Després, clar!, els fills paguen les consequències sense tenir culpa, sempre van al metge per una pulmonia o altra cosa[32].

La creencia popular en las taras que conlleva un matrimonio consanguíneo es una razón de peso para rechazarlos. Los resultados de mezclar una substancia común, la sangre, son nefastos[33].

Es así como la *tia* Juana le decia a un recién prometido con una prima muy lejana:

Podeu casar-vos que no cremareu la sang[34].

[31] *Casarse con la prima hermana no es bueno porque es la misma sangre. Entre primos segundos ya no pasa nada.*
[32] *El hijo del Juanitet y la Rosa está casado con una prima hermana... pero son primos hermanos por las dos partes, el padre y la madre. Después, ¡claro!, los hijos pagan las consecuencias sin tener culpa, siempre van al médico por una pulmonía o otra cosa.*
[33] Casarse con un primo hermano, es en términos de Héritier (1994:235), un cúmulo de lo idéntico, dos personas que comparten una sustancia común y que acarrea consecuencias nefastas, y que, por otro lado, remite a la primacía ideológica que se reconoce a aquello diferente en el seno del operador idéntico/diferente (Héritier,1996:136).
[34] *Podéis casaros que no quemareis la sangre.*

Juntar la sangre es *quemarla*. La metáfora de lo caliente aparece en otros contextos comunicativos, cuando se dice que la sangre *hierve*, cuando alguien se altera, o que alguien no *tiene* sangre, iniciativa o fuerza.

La alianza con la prima hermana es, además, algo que ya no se quiere asumir y que se proyecta en otros grupos gitanos, como signo de no-modernidad. La *tia* Mari:

> *No ens casem amb cosins germans perquè ens veiem com a família. Això ho fan els castellans*[35].

No tiene sentido casarse con alguien a quien se categoriza como de la misma familia. De todas formas, la práctica señala que es una decisión propia de cada familia el no hacerlo. De hecho, existen casos aislados en otras comunidades locales de *calós* en que este matrimonio se ha realizado. Señala el *onclo* Joan:

> *No és bo casar-se entre cosins germans. Hi ha famílies que ho fan. A casa meva no ho fem perquè ens criem com a família, ademés, surtirien subnormals si ho féssim. La sang s'ajunta i no és bo*[36].

Un matrimonio se celebró en Blanes entre unos familiares del *onclo* Lluís de Mataró. No era entre primos hermanos, pero tampoco entre primos segundos sino entre ambos. El *onclo* Lluís se enfadó mucho porque su hermano, padre de la novia, no le consultó sobre la conveniencia de ese matrimonio que al final se celebró:

[35] *No nos casamos con primos hermanos porque nos vemos como familia. Eso lo hacen los castellanos.*
[36] *No es bueno casarse con primos hermanos, hay familias que lo hacen, en mi casa no lo hacemos porque nos criamos como familia, además, saldrían subnormales si lo hiciéramos. La sangre se junta y no es bueno.*

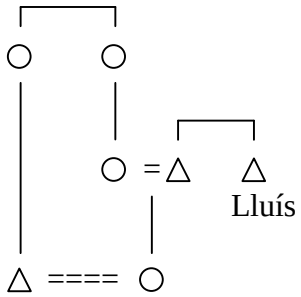


Figura 56

En la figura 56, el hombre se casa con la hija de su prima hermana. La situación es ambigua, porque mientras la esposa se sitúa en la segunda generación respecto de los ancestros (las dos hermanas), en la otra, el esposo todavía está en la primera generación, la del primo hermano, categoría sancionada moralmente para casarse. Hay un salto genealógico que despierta cierto recelo. Sin embargo, como los cónyuges tienen la misma edad se transciende la relación genealógica, es decir, la relación tío/sobrina. Factores como la edad relativa o el hecho de no haberse frecuentado influyen en la categorización de parientes, convirtiéndoles en esposables.

En este sentido, el argumento de Jolas ; Verdier ; Zonabend (1970:15) es que un primo cercano, habitando un pueblo alejado y que no se le frecuenta sino raramente, es un cónyuge posible, menos prohibido que otro primo más alejado genealógicamente, pero que habita en el mismo pueblo y se frecuenta más. En este caso, el incesto no tiene nada que ver con su legado biológico o genealógico con el otro individuo sino depende de la categoría a la cual pertenece, una vez que ambas personas participan en una misma actividad.

Por tanto, para casarse es requisito que exista un factor de extrañeza y los primos segundos pueden entrar dentro de esa categoría de "primos" extraños o lejanos, por razones geográficas o ausencia de trato, lo que los convierte en *partenaires* privilegiados, a pesar que exista entre ambos una conexión genealógica que los coloque en el círculo de la consanguinidad. En este sentido, el incesto sería fruto de la oposición entre lo idéntico y lo diferente: dos primos segundos que se han frecuentado son más idénticos, son *más familia*, mientras que otros que no hayan tenido trato son más diferentes, son *menos familia*.

Los primos segundos, por otro lado, no son *tanta familia* ni tan idénticos como los primos hermanos. La preferencia por los primos segundos no es algo dado, sino que es la consecuencia de su mayor peso en las posibilidades de alianza. Es un pariente del que se tienen referencias cercanas, con lo cual, se consigue unir y reforzar la unidad familiar.

La *tia* Antonia:

> *Es impossible que es casin les noies d'avüi, ja no pujen com pujaven abans perquè ara pujen com a germans, ja no hi han recaditos. Mira que hi ha nenes aquí per enviar-los però no s'estila, ara es diu directament 'tú m'agrades!' Una nena es fa mal a un peu i van totes i tots a veure-la, és una obscenitat! Ells no les veuen com les seves dones, les veuen com germanes. S'abracen, es barallen, i no pot ser. Ara, som molt dolentes. Si a mí m'interessa que el meu fill o la meva filla es casi amb algú faré tot el possible perquè ho facin, malgrat que es tinguin com a germans*[37].

[37] *Es imposible que se casen las chicas de hoy, ya no suben como subían antes porque ahora suben como hermanos, ya no existen los recaditos. Mira que hay niñas aquí para mandarlos pero no se estila, ahora se dice directamente '¡tu me gustas!' Una niña se hace daño en un pié y van todas y todos a verla, ¡es una obscenidad! Ellos no las ven como sus mujeres, las ven como hermanas. Se abrazan, se pelean, y no puede ser. Ahora, somos muy malas. Si a mí me interesa que mi hijo o mi hija se case con alguien haré todo lo posible para que lo hagan, a pesar que se tengan como hermanos.*

La *tia* está hablando de que el incesto no es tanto una relación basada en la sangre en común, como sería el caso de un matrimonio entre primos hermanos, sino también una cuestión de identidad: una identidad que se genera, no a partir de una descendencia, sino de una actividad común. La participación que liga a las personas es un mediador intermedio entre la identidad de localidad y la de descendencia.

Existe una identidad muy marcada entre primos hermanos, porque "son como hermanos"[38]. El círculo que incluye a los primos hermanos es aquél que condensa un mayor grado de identidad familiar, coincidiendo con la parentela consanguínea y, en este sentido, podemos afirmar que constituye una "clase" exogámica[39]. Aquello que singulariza a la parentela más fuertemente idéntica es, precisamente, que no pueden casarse entre sí.

Si se realizan muchas actividades en común y se comparte una gran amistad con alguien no-pariente, se dice que esos dos individuos *son como* hermanos. Si un chico y una chica se han frecuentado, a pesar de la norma que dice que no pueden hablarse hasta que no se prometan, automáticamente ya hay un lazo que los une. En este sentido, la relación entre individuos, que no es algo dado como el parentesco, crea vínculos *como si* fueran de parentesco.

Sin embargo, existe una diferenciación por género: se desea retener a las hijas o hermanas para que se casen cerca de la familia, mientras que a los hijos se

[38] Al primo hermano le siguen los *cosins prims* o *fills de cosí germà o cosins segons* (primos segundos) y *cosins tercers* o *fills de fills de cosins germans* (primos terceros). Es decir, el primo hermano no entra dentro de la categoría más difusa del primo (*cosí*), es tan idéntico al hermano que siempre se refieren a él como el primo hermano, no como el primo. Un *onclo* criticaba a dos presidentes de equipos de fútbol, el Barcelona y el Madrid, y decia que ambos eran igual de ladrones, y me decía: el uno y el otro *cosins germans*. Además, como hemos visto, con el primo hermano se emplea el alocutivo *cosí* o *cosí meu*.
[39] Siguiendo a Solinas (1998:241).

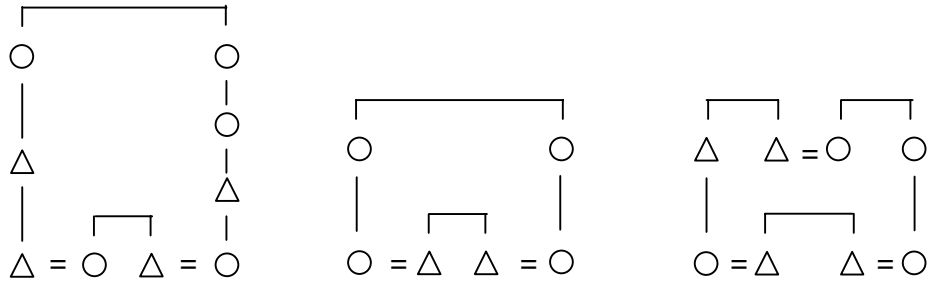
les tolera que busquen aliados más arriesgados. Colocar bien a una hija es una tarea más delicada y apremiante. Esto se refleja en la terminología usada, tanto por hombres como mujeres. Así, se "da" a una hija, las familias dan a sus hijas y reciben a otras y son ellas las que circulan de una localidad a otra, deben ir al pueblo de su marido para integrarse en su parentela, siendo ellas así las foráneas y debiendo mezclar su sangre con la sangre de la familia local.

Por tanto, existe un reanudamiento de las alianzas en ese espacio genealógico en el que la conciencia de parentesco es difusa: así se refuerzan las parentelas y se renuevan los lazos de parentesco que, debido a la escasa memoria genealógica, tienden a ser olvidados. Al evitar el matrimonio con el primo hermano, se combina una endogamia con el primo segundo o con el primo del primo (opción más abierta dentro de la endogamia). La idea que los matrimonios más cerrados deben combinarse con los matrimonios más abiertos para mantener un círculo de la parentela, lo bastante amplio como para no estrechar la familia, parece ser la constante. El riesgo a nuevas alianzas y el repliegue en sí mismos se entremezcla. De todas formas, la endogamia es muy significativa y no poco excepcional. Pero hay un inconveniente en pensar que el *caló* posee una representación mental regulativa que le hace abrirse o cerrarse en la familia, de forma consciente. De entrada, el cónyuge deseado debe ser conocido y de buena familia y, en segundo lugar, debe haber una atracción física mutua; otros factores secundarios son el potencial económico, la localidad, etc. Los ancianos cuentan que hace 15 años los matrimonios eran totalmente arreglados por los padres, lo cual, podemos pensar que no es tan negativo como pueda parecer a simple vista,

ya que proporcionaban un cónyuge fiable. Este hecho expresaba una voluntad de control de los genitores sobre sus hijos y, por otro lado, una falta de independencia de los cónyuges. De esta pérdida de control es de la que se lamentan las ancianas hoy.

Actualmente, la atracción entre parejas es primordialmente física, pero las madres y abuelas conservan sus prerrogativas de grandes consejeras matrimoniales y utilizan sus artes para procurar un cónyuge favorable a sus deseos. Como el matrimonio con los colaterales más lejanos requiere un conocimiento de las alianzas encadenadas, la mujer tiene un papel privilegiado en el consejo a los futuros cónyuges. *Elles són velles. Jo coneixo els meus cosins però els vells coneixen els grans, els vells d'aquells cosins*[40], señala el Pepito, un joven *caló*, expresando la experiencia que confiere la edad para el conocimiento de las familias.

Veamos unos ejemplos de los matrimonios clasificados en la figura 53 como *otros*:



[40] *Ellas son viejas. Yo conozco a mis primos pero los viejos conocen a los grandes, a los viejos de esos primos.*

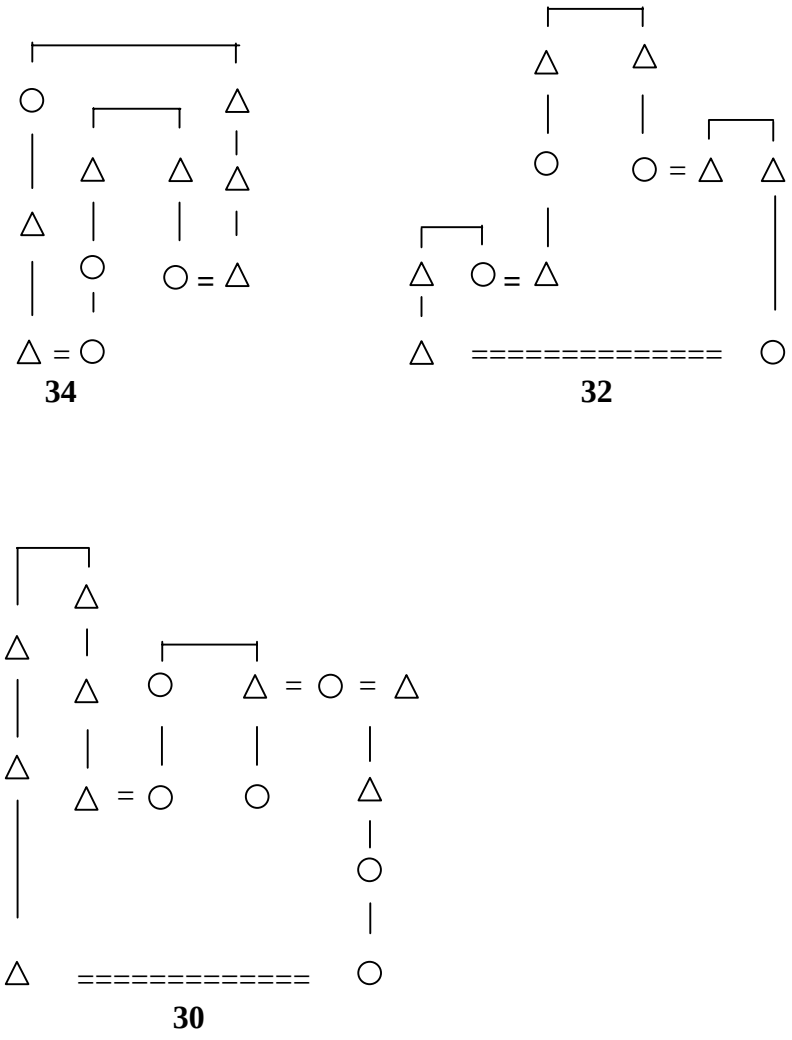


Figura 57

Las alianzas 28 y 29 de la figura 57, serian un intercambio de una hermana por una prima, si consideramos a los hombres quienes intercambian y las mujeres el objeto. Esta estructura es similar a la alianza 17, que habíamos catalogado como alianza primo del primo, y que puede leerse también como un matrimonio múltiple paralelo en que dos hermanos se casan con dos primas hermanas entre sí (36). En ambos casos, dos consanguíneos se casan con dos consanguíneos. El 31 y el 34 son variaciones de la estructura del primo indirecto: en ambos casos la

alianza se realiza por medio de dos parientes, en sus diversos grados genealógicos, que se casan con los primos indirectos. El 32 y el 30 son alianzas en un grado más de afinidad respecto a la estructura del primo indirecto.

En cualquier caso, nos encontramos con una proporción significativa de estructuras que, o bien ponen en relación a los consanguíneos en sus diversos grados, a través de una alianza doble con la parentela de una misma familia, o bien se alían familias que tienen en común el tener un cierto aire de afinidad.

8.4 EL PRIMO INDIRECTO

Respecto al matrimonio en el área de la afinidad[41], el del primo indirecto, hay que señalar que es un tipo de alianza registrada en diversas áreas del sur de Europa y en diversos periodos históricos[42]. Pregunté a un anciano *caló* por qué este tipo de matrimonio era tan frecuente. Mi pregunta encerraba una falsa pretensión de objetividad, buscando ilusoriamente un principio generador, el *modus operandi* de esas prácticas, o en otras palabras, la regla consciente. Mi informante desconocía que entre su comunidad este tipo de matrimonios fueran así de frecuentes, mientras conocía con más detalle los matrimonios entre hijos de primos hermanos. Le dibujé en un papel el gráfico que reproduzco a continuación y su respuesta fue:

[41] Para Solinas (1998:282) la relación no es de afinidad sino de "parentela negativa" o de "anti-parentela". Por comodidad, prefiero referirme al área de la afinidad, teniendo presente la hipótesis de Solinas.
[42] Es referido por primera vez por Jolas; Verdier ; Zonabend en Minot (Arioti, 1995:267).

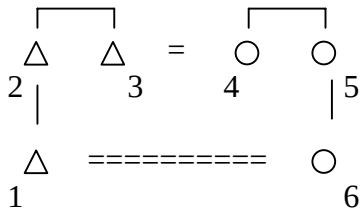


Figura 58

> *Es com si et cassesis amb una família que no és la teva. Es més fàcil, tens a un (4) dintre, és una cadena: l'home és el que demana, li diu a 2, 2 a 3, 3 a 4 i 5 a 6. Si funciona, 3 i 4 li diuen a 5: 'escolta, que vindrem a sopar' i durant el sopar li diuen a 6 si 1 l'agrada. Si 6 diu 'com vosaltres vulgueu' ja està fet*[43].

Para la mujer de 2, 6 puede ser como de la familia, por el trato. 6 representa para la mujer de 2, el consanguíneo del aliado del consanguíneo de mi aliado, con lo que la conectividad se extiende más colateralmente. Es así como el tanteo y la posterior conformidad es más fácil si los intermediarios tienen relación de parentesco con ambas familias. El cónyuge elegido resulta ser el primero disponible de los no-parientes, el más cercano genealógicamente fuera del espacio de la consanguinidad. En este tipo de alianza, los individuos saben reconocer el trazado genealógico hasta su cónyuge, ya que es un trazado relativamente corto. Es esta una zona de relativa proximidad genealógica en la que resulta sencillo determinar si existen, o no, lazos consanguíneos.

El *onclo* Lluís señala:

[43] *Es como si te casaras con una familia que no es la tuya. Es más fácil, tienes a uno (4) dentro, es una cadena: el hombre es el que pide, le dice a 2, 2 a 3, 3 a 4 y 5 a 6. Si funciona, 3 y 4 le dicen a 5: 'escucha, que vendremos a cenar' y durante la cena le dicen a 6 si 1 le gusta. Si 6 dice 'como vosotros queráis' ya está hecho.*

Es més segur casar-se així, són gent coneguda. No t'arrisques a casar-te amb altre de fora. Elles, les mares, ja intenten que amb qui et casis sigui de bona família, que no sigui una dona de mala família. Si jo em caso i la meva dona té mà, i si li pogués agradar un de la meva família, és bo perquè el coneixem. Així fem la família més gran[44].

Por tanto, la preferencia se establece sobre la red de individuos conocida, que desde la prima segunda se extiende a los no parientes.

El matrimonio del primo indirecto sería un ejemplo clásico de *bouclage* en el seno de la afinidad o de redoblamiento de la alianza del tipo IV[45]. Como señala Copet-Rougier (1991:17ss), este tipo de alianza se asemejaría a los intercambios directos de los sistemas elementales clásicos de parentesco, con la particularidad que el intercambio sería diferido en una, dos, o tres generaciones. Así, si el matrimonio entre primos hermanos es rechazable por entrar dentro del campo de la consanguinidad, el matrimonio con el primo del primo sería un matrimonio entre "casi" primos, un tipo de "astucia social" al crear un equivalente al matrimonio entre primos. Por tanto, el primo indirecto sería una categoría intermedia[46], situado entre los cónyuges prohibidos (primo hermano) y los no-parientes. Señala, además, que una de las particularidades de este tipo de matrimonios es la noción de *partage* en común: ambos cónyuges ya comparten una relación de alianza en común, el primo hermano central de la cadena, que se redobla en el acto de su matrimonio.

[44] *Es más seguro casarse así, son gente conocida. No te arriesgas a casarte con otro de fuera. Ellas, las madres, ya intentan que con quien te cases sea de buena familia, que no sea una mujer de mala familia. Si yo me caso y mi mujer tiene mano, y le pudiera agradar uno de mi familia, es bueno porque lo conocemos. Así hacemos la familia más grande.*
[45] Ver Copet-Rougier (1991:18-19).
[46] El primo indirecto estaría entre *le très proche et le pas trop loin* como señala Zonabend (1981), en ese círculo de la parentela donde la familiaridad es más lejana.

En una sociedad como la *caló,* que da mucha importancia a la hora de casar a los hijos, pero especialmente las hijas, es lógico que las relaciones de afinidad se piensen como de potencial riesgo. Si a eso unimos el hecho que cada vez más se valora la independencia de la familia conyugal, reflejado en los patrones de residencia, eso conduce a que las relaciones entre, por ejemplo, los consuegros sean más recelosas. Además, cualquier comportamiento moralmente rechazable para con un hijo o hija por parte del otro cónyuge o su familia crea, automáticamente, la solidaridad de su familia de orientación y la segmentación o el conflicto está siempre larvado. Sin embargo, la relación de afinidad también implica otro tipo de relaciones opuestas a las precedentes, las de cuñados, dominadas por la amistad y la confianza.

En la figura 59, y siguiendo a Arioti (1995:271), se aprecia cómo las parentelas quedan ligadas entre sí por medio de alianzas concatenadas:

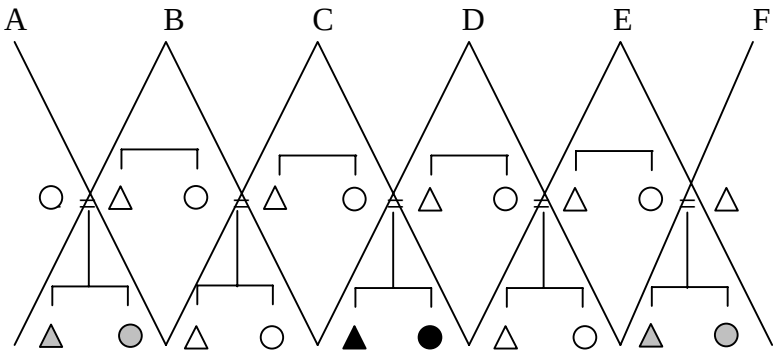


Figura 59

El efecto de este tipo de alianza es ligar a las parentelas, que no están unidas entre sí sino por una relación de contigüidad. De esta forma, las parentelas

de ambos lados, paterno y materno, quedan ligadas con otras, de forma que si se repite sistemáticamente esta alianza la comunidad queda conectada y emparentada de forma global[47]. Este tipo de alianza "consanguiniza" dos parentelas[48], de aquí, que en el discurso nativo se remarque que "todos son como una familia".

De este modo, los riesgos se minimizan, como señala el *onclo* Lluís:

Fer el clan massa gran no és bo, poden haver-hi baralles[49].

Hacer demasiadas alianzas con familias no cercanas es una estrategia de doble filo: se amplían las relaciones políticas, pero se corre el riesgo de conflictos interfamiliares. Un buen conocimiento del aliado potencial es mejor garantía para el éxito matrimonial, porque como explica la Mari:

S'ha de mirar molt, però sempre amaguen coses els familiars de l'altra part[50].

Por tanto, según las tendencias estadísticas, se apunta hacia un compromiso entre abrirse y cerrarse en las alianzas, señalando que los principios endogámicos y exogámicos son perfectamente complementarios[51]. El matrimonio con el primo

[47] Es cierto que el matrimonio entre estos primos, no parientes entre sí, repliega una parentela sobre la otra. pero también lo es que hace circular las prestaciones de parentela en parentela, como afirma Copet-Rougier (1991:22).
[48] Coupet-Rougier (1991:22-23).
[49] *Hacer el clan demasiado grande no es bueno, pueden haber peleas.*
[50] *Se ha de mirar mucho, pero siempre ocultan cosas los familiares de la otra parte*.
[51] Solinas (1998:297) señala cómo los sistemas complejos se sitúan a mitad de camino entre la endogamia más restringida y la exogamia perfecta. Ambos son extremos teóricos ideales: el 'intercambio' entre grupos parentalmente cercanos, el cruzamiento entre *partenaires* parentalmente extraños.

segundo reduce el *stock* de ancestros mientras que el matrimonio del primo del primo los expande[52], pero con cierto límite.

8.5 EL SÍNDROME DE LA HEMBRA

Una de las cuestiones que me planteaba era saber por qué se habían casado con el primo segundo o con el primo indirecto. Aquí podíamos entrar en el incierto campo de las motivaciones. Nadie demostraba una conciencia clara de estar actuando bajo una preferencia o unas normas prescritas. La mayoría de las respuestas eran "no sé por qué lo he hecho, porque *x* me gustaba", o "porque era de una familia conocida". Podemos afirmar que los matrimonios se producen, pero no sabemos bien por qué. Así, el nivel consciente puede ser menos importante que el nivel inconsciente[53]. Pero creo que el matrimonio con la prima segunda, así como con el primo del primo, son equivalentes si los colocamos en un mismo plano: el de la seguridad. En ambos tipos de matrimonio, el recelo latente se subsume en los lazos de parentesco ya existentes (primos hermanos y consanguíneo de afín o concuñado).

El *onclo* Pere da con una de las claves:

> *Això del matrimoni amb el cosí germà no ho veiem bé. Som família. Això era abans. Ara, si és fill de cosí germà ja no ho veiem tan malament. Si es casen entre cosins germans o entre fills de cosins germans, ha sigut perquè han volgut els pares que la nena es quedés*

[52] Solinas (1998:274) contrasta los sistemas elementales con un ideal sistema de exogamia perfecta (matrimonio del primo del primo): la oposición resulta entre menor/mayor expansión ancestral, cerrazón/abertura genealógica, continuidad/discontinuidad en la parentela, lentitud/velocidad de propagación de la alianza.
[53] Ver Goody (1986:292).

a casa, a prop. Ha sigut una espècie d'arreglo, perquè si la casaven amb una família forastera a la filla no la veuries si no és per Nadal. Ademés, si es barallen, qui s'enfadarà?, si els pares de la parella són família no passarà res[54].

Es decir, el deseo de colocar bien a una hija, evitando riesgos, es una de las mayores preocupaciones. La expresión *donar a la filla*[55] expresa ese sentido de propiedad del padre hacia su hija: ésta se "da" a otra familia. A la hora de elegir cónyuge existe una evaluación de las familias optantes para establecer una alianza. Lo más importante es tener una buena información sobre la familia susceptible de convertirse en aliada y, *a posteriori*, valorar la edad de los cónyuges, su estatus social, su aspecto físico, etc.

Los *calós* afirman, con resignación, que el matrimonio es una lotería: los *fadrins* y *fadrines* se enamoran de vista, se prometen y se casan. Como en el juego, al que son muy aficionados hombres y mujeres, en el matrimonio *bé hi ha que provar*[56]. La *bajín*, la suerte, es determinante. Así la *tia* Lola:

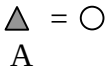
Casar-se és com una lotería, ella pot ser molt guapa i no ser bona persona o no tenir sort[57].

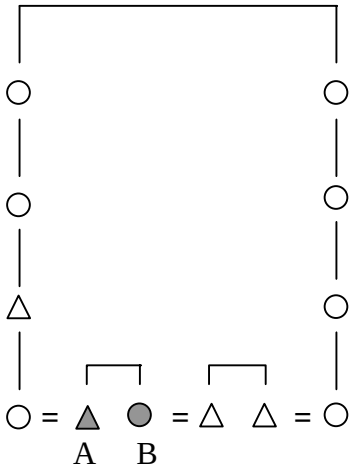
Se suele argumentar que quien lleva la peor parte en un matrimonio es la esposa, pues ella se expone al maltrato físico y psíquico o a las infidelidades de su esposo.

---

[54] *Esto del matrimonio con el primo hermano no lo vemos bien. Somos familia. Esto era antes. Ahora, si es hijo de primo hermano ya no lo vemos tan mal. Si se casan entre primos hermanos o entre hijos de primos hermanos ha sido porque han querido los padres que la niña se quedara en casa, cerca. Ha sido una especie de arreglo, porque si la casaban con una familia forastera a la hija no la verías si no es por Navidad. Además, si se pelean, ¿quién se enfadará?, si los padres de la pareja son familia no pasará nada.*
[55] *dar a la hija.*
[56] *bien hay que probar.*
[57] *Casarse es como una lotería, ella puede ser muy guapa y no ser buena persona o no tener suerte.*

Pero sí ocurre que los nuevos matrimonios tienen en cuenta los matrimonios producidos anteriormente, más evidente en el caso de la estructura del primo indirecto, pero también en las alianzas en el seno de un aire de consanguinidad para comprobar su grado. En este sentido, es significativo el caso de una familia de gitanos extremeños que ha conseguido colocar a dos de sus tres hijas, casándolas con gitanos catalanes, al igual que su hijo casado con una gitana catalana:

1. 

2. 

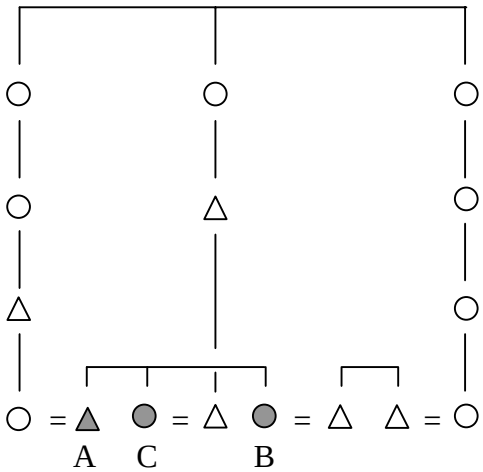
3. 

Figura 60

Este caso muestra cómo, sin tener una conciencia genealógica exacta de los lazos que unen a los individuos, se sabe que eran familia del primer aliado de A. Sin embargo, en el caso de C, el padre era contrario a la alianza porque no se fiaba de la familia del chico, en concreto de su consuegro, pues tenía un historial relacionado con drogas. La elección de C era así fruto del enamoramiento, junto con el interés estratégico por casarse con una familia de catalanes. Lo que se ha tenido en cuenta en los sucesivos matrimonios de B y de C no ha sido la posición genealógica exacta de sus cónyuges, pues no está muy clara en la conciencia, sino la experiencia previa del matrimonio de A. El interés era casarse con catalanes a toda costa, porque esta familia tenía otra hija casada con un castellano que era drogadicto y, además, porque sabían que casándose con un catalán el futuro económico de la pareja estaba asegurado.

El matrimonio entre primos segundos no deja de despertar una ambigüedad latente. Entre algunos *calós*, la opinión es que es una vergüenza para la familia no dar a la *fadrina* a otra familia. No es un matrimonio tan cerrado como el del primo hermano, pero sigue siendo dentro de la consanguinidad, aunque disminuida en grado. Algunos *calós* dejan entrever un sentimiento ambivalente: por un lado, aceptación, pues es una alianza segura, sin riesgos, en la que el cónyuge es conocido, además de cumplir dos normas preferenciales, que el cónyuge sea gitano y también catalán; por el otro, una cierta vergüenza, pues la familia se reserva la mujer para su círculo de parentela próximo.

Es así como aquél que no es pariente cercano, pero tampoco pariente demasiado lejano, se sitúa en una cierta ambigüedad. No es ni una cosa ni la otra,

pero comparte características de ambas categorías, ya sea por igual o con una tendencia hacia una de las dos. El primo segundo entre los *calós* seria la categoría prototípica de la categoría sémica "pariente". Situado en el límite de la parentela cercana y en el de la lejana, es el operador liminal, pues comparte rasgos del primo hermano y del primo. El *cosí germà* es demasiado idéntico al hermano, mientras que el *cosí* es una categoría que engloba a todos aquellos a los que se supone o se afirma un parentesco, más o menos difuso. El primo segundo es la fuente de ambivalencias porque se sitúa en el tránsito de la categoría "primo hermano" a la de "primo".

En este caso, la alianza se genera en el límite de las restricciones, allí donde estas cesan, al igual que ocurre con el matrimonio con el primo del primo. Pero la diferencia radica en que el matrimonio con el primo segundo es más ambiguo, porque el límite de la consanguinidad en la práctica es fluido. Siendo la sangre un concepto simbólico que genera una comunión entre los individuos que la comparten, tampoco debe ser mezclada consigo misma, con la de un primo hermano, sino con la del extraño, siendo el primo segundo el extraño *más pariente*.

En cambio, en el matrimonio con el primo del primo no hay lugar para la ambigüedad: la cisura entre consanguíneos y afines está perfectamente delimitada, ambos cónyuges no son familia entre sí porque provienen de familias diferentes, pero la alianza se genera allí donde otros ya lo hicieron.

Los primos hermanos son casi idénticos porque reciben una sangre similar, pero a la siguiente generación la sangre ya se ha mezclado con la entrada de los

afines lo suficiente como para evitar los riesgos. Sin embargo, está concepción de la sangre que se va mezclando coexiste con la sangre que se transmite unilinealmente, de bisabuelo a hijo del nieto, por ejemplo, que se relaciona con la identidad propia de los hombres[58].

En el abanico de los esposables y las esposables, el hecho que sean familias con parentelas extensas permite disponer de una reserva importante de posibles cónyuges. El requisito principal es la no-familiaridad entre los contrayentes, es decir, la ausencia de trato, lo cual, no deja de ser un ideal, pues los encuentros clandestinos son del todo posibles.

El sistema funciona de tal forma que existe una marcada endogamia de consanguinidad y de afinidad que se combina con las alianzas con otras parentelas. Circulan mujeres en varias direcciones, sin que se espere recibir mujeres a cambio por parte de los aliados, pero, simultáneamente, se reciben mujeres de otros aliados, de forma que las parentelas quedan ligadas entre sí. Unas veces se refuerzan las parentelas, otras se abre a alianzas más inseguras. La concatenación de alianzas entre las diversas familias, en todas direcciones, provoca que prácticamente todas las familias están interconectadas, por lazos de consanguinidad o de afinidad, cercanos o lejanos.

Pero lo que se pone en evidencia es que existe una necesidad transcendente de mantener una cohesión a nivel de los grupos domésticos de la comunidad de *calós* catalanes. La homogamia es la norma, ya que las familias que se alían comparten una misma visión del mundo. Eso se consigue haciendo circular a las mujeres entre las familias con buena reputación. También existe una tasa

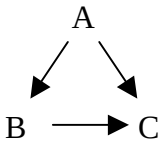
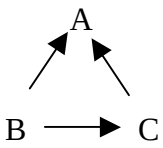
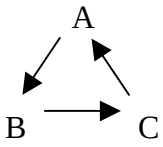
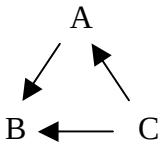
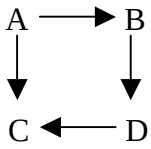
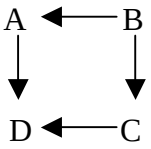
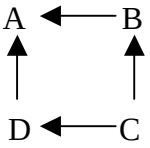
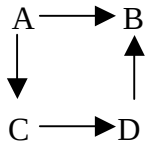
[58] Para Du Boulay (1984:548) esta es la sangre *realmente* heredada.

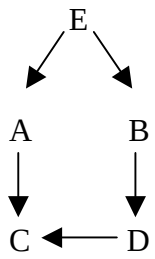
significativa de divorcios, separaciones y segundas nupcias, lo cual refuerza esta idea de la circulación constante de mujeres[59].

Este tipo de alianzas entre los *calós*, les acerca a otras sociedades cognáticas en que no existen preferencias explícitas, ni en términos de grupo ni en términos de categorías parentales, y donde los matrimonios tienden a realizarse allí donde las prohibiciones matrimoniales cesan[60]. En el caso del matrimonio con el primo segundo, allí donde la consanguinidad empieza a disolverse; en el caso del primo indirecto, redoblando una alianza anterior, en el margen cercano de la parentela. Ambas estructuras no reflejan ninguna prescripción, pero sí una preferencia. En este sentido, aparece un equilibrio entre endogamia y exogamia, que no hacen sino poner límites a la elección de cónyuge, procurando que la hija sea orientada hacia un destino matrimonial adecuado. De lo contrario, la reproducción de la comunidad estaría en peligro.

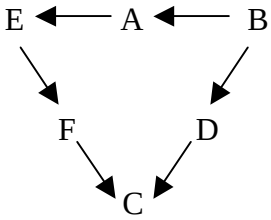
En la figura 61, he agrupado 19 estructuras del total de alianzas, en las cuales, varias familias están relacionadas de algún modo. He tomado como variable la circulación de las mujeres entre familias, como si éstas circularan entre grupos de filiación unilineal. Los datos deben tomarse con cautela y en su justa medida, pues no sostengo la presencia de unidades de filiación, pero las figuras que aparecen pueden dar una cierta idea de cómo las familias se relacionarían políticamente si tales unidades de intercambio existieran. Por ello, el cuadro debe tomarse en cuenta sólo por su valor heurístico:

[59] Al igual que señala Stewart (1994:123).
[60] Ver Héritier (1981).

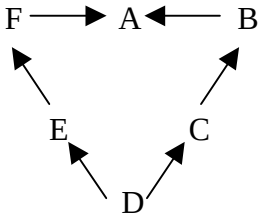
	Figuras	Número de casos
a)		4
b)		3
c)		2
d)		1
e)		1
f)		2
g)		2
h)		1
i)		1

j) 

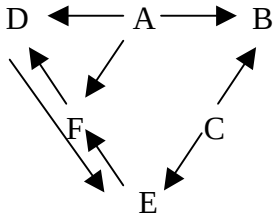
1

k) 

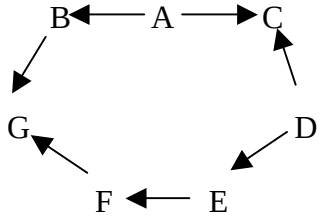
1

l) 

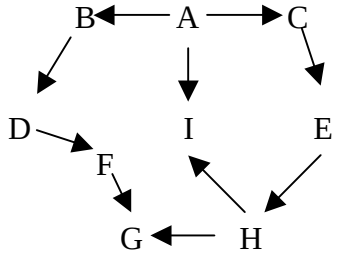
1

m) 

1

n) 

1

o) 

1

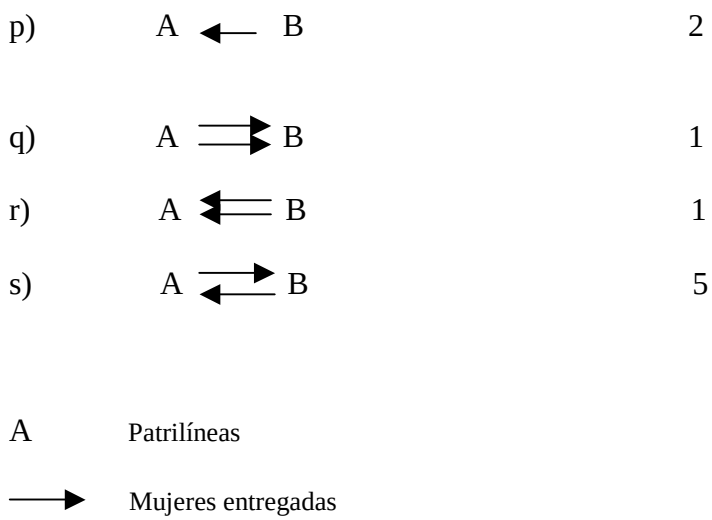


Figura 61

El sistema, si fuera el caso el del intercambio entre grupos de filiación patrilineal, mostraría una variedad de formas de intercambio, desde las más restringidas hasta las más generalizadas. Familias que intercambian mujeres en su interior, intercambios entre dos grupos, de forma recíproca o en una dirección; cadenas de alianzas simples entre tres o cuatro familias, que unidas a otras cadenas del mismo tipo, dan como resultado un cierto equilibrio entre las mujeres donadas y las recibidas[61]; cadenas de alianzas más complejas entre familias con las que se reconoce cierto aire de parentesco.

En conclusión, estas dos figuras, el matrimonio con el primo segundo, allí donde la consanguinidad empieza a diluirse, y el matrimonio con el primo del primo, donde se reanuda una alianza anterior, son dos estructuras características de matrimonios endogámicos: el primero porque es dentro de la parentela cercana, el segundo, en la afinidad cercana. En ambos casos, lo importante no es

[61] Siguiendo a Piasere (1985:127).

la linealidad sino la colateralidad[62]: en el primer caso, la relación de referencia es la de primos hermanos, sobre la que pivota las consideraciones sobre la legitimidad de la alianza y se refleja en el lenguaje empleado para designar la conexión genealógica de ambos cónyuges: “su padre y mi padre son primos hermanos” en lugar de “el bisabuelo x era de los dos”. En el segundo, se conoce la alianza anterior y los afines respectivos colaterales.

Como ideal, subsiste el matrimonio entre individuos de familias de estatus y *respecte* semejantes, de ahí que se exprese: *preferimos casarnos con gente conocida, buena familia*. De aquí deriva la endogamia de consanguinidad y de afinidad, que tiene como consecuencia reforzar la unidad y solidaridad de la red de la parentela.

Y sobretodo, ambas alianzas conjuran la ansiedad que provoca en una familia con una hija casadera, el tipo de familia que va a acoger a su hija y, especialmente, cómo va a ser tratada. La dirección que tomará la *fadrina* es una preocupación constante en el juego de las alianzas matrimoniales. Colocar bien a la hija es un objetivo transcendente para todas las familias. Una hija mal casada será una constante fuente de problemas, rencillas y disgustos entre las familias aliadas. Siempre será más fácil la convivencia y la vida en común de los cónyuges y de sus familias si ambos *son familia* o *un poco parientes*. Es así como gran parte de las alianzas se realizan a partir de alianzas entre familias ya relacionadas. Los intercambios anteriores sirven de aval y garantía para el éxito de la nueva alianza.

[62] La importancia que toma la colateralidad podrá corresponder a esta consanguinidad que recorre las cinco generaciones de “interconocimiento” identificadas por Héritier (1981:162).

Los matrimonios que no se ajustan a la norma ideal, casarse con gitanos y catalanes, acarrean unos costes para el *respecte* de las familias. Casarse, y casarse bien, es una acción honrosa que conlleva una *acumulación de capital simbólico*[63]. No realizar una alianza según la norma ideal, acarrea unos costes que contrasta con la respetabilidad de quién la ha realizado bien. Dentro de esa norma, las familias desarrollan estrategias para casar bien a sus hijos e hijas. Es así cómo estos matrimonios, se ven condicionados por una serie de valoraciones acerca de las familias susceptibles de convertirse en aliadas. No existe una norma que dicte la dirección de las alianzas, pero tampoco éstas se hacen al azar.

El análisis ha demostrado la importancia de la parentela y la red de parientes como elemento de estructuración social que el matrimonio refleja, ya sea con la tentativa de integrar a la parentela consanguínea, o bien conectando a las parentelas entre sí. En ambos casos, el efecto es el de la consanguinización de las parentelas y, por extensión, de la sociedad, que se combina con la abertura hacia alianzas exteriores con familias no ligadas entre sí.

En el fondo, el sistema de alianzas subraya la presencia del mundo *caló* en el mundo payo, reproduciéndolo a través de una fuerte endogamia, pero sin obviar que los tránsitos de personas entre ambos universos siempre son posibles.

[63] Añade Bourdieu (1991:36-37) que los intercambios matrimoniales no son más que un producto de la lógica de los costes y beneficios: los costes que conlleva la transgresión de la norma oficial y los beneficios de respetabilidad que asegura el respeto a la regla.

APÉNDICE 1

INFORMANTES

No ha sido este un trabajo clásico de entrevistas-respuestas. Mi metodología ha sido tanto el diálogo directo con mis informantes como la atenta escucha, la observación y la anotación, de forma visible e invisible, de los diálogos entre mis informantes. Al optar por "convivir", y no interrogar, prácticamente toda la comunidad se convirtió en mi informante. Hubieron "buenos" y "malos" informantes pero he procurado dar cabida al máximo posible como reflejo de las distintas voces de una realidad que se presentaba atomizada.

Por ética profesional no puedo mencionar los nombres reales de mis informantes, a pesar que algunos de ellos insistieron en que querían hacer públicos sus nombres y sus palabras. En este caso, prevalece la discreción y el anonimato del resto de informantes, por lo que, en consecuencia, los nombres y apodos individuales que aparecen en el texto son ficticios o están intercambiados. Sin embargo, el hecho que estén precedidos por *onclo*, *tia*, *fadrí/na*, ya indica el género y la edad aproximada. Los apodos y los apellidos familiares son reales pues he creido que no afectaban significativamente a su intimidad.

APÉNDICE 2

GLOSARIO CALÓ

Abiyar: venir.

Acharar: avergonzarse.

Akais: ojos.

Akobá: aquí.

Arajai: cura.

Arat: sangre.

Bajandí: prostituta.

Bajín: suerte.

Bal: cabello.

Balichó: cerdo.

Baloní: pantalón.

Bambanó: guapo.

Barbaló: divertido.

Baró: grande.

Bas: mano.

Batus: padre.

Bert: año.

Bucaló: glotón.

Buchia: cosa.

Bul: culo.

Burdá: puerta.

Busnó/í: 1. hombre payo / mujer paya. 2. Extranjero, tonto.

Buter: mucho.

Butsá: ropa.

Butserar: tirar.

Cacollí: judias.

Calar: percibir.

Callardó: café.

Caló: 1. gitano. 2. lengua, dialecto.

Camelar: querer, gustar.

Candeló: olor.

Carí: pene.

Cascaní: seco.

Cast: leña.

Catipén: mal olor.

Chabó/í, chavorró/í: niño/a gitano/a / hijo/a gitano/a

Chachí: verdad.

Chalar: ir, andar.

Chanelar: saber, conocer.

Cheripén: cama.

Chibert: día.

Chinar: cortarse.

Chipén: verdad.

Chiricló: pollo.

Chor: ladrón.

Chorar: robar.

Chori: mula.

Choripén: robo.

Chorró: malo.

Chuchai: pecho.

Chungaló: feo.

Churí: navaja.

Churinar: acuchillar.

Chut: leche.

Cojanó: falso, embustero.

Cuch: caro

Cucoi: conejo.

Cuplí: gordo, graso.

Currelar: trabajar.

Custiñó: carro.

Dai: madre.

Dicaló: pañuelo.

Dinaló: loco.

Diñar: 1. dar. 2. morir.

Diquelar: ver.

Eretsí: noche.

Estaripén: cárcel.

Ful: mierda.

Gachó/í: hombre payo / mujer paya.

Gasniá: gallina.

Gat: camisa.

Gel: burro.

Giñar: cagar.

Grach/á: caballo/yegua.

Guindar: engañar.

Jalar: comer.

Jalleres: dinero.

Jambó: payo.

Janró: cuchillo.

Jeró: cara, cabeza.

Jimí: embarazada.

Jindaló: miedoso.

Jir: frío.

Jubalar: mentir.

Julai: dueño, amo.

Junar: escuchar.

Jundanó: soldado.

Jundunar: ejército.

Jurdós: dinero.

Lach: verguenza.

Lachó: bueno.

Lacorrillo/a: chiquillo/a payo/a / niño/a payo/a / hijo/a payo/a.

Lacorró: chico payo.

Lacró/í: hombre payo / mujer paya.

Lacronera: ajuntadora.

Lasnó: barato.

Lilar: robar.

Lils: documentación.

Llumiá: prostituta.

Lovés: dinero.

Majaró/i: santo, virgen, iglesia,.

Mangante: ladrón.

Mangar: robar / pedir, mendigar.

Manguelar: pedir.

Manró: pan.

Marar/marelar: matar.

Maribén: muerte.

Maribul: marica

Matipén: borrachera.

Mechó: pescado.

Melelí: sucio.

Mercurá: gato.

Micaló: seco.

Mistós: bueno.

Mol: vino.

Muchel: callar.

Mui: boca.

Muló: muerto.

Munrabar: esquilar.

Mutriñar: orinar.

Najabar: perder.

Najar: irse.

Nasaló: enfermo.

Nastis: no, nada.

Niscabar: salir.

Pachabelar: deber.

Pachanó: fiar.

Palé: testículo.

Panachir: descubrir.

Pangarar: romper.

Pañí: agua.

Paripén: peligro.

Penar: decir.

Peñelí: licor.

Perdiñé: Guardia Civil.

Pestañó: policia.

Piló: borracho.

Pinró: pié.

Pirar: ir, andar.

Pirí: olla.

Porr: barriga.

Pral/pralus: hermano/os.

Pucholar: 1.hablar. 2. Presumir.

Puchabelar: criticar, cuestionar.

Puró: viejo.

Puski: pistola.

Quer: casa.

Querelar: hacer.

Rachí: tarde.

Rom/í: hombre gitano, marido gitano / mujer gitana, esposa gitana.

Romandiñar: casar.

Rubiñar: llorar.

Rumí: 1. mujer (en sentido universal). 2. esposa paya.

Sabardé: cigarro.

Sel: aceite.

Sinelar: ser.

Singó: deprisa.

Sobar: dormir.

Sonakai: oro.

Terelar: tener, haber.

Undevel: Dios.

Unga: sí.

Xukel: perro.

Xukelar: ladrar.

Existe un acuerdo entre los investigadores en que el caló ha perdido sus terminaciones verbales *romanies* y han sido reemplazadas por las castellanas de la primera conjugación. Los verbos de origen caló son, sin excepciones, de la primera conjugación, como *pirar*, *mangar*, *giñar*. Sin embargo, se conservan en el habla caló verbos que están construidos sobre el tiempo del perfecto con influencias del tiempo presente. Son verbos que en romaní pertenecen a la segunda conjugación y que, por lo tanto, forman el tiempo del perfecto en *–lem*, como *jalar* (en romanó, pf. *xalem*) o *chalar* (en romanó, pf. *gelem*). Pero en este caso se produce un hecho significativo, ya que se utilizan las terminaciones en catalán *–em*, de la primera persona del plural, en los verbos (*chalem*, *jalem*, *dikelem*), lo cual podría dar la impresión de que se trata de palabras romaníes originales y conservadas.

Así, las inflexiones de las terminaciones nominales han sido permutadas por la sintaxis y la gramática catalana[1]. En este sentido, el caló se define como un pogadolecto romaní[2], es decir, con base gramatical y flexional no originaria de la India sino adquirida del catalán, el idioma dominante de Cataluña, y con vocabulario y léxico del *romanó*. Consiste en unas decenas de palabras en caló intercaladas en posiciones clave, y otras a las que añadían sufijos o transponían sílabas. Como no conocen suficientes palabras en caló, para totalizar el contenido semántico de cualquier conversación, utilizan un método muy sencillo: añadir a cualquier palabra catalana 'ñ' o 'ñi'. Por ejemplo de calvo, *calvañi*, de hora, *horañi*, de fuerza, *forçañi*.

Del mismo modo, construyen las palabras que no conocen en caló mediante la fusión de los radicales en catalán y los sufijos –elar, realizando los tiempos verbales según el modelo catalán. Por ejemplo, para decir cerraremos, *tancarem* en catalán, decian *tanquisarem*; para decir, *aguanto*, presente de indicativo, decían *aguantarelo*. De forma que una frase como *portarem al mercat les camises*[3] se transformaba en *portisarem al mercadañi les camisañis.* De este modo, basta reconocer los radicales para saber de qué palabra se trata.

[1] En el análisis de Reyment (1989) sobre la degradación de la lengua de los *Voyageurs* escandinavos, parte de las notas de Ackerley (1914) sobre el dialecto caló catalán, y llega a la conclusión que este dialecto junto con el escoto-romaní son los más empobrecidos a nivel de vocabulario respecto a otros menos desgitanizados. El propio Ackerley (1914: 109) señala que el Romaní Catalán es uno de los peores dialectos conservados.

[2] Jiménez (1998:12-13) define el término pogadolecto como una suma del nombre *pogadí* (hablada en Gran Bretaña y que es el prototipo) y el sufijo griego *lektos*, que engloba toda una serie de fenómenos lingüísticos que producen como resultado un habla compuesta de un léxico procedente de una lengua A y la gramática de una lengua B. Entre los pogadolectos romaníes destacan, como principales, los *kalós* y el *anglorromaní* o *pogadí* de Gran Bretaña. Otros ejemplos internacionales son el *espanglish* de Miami o *pidgins* o *patois* de las colonias inglesas y francesas respectivamente.

[3] *Llevaremos al mercado las camisas.*

Los *calós* empleaban el caló en diferentes contextos y con funcionalidades distintas. La función básica era excluir al payo de la comunicación. Se utilizaba especialmente cuando se hacia una transacción con algún comerciante o algún cliente. El hecho que no les comprendieran los payos, reforzaba su sentimiento de superioridad y su orgullo, y les resultaba funcional como protección social.

Pero en las conversaciones cotidianas en catalán entre *calós,* era habitual intercalar palabras aisladas en caló, lo cual señalaba su voluntad de considerar a su lenguaje un símbolo de su identidad como gitanos, a pesar de su desconocimiento. Por tanto, era indiferente que ese habla fuera creada 'artificialmente' si con ello cumplía la función de protección y de símbolo de su identidad[4].

[4] Dietz ; Mulcahy (1988:2). El hecho de la interdependencia de la lengua castellana, y también, en nuestro caso, el catalán, con el *caló* ha generado una nueva forma de lenguaje, a pesar que pueda parecer una lengua muerta. En este sentido, los autores remarcan que la historia y la sociología del Caló demuestran ser más cercana a la supervivencia y la acomodación que no a la degradación y la absorción (Dietz ; Mulcahy,1988:15).

APÉNDICE 3

En negrita, los mercados que realizan los *calós* por provincias:

MERCADILLOS DE **GIRONA**

LUNES	MARTES	MIERCOLES	JUEVES	VIERNES	SABADO	DOMINGO
Blanes	Caldes Malavella	Amer	Alp	Bisbal Empurdà	Caçà de la Selva	Anglés
Olot	Campdevànol	Banyoles	Cellera Ter	Planes Hostoles	**Castelló Ampuries**	Arbúcies
S. Coloma Far.	Castelló Ampuries	Begur	**L'Estartit**	**Platja d'Aro**	**Girona**	Breda
Torroella Mon.	Besalú	Caça de la Selva	**Figueres**	Portbou	Hostalets Balanyà	Calonge
	Figueres	**Llançà**	Llagostera	Port de la Selva	Llívia	Camprodón
	Girona	Sant Pere Pescador	Riudarenes	**Salt**	Ribes de Freser	**L'Escala**
	Hostalric	Sarrià de Ter	**Tossa de Mar**	Sils	Ripoll	**Palafrugell**
	Lloret de Mar		Vidreres		S. Miquel Fluvià	Port de la Selva
	Santa Susanna					Puigcerdà
	Palamós					Riudarenes
	Verges					**Roses**
						S. Feliu Guixols
						S. Feliu Pallerols
						S. Hilari Sacalm
						S. Joan Abadesses
						Tortellà
						Vidreres

MERCADILLOS DE **BARCELONA***

LUNES	MARTES	MIERCOLES	JUEVES	VIERNES	SABADO	DOMINGO
Arenys Munt	Abrera	Artés	Casserres	Aiguafreda	**Arenys de Mar**	Alpens
Barberà Vallés	Cabrera de Mar	Avinyò	Ciutat Badia	Alella	Badalona	**Barcelona**
Cardedeu	Cabrils	Badalona	**Cornellà Llobre.**	Ametlla del Vallés	**Berga**	Canovelles
Manlleu	Caldes Montbui	Bagà	Esparraguera	Argentona	Calaf	Cardona
Mataró	Capellades	**Canet de Mar**	Esplugues Llobreg.	Badalona	**Calella**	Centelles
Pallejà	Cornellá Llobre.	**Castelldefels**	**Granollers**	Bellvitge	Canet de Mar	Mataró
Parets del Vallés	L'Estany	Cervelló	La Llagosta	**Caldes d'Estrac**	Castellar Vallés	Piera
Polinyà	Gavá	Esplugues Llobre.	**Malgrat de Mar**	Cerdanyola Vallés	Castelltèrçol	Prats de Lluçanés
Sabadell	Manresa	Franqueses Vallés	**Mataró**	Corbera Llobregat	**Esplugues Llobr.**	Sabadell
S. Feliu Llobreg.	El Masnou	Igualada	Monistrol	**Cubelles**	La Garriga	Sallent
S. Joan Despí	Mataró	Mataró	El Prat Llobregat	Llinars del Vallés	Granollers	S. Antoni Vilamaj.
S. Martí Sesguei.	Mollet d. Vallés	Montcada i Reix.	Premià de Mar	Mataró	Igualada	S. Pere de Torelló
Santa Coloma	Montcada i Reix.	Montesquiu	Roda de Ter	Molins de Rei	Manlleu	S. Quirze Vallés
Súria	Sabadell	Montmajor	Sabadell	Montmeló	Martorell	S. Vicens Torelló
Teià	S. Adrià de Besòs	Montmeló	S. Cugat del Vallés	Montornés Vallés	Martorelles	Terrassa
	S. Climent Llobre.	Montornés Vallés	S. Feliu Sasserra	Navarcles	Massies Voltregà	**Tordera**
	S. Esteve Sesrovi.	Parets del Vallés	S. Hipòlit Voltregà	Navàs	**Mataró**	Torre Claramunt
	S. Fruitós Bages	Perafita	S. Joan Despí	Olesa Montserrat	Palau Plegamans	Vilanova d. Vallés
	S. Margarida Mo.	Pineda de Mar	S. Sadurní d'Anoia	**Pineda de Mar**	Piera	
	Vic	Sabadell	S. Vicenç d. Horts	La Roca d. Vallés	La Pobla de Lillet	
	Vilafranca Pened.	Sant Celoni	S. Coloma Grama.	Santpedor	**Riells**	
		S. Just Desvern	S. Perpetua Mogo.	S. Andreu Llavan.	Rubí	
		S. Pere de Ribes	Seva	S. Pere de Ribes	Sabadell	
		S. Quirze Vallés	Sitges	Sant Pol de Mar	Sallent	
		S. Coloma Cerv.	Vilassar de Mar	S. Quirze Basora	S. Coloma Gramanet	
		Tarradell		S. Vicenç Castell.	S. Feliu de Codines	
		Terrassa		S. Eugènia Berga	S. Margarida Montbui	
		Torelló		Sentmenat	S. Mª de Palautordera	
		Vallirana		Tona	Sitges	
		Viladecans		Vilanova d. Camí	Súria	
				Vilanova i Geltrú	Vic	
					Vilafranca d. Penedés	
					Vilanova i Geltrú	

* Nota: En la lista cabe añadir el Mercado de Encantes de Barcelona que funciona el Lunes, Miércoles, Viernes y Sábado, en el que algunos *calós* alquilan paradas de venta, ya que no son de su propiedad, y venden su género o bien un lote de productos de otro tipo que se ofrece en subasta el mismo día de mercado.

MERCADILLOS DE **TARRAGONA**

LUNES	MARTES	MIERCOLES	JUEVES	VIERNES	SABADO	DOMINGO
Ametlla de Mar	Alcover	Mora la Nova	Mora la Nova	Alcarràs	Morell	
Espluga Francolí	Altafulla	Valls	Mora d'Ebre	Espluga Francolí	Reus	
Pla de S. Maria	Amposta		Reus	Horta de S. Joan	Torredembarra	
Reus	**Arboç**		Tarragona	Montblanc	Valls	
Salou	Falset		Vilaseca	Montroig d. Camp		
S. Coloma Quer.	Horta d. S. Joan			Tarragona		
Tortosa	Montblanc			Ulldecona		
	Tarragona			**El Vendrell**		
	Torredembarra			Vilaseca		

MERCADILLOS DE **LLEIDA**

LUNES	MARTES	MIERCOLES	JUEVES	VIERNES	SABADO	DOMINGO
Tàrrega	Borges Blanques	Agramunt	Almacelles	Cervera	Balaguer	Artesa de Segre
Tremp	La Seu d'Urgell	Mollerussa	Bellver de Cerdanya	Pont de Suert	Isona	Esterri d'Aneu
	Solsona	La Pobla de Segur	Guissona	**Solsona**	Lleida	Organyà
	Sort	Ponts	Lleida	La Seu d'Urgell	Oliana	Sanahuja
			S. Guim Freixenet	Torà	La Seu d'Urgell	S. Llorens Morunys
			Seròs			
			Vielha			

APÉNDICE 4

RUMBAS Y PRE-RUMBAS

QUE TINDRÀ AQUESTA LLEIDA

Es una rumba popular que muestra el ambiente de Lleida unos años antes de la Guerra Civil y contiene una referencia final a García Lorca que llegó a interesarse por los ritmos de esta ciudad.

Pujant per la Costa del Jan
arribem al Pla de l'Aigua
i baixant pels Cavallers
arribem a St. Joan.

Aquí ens trobem les colles
de la Lleida carrinclona,
amb classe i majestat
flamenca i "sabrosona".

Que tindrà aquesta Lleida,
jo no sé lo que tindrà,
que quan vaig a l'extranger,
a Lleida vinc a parar.

Jo me miro al Cap de Ferro,
jo me miro al Cap de Ferro,
que comença amb la guitarra,

i és l'amic Faraó.

que balla amb molta gràcia,
jo no sé lo que tindrem
que quan comença la rumba
la balla tota la gent.

Es una rumba flamenca
entre paios i gitanos,
però qui li fot la gràcia,
aquestos són los Parranos.

Són gitanos de solera
que tracten amb tot el món,
són estimats per l'alcalde
i totes les institucions.

Són capaços de mesclar
el garrotín i el sandó
amb les rumbetes del Pla,
i aquí comencen Senyors

les Festes de St. Joan,
entre paios i gitanos:
tots acabarem cantant
les rumbes del vell Parrano!.

Amics d'aquestes comarques
Jo os puc assegurar
que aquestes festes que fem
a la història passaran.

Mireu si fem bona la salsa,
mireu si fem bona salsa.
que hasta Federico Lorca
vol conéixer nostra gràcia.

RUMBA DEL TOCINETA

Rumba popular de los años 40. Refleja la costumbre en Lleida de hacer una rumba nueva cada vez que había una boda.

Els hi contaré una història,
història que va passar,
d'un gitano que va vindre,
d'un gitano català.

Va vindre de Barcelona
i a Lleida se va quedar,
va demanar una gitana
que li deien la Pilar,
d'una família de Lleida,
la família Salazar.

Ai Tocineta per aquí,
Ai Tocineta per allà,
Ai Tocinet per aquí,
Ai Tocinet per allà.

I aquest gitano graciós
que tant sabia cantar,
se va fotre la ma al bul
i se va fotre a ballar.

Les rumbes d'aquí de Lleida
només feia que escoltar,
quan escoltava el Parrano
se ficava a plorar.

I aquest gitano graciós
que li deien bon txalan
li van agradar les rumbes
que se cantaven al Pla.

I les ballava tant bé,
i les cantava tant bé,
que tothom alucinava
d'aquest gitano flamenc.

I si vas per les comarques
encara recordaran
aquest gitano flamenc

que tant sabia ballar.

I aquí s'acaba la història
d'un gitano català,
se va anar cap a Mallorca
i se va fer adinerat.

LA RUMBA VA NÉIXER A LLEIDA

Rumba vieja y popular de antes de la guerra civil.

La rumba va néixer a Lleida,
descendenta del Sandó,
la cantava el Vell Parrano,
la ballava el Gafarró.

Ai! Gafarró!, Ai! Gafarró!,
la rumba la ballo jo,
Ai! Gafarró!, Ai! Gafarró!,
la rumba la ballo jo.

I així van passant los dies
i encara la canto jo,
al compàs del garrotín
i la gràcia del sandó.

I aquestes rumbes de Lleida
que volten per tot el món,
arriben a Barcelona
i ens donen la raó.

Gitanos del Pla de l'aigua,
gitanos de tot lo món,
aquesta rumba que canto,
aquesta la canto jo.

LA BOTELLETA

Pre-rumba. Ritmo arrumbado sobre un tipo de vals. Canción recuperada del repertorio que se tocaba en Lleida en el XIX.

Jo tinc una “novia”
més guapa que el sol
que a la plaçoleta
jugava a futbol.

No li tiris pedres,
que li faràs mal,
no li tiris pedres
que li faràs sang.

Futbol, que futbol,
que futbol, que futbol.

Es una nena
que va néixer al Pla,
i a les boletes
la feien jugar.

Jo tinc una nena
que juga a futbol,
i era fumadora
i jugava a futbol.

Futbol, que futbol...

No li tiris pedres,
que li faràs mal,
no li tiris pedres
al nou devantal.

I totes les festes
la feien ballar,
i a la matinada
la feien cantar.
Era fumadora,
flamenca i tenàs,

li agradave el whiski
i el vi embotellat.

Surt, surt,
passareta surt,
passarot, passarot,
passarot, passarot.

Botelleta aquí,
botelleta allà,
tira per aquí,
tira per allà.

Carretera amunt,
carretera avall,
en aquesta juerga,
tothom a ballar.

I quan s'espatarra
se fot a cantar,
i quan s'espatarra
se fot a ballar.

GARROTÍN VELL

Baile emblemático de la Lleida del XIX. Su origen es muy anterior y la forma de bailarlo tenia claras reminiscencias de baile de guerreros.

Si voleu sapiguer els gitanos
la justícia s'ha fet avui,
ai Durona, Durona, Durona
i també el pobre Canona.

El Canona farà de jutge,
El Parrano de consejal
El Faliti per alcalde

i el Bollons jutge de pau.
I al Perilleta, per ser més pinxo
lo farem municipal.

Ai mare que teniu filles
tanqueu-les en un bagul
perque el capellà del poble
les vol endinyar pel bul.

A Barcelona
comprarem un violí,
per fer ballar les paies
el diumenge al dematí.

APÉNDICE 5

LA BODA

En su estructura es la misma en cada caso, pero pueden darse diferencias significativas en cuanto al estatus de las familias de los novios. En la mayoría de los casos se realizan en discotecas alquiladas para la ocasión, con trajes vistosos y costosos, mientras que en otros pueden realizarse de una forma menos ostentosa.

Foto 1

Traje de boda civil o religiosa.

Foto 2

En la boda tradicional o religiosa, la novia viste el traje blanco tradicional.

Foto 3

La dona del mocador.

Foto 4

El pañuelo.

Foto 5

El *onclo* mostrando el pañuelo a los presentes.

Foto 6

El pañuelo volteado sobre la cabeza de los *onclos* simboliza la coronación de la novia.

Foto 7

"Bailar" a la novia.

Foto 8

En el "baile" de los novios intervienen, principalmente, los jóvenes casaderos.

Foto 9

Cuando al novio le rompen la camisa, las niñas y solteras se reparten los trozos.

Foto 10

Detalle.

Foto 11

El traje de la boda gitana.

Foto 12

La ostentación en el traje depende de las posibilidades económicas de las familias.

BIBLIOGRAFIA

ACKERLEY, Frederik George
1914 "The Romani Speech of Catalonia" en *Journal of the Gypsy Lore* 8:99-140. Edimbourgh.

ALBERT-LLORCA, Marlène
1995 "Les fils de la Vierge. Broderie et dentelle dans l'education des jeunes filles" en *L'Homme* 133:99-122. Paris.

ALVAREZ, Albert ; IGLÉSIAS, David ; SÁNCHEZ, Joan-Anton
1995 *Sabor de rumba. Identitat social i cultural dels gitanos catalans.* Lleida : Pagès.

AMADES, Joan
1982 *Costumari català. El curs de l'any.* Vol. I-V. Barcelona : Edicions 62. (orig. 1950)

ANTA FÉLEZ, José Luís
1994 *Donde la pobreza es marginación. Un análisis entre gitanos*. Barcelona : Humanidades.

ANTOUN, R. T.
1968 "On the Significance of Names in an Arab Village" en *Ethnology* 7:158-170. Pittsburg.

APPELL, George N.
1983 "Methodological Problems with the Concepts of Corporation, Corporate Social Grouping, and Cognatic Descent Group" en *American Ethnologist* 2, 10:302-311. Washington.

ARDÉVOL PIERA, Elisenda
1986 *Antropología urbana de los gitanos de Granada*. Tesis de licenciatura. Barcelona : UAB.

ARIOTI, Maria
1995 *Introduzione all'antropologia della parentela*. Milano : Angeli.

BALANDIER, Georges
1993 *El desorden. La teoria del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*. Barcelona : Gedisa. (orig. 1988)

BANKS, Marcus
1996 *Ethnicity: Anthropological Constructions*. London : Routledge.

BANTON, Michael
1983 *Racial and Ethnic Competition*. Cambridge : Cambridge University Press.

BARNARD, Alan; GOOD, Anthony
1984 *Research Practices in the Study of Kinship*. London : Academic Press.

BARNES, John A.
1962 "African Models in the New Guinea Highlands" en *Man* I, 2:5-9. London.

BATESON, Gregory
1996 *Pasos hacia una ecologia de la mente*. Buenos Aires: Carlos Lohlé. (orig.1972)

BELL, Maureen Anne ; WEYRAUCH, Walter Otto
1993 "Autonomous Lawmaking: The Case of the 'Gypsies'" en *The Yale Law Journal* 103, 2:323-399. New Heaven.

BESTARD, Joan
1986 *Casa y familia. Parentesco y reproducción doméstica en Formentera*. Palma de Mallorca : Institut d'Estudis Balears.

BLOCH, Maurice
1971 "The Moral and Tactical Meaning of Kinship Terms", en *Man* n.s., 1:79-87. London.

BOTEY, Francesc
1970 *Lo gitano: una cultura folk desconocida*. Barcelona : Nova Terra.

BOURDIEU, Pierre
1968 "El sentimiento del honor en la sociedad de Cabilia" en PERISTIANY, John G. (Ed.), *El concepto del honor en la sociedad mediterránea*. Barcelona : Labor. pp.175-224. (orig.1965)
1991 *El sentido práctico*. Madrid : Taurus. (orig. 1980)
1993 "Los ritos como actos de institución" en PITT-RIVERS, Julian; PERISTIANY, John G. (Eds). *Honor y gracia*. Madrid : Alianza. pp.111-123. (orig. 1992)

CAMPBELL, John K.
1964 *Honour, Family and Patronage*. Oxford : Oxford University Press.
1968 "El honor y el diablo" en PERISTIANY, John G. (Ed.), *El concepto del honor en la sociedad mediterránea*. Barcelona : Labor. pp.127-156. (orig.1965)

CANTÓN DELGADO, Manuela
1998 "Evangelismo gitano y creatividad religiosa: cómo se piensan los gitanos, cómo pensar la religión" en *Antropología, Revista de Pensamiento Antropológico y Estudios Etnográficos*, 14:45-72. Madrid.

CAPPELLETTO, Francesca
1996 "Relazioni festivi e reticoli sociali nel carnevale di Bagolino" en *Etnosistemi* 3:6-21. Roma.

CARDIN, Alberto
1990 *Lo próximo y lo ajeno*. Barcelona : Icaria.

CARO BAROJA, Julio
1968 "Honor y vergüenza" en PERISTIANY, John G. (Ed.), *El concepto del honor en la sociedad mediterránea*. Barcelona : Labor. pp.77-126. (orig.1965)

CAZENEUVE, Jean
1971 *Sociologie du rite (tabú, magie, sacré)*. Paris : Presses Universitaires de France.

CHEVALIER, Jean
1986 *Diccionario de símbolos*. Barcelona : Herder. (orig. 1969)

C.E.O.C.A.
1998 *1º Encuentro estatal de venta ambulante*. Barcelona : F.A.Gi.C. (xerografiado)

COLLIER, Jane Fishburne ; YANAGISAKO, Sylvia Junko
1987 "Toward a United Analysis of Gender and Kinship" en COLLIER, Jane Fishburne ; YANAGISAKO, Sylvia Junko, *Gender and Kinship: Essays Toward a Unified Analysis*. Stanford : Stanford University Press. pp.14-50.

COPET-ROUGIER, Elisabeth
1991 "Introducción" en COPET-ROUGIER, Elisabeth ; HÉRITIER-AUGÉ François (Eds.), *Les complexités de l'alliance. Volume II. Les systèmes complexes d'alliance matrimoniale*. Paris : Editions des archives contemporaines. pp. 1-27.

COSER, Lewis
1978 *Las instituciones voraces*. Mexico : Fondo de Cultura Económica. (orig. 1974)

CUTURI, Flavia G.
1990 *Le parole e i fatti: per un'antropologia semantica della "parentela" Huave*. Roma: Euroma.

DE BONIS, Franca
1996 "Guardarsi in viso: modalità aggregative fra i Rom di Cosenza" en PIASERE, Leonardo (a cura di), *Italia Romaní*. Roma : CISU. pp.23-41.

DELAPORTE, Yves
1980 "Le signe vestimentaire" en L'*Homme* XX, 3:109-142. Paris.

DELGADO RUIZ, Manuel
1988 "Sagrado/profano" en AGUIRRE BATZÁN, Angel (Ed.), *Diccionario temático de antropologia*. Barcelona : PPU. pp.591-595.
1991 *La magia. La realidad encantada*. Barcelona : Montesinos.

DELIÈGE, Robert
1996 *Anthropologie de la parenté*. Paris : Armand Colin/Masson.

DENNY, J. Peter
1995 "El pensamiento racional en la cultura oral y la descontextualización escrita" en OLSON, David R.; TORRANCE, Nancy (Comps.), *Cultura escrita y oralidad*. Barcelona : Gedisa. pp. 95-126. (orig. 1991)

DICK ZATTA, Jane
1990 "Oral Tradition and Social Context: Language and Cognitive Structure Among the Roma" en SALO, Matt T. (Ed.), *100 Years of Gypsy Studies*. Papers from the 10th Annual Meeting of the Gypsy Lore Society. pp. 51-76. New York.

DIETZ, Henry G. ; MULCAHY, F. David
1988 "Romani of a Third Place: A Statistical Analysis of Nineteenth-Century Calo and Castilian" en DESILVA, Cara; GRUMET, Joanne; NEMETH, David J. (Eds.), *Papers from the Eighth and Ninth Meetings*. Gypsy Lore Society. 4:1-17. New York

D'ONOFRIO, Salvatore
1991 "L'atome de parenté spirituelle" en *L'Homme* 118, XXXI (82):79-110. Paris.

DOUGLAS, Mary
1988 *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmologia*. Madrid : Alianza. (orig. 1970)
1991 *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid : Siglo XXI. (orig. 1966)

DU BOULAY, Juliet
1984 "The Blood: Symbolic Relationships between Descent, Marriage, Incest Prohibitions and Spiritual Kinship in Greece" en *Man* 19:533-56. London.

EVANS-PRITCHARD, Arthur E.
1992 *Los Nuer*. Barcelona : Anagrama. (orig. 1940)

FABIETTI, Hugo
1999 *Antropologia culturale. L'esperienza e l'interpretazione*. Bari : Laterza.

FLOYD, Lois Gray ; QUINTANA, Bertha B.
1986 *¡Qué gitano!. Gypsies of southern Spain*. Illinois : Waveland Press. (orig. 1972)

FREEMAN, J.D.
1961 "On the Concept of the Kindred" en *Man* 91:192-220. London.

FULLS del Museu Arxiu de Santa Maria
1978 "Sobre l'establiment de famílies gitanes a Mataró", plec 28, full 19. Mataró.

GAY BLASCO, Paloma
1997 "A 'Different Body'?. Desire and Virginity among the Gitanos" en *Man* n.s., 3:517-535. London.

GEERTZ, Cliford
1990 *La interpretación de las culturas*. Barcelona : Gedisa. (orig. 1973)

GEERTZ, Cliford; GEERTZ, Hildred
1964 "Teknonymy in Bali: Parenthood, Age-Grading and Genealogical Amnesia" en *Man* 94, (part 2):94-108. London.

GIMÉNEZ ADELANTADO, Ana
1994 *El grupo étnico en el medio urbano: gitanos en la ciudad*. Tesis Doctoral. Madrid : Universidad Complutense de Madrid (xerografiado)

GMELCH, Sharon Bohn
1986 "Groups That Don't Want In: Gypsies and Other Artisan, Trader, and Entertainer Minorities" en *Annual Review of Anthropology* 15:307-330. Palo Alto.

GMELCH, George ; GMELCH, Sharon Bohn
1987 "Commercial Nomadism" en RAO, Aparna, *The Other Nomads: Peripatetic Minorities in Cross-Cultural Perspective*. Köln : Böhlau Verlag. pp.133-153.

GODDARD, Victoria Ana
1993 "Antropología mediterránea e identidad europea: honor, vergüenza y sexualidad" en *Antropología* 4-5:5-26. Madrid.

GOODY, Jack
1976 *Production and Reproduction: A Comparative Study of the Domestic Domain*. Cambridge : Cambridge University Press.
1986 *La evolución de la familia y del matrimonio en Europa*. Barcelona : Herder. (orig. 1983)

GUILLAMET, Joan
1970 *Els gitanos. Aproximació a un racisme*. Barcelona : Pòrtic.

HANCOCK, Ian
1987 *The Pariah Syndrome: An Account of Gypsy Slavery & Persecution*. Ann Arbor : Karoma.

HÉRITIER, François
1981 *L'exercice de la parenté*. Paris : Gallimard.
1994 *Les deux soeurs et leur mère*. Paris : Odile Jacob.
1996 *Masculino y femenino*. Barcelona : Ariel.

HOLY, Ladislav
1996 *Anthropological Perspectives on Kinship*. Chicago : Pluto Press.

HOUSEMAN, Michael
1994 "Étude des tsiganes et questions d'anthropologie" en *Etudes Tsiganes* 2: 11-18. Paris.

HOUSEMAN, Michael ; SEVERI, Carlo
1994 *Naven ou le donner à voir. Essai d'interpretation de l'action rituelle*. Paris: CNRS.

ISZAEVICH, Abraham
1980 "Household Renown: The Traditional Naming System in Catalonia" en *Ethnology* XIX 3:315-325. Pittsburg.
1981 "Corporate Household and Ecocentric Kinship Group in Catalonia" en *Ethnology* XX 4:277-290. Pittsburg.

JIMÉNEZ, Nicolás
1998 "Amari chib / Nuestro idioma" en *I tchatchipen* 23:11-16. Barcelona.

JOLAS, Tina ; VERDIER, Yvonne ; ZONABEND, Françoise
1970 "Parler famille" en *L'Homme* (X) 1:5-26.Paris.

JOLAS, Tina ; ZONABEND, François
1970 "Cousinage, voisinage" en POUILLON, Jean et MARANDA, Pierre (Eds), *Echanges et communications. Melanges offerts à Cl. Lévi-Strauss*. Paris : Mouton. pp.169-180.

JULIANO CORREGIDO, Dolores
1985 "Apellidos y renoms: dos lógicas de transmisión de la identidad" en *Comentaris d'Antropología Cultural* 6:71-82. Barcelona.

KABAKOVA, Giuliana
1992 "Les femmes-recipients, les enfants produits" en STAHL, Paul H., (réd.), *Etudes et documents balkaniques et mediterranéens* 16:27-36. Paris.

KAPROW, Miriam Lee
1978 *Divided we Stand: A Study of Discord Among Gypsies in a Spanish City*. Columbia University. Ph.D. (xerografiado)
1980 "Review of The Kalderash of Eastern Canada. Matt T. Salo and Sheila M. G. Salo. *American Anthropologist* 82:639-640. Arlington.
1991 "L'adomesticamento dei "Gitanos" e delle altre classi pericolose" en PIASERE, Leonardo (a cura di), *Europa zingara*, parte monográfica de *La Ricerca Folklorica* 22:17-35. Brescia.
1994 "La exaltación de lo transitorio. Gitanos en Zaragoza" en *Revista de Antropología* 8:86-106. Madrid.

KERTÉSZ WILKINSON, Irén
1997 *Vásár van elöttem. Egyéni alkotások és társadalmi kontextusok egy dél magyarországi oláhcigány lassú dalban / The Fair is Ahead of Me. Individual Creativity and Social Contexts in the Performances*

of a Southern Hungarian Vlach Gypsy Slow Song. Budapest : Magyar Tudományos Akadémia Zenetudományi Intézet / Institute for Musicology of the Hungarian Academy for Sciencies.

KILANI, Mondher
1996 *Antropologia. Una introduzione*. Bari : Dedalo.

KUPER, Adam
1982 "Lineage Theory: A Critical Retrospect" en *Annual Review of Anthropology* 11:71-95. Palo Alto.

LAFUENTE, Rafael
1955 *El Gitano, el flamenco y los flamencos*. Barcelona : Barna.

LANGNESS, L. L.
1964 "Some Problems in the Conceptualization of Highlands Social Structures" en WATSON, James B. (Ed.), *New Guinea: The Central Highlands. American Anthropologist* 66, 4:162-182. Arlington.

LAYTON, Robert
1997 *An Introduction to Theory in Anthropology*. Cambridge : Cambridge University Press.

LEACH, Edmund
1977 *Sistemas políticos de la alta Birmania. Estudio sobre la estructura social Kachin.* Barcelona : Anagrama. (orig.1970)

LEBLON, Bernard
1987 *Los gitanos de España. El precio y el valor de la diferencia*. Barcelona : Gedisa. (orig. 1985)
1990 *Musiques tsiganes et flamenco*. Paris : L'Harmattan.

LÉVI-STRAUSS, Claude
1984a *La mirada distante*. Barcelona : Argos Vergara. (orig. 1983)
1984b *El pensamiento salvaje*. México : Fondo de Cultura Económica. (orig. 1962)
1995 *Antropología estructural*. Barcelona : Paidós. (orig. 1958)

LEWIS, I. M.
1965 "Problems in the Comparative Study of Unilineal Descent" en BANTON, Michael (Ed.), *The Relevance of Models of Social Anthropology*. London : Tavistock. pp.87-112.

LÓPEZ DE MENESES, Amada
1968 "La inmigración gitana en España en el siglo XV", en V.V.A.A., *Martínez Ferrando, Archivero. Miscelánea de estudios dedicados a*

su memoria. Barcelona : Asociación Nacional de Bibliotecarios, Archiveros y Archeólogos. pp.239-63.

MACRITCHIE, David
1889 "The Gypsies of Catalonia" en *Journal of the Gypsy Lore Society* I, 3:35-45. Edinbourgh.

MANNA, Francesca
1996 "Rom abruzzesi: nomadi o sedentari?" en PIASERE, Leonardo (a cura di), *Italia Romaní*. Roma : CISU. pp.43-58.

MARTIN MARTIN, Manuel
1985 "La Alboreá" en *Candil* 39. Jaén.

MAUSS, Marcel
1979 *Sociologia y antropología*. Madrid : Tecnos. (orig. 1950)

MAYO, Francisco de Sales
1979 *El gitanismo: historia, costumbres y dialecto de los gitanos*. Madrid : Heliodoro, Bibliofilia y Arte. (orig. 1867)

MENESES, Eloise Hiebert
1987 "Traders and Marginality in a Complex Social System" en *Ethnology* XXVI (4):231-244. Pittsburg.

MILLER, Carol
1994 "Respect and Rank Among the Machvaia Roma" en *Journal of the Gypsy Lore Society* 5, 4, 2:75-94. Cheverly.

MITCHELL, William E
1963 "Theoretical Problems in the Concept of kindred" en *American Anthropologist* 65:343-354. Arlington.

MULCAHY, David
1980 "Los valores sexuales de los gitanos: los ritos flamencos" en KENNY, Michael ; de MIGUEL, Jesús M. (Comps.) *La Antropologia médica en España*. Barcelona : Anagrama. pp.309-319.

NEEDHAM, Rodney
1974 *Remarks and Inventions: Sceptical Essays about Kinship*. London : Tavistock.

OKELY, Judith
1983 *The Traveller Gypsies*. Cambridge : University Press.
1996 *Own or Other Culture*. London : Routledge.

ORTNER, Sherry B. ; WHITEHEAD, Harriet
1996 "Indagaciones acerca de los significados sexuales" en LAMAS, Marta (Comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. México : Miguel Angel Porrúa. pp.127-179.

PALUMBO, Bernardino
1997 *Identità en el tempo. Saggi di antropologia della parentela*. Lecce : Argo.

PARKIN, Robert J.
1996 "Genealogy and Category: And Operational View" en *L'Homme* 139:87-108. Paris.

PASQUALINO, Caterina
1994ª "Grembiuli slacciati, abiti cambiati, camicie strappate: Un rituale di fecondita tra i gitani d'Andalusia". *Atti del congreso Il costume mediterraneo: unità e diversità*. pp.1-19. Gibellina. (xerografiado)
1994b "Donna gitana, donna fiore. Riflessioni sul vestito flamenco", en *Per una storia del costume mediterraneo*. pp. 59-80. Palermo.
1995 *Dire le chant. Anthropologie sociale des gitans de Jerez de la Frontera, Andalousie*. Tesis Doctoral. Paris : Ecole des Hautes Etudes en Sciencies Sociales.
1996 "La festa flamenca come rituale di fecondità tra i gitani di Jerez de la Frontera (Andalusia)" en *Etnosistemi* 3:57-62. Roma.

PERISTIANY, John G.
1968 (Ed.) *El concepto del honor en la sociedad mediterránea*. Barcelona : Labor. (orig. 1965)
1976 "Introduction" en PERISTIANY, John G. (Ed.), *Mediterranean Family Structures*. Cambridge : Cambridge University Press.

PERISTIANY, John G. ; PITT-RIVERS, Julian
1993 "Introducción" en PERISTIANY, John G. ; PITT-RIVERS, Julian (Eds.) *Honor y gracia*. Madrid : Alianza. pp.15-37. (orig. 1992)

PETERSON, Nicolas
1993 "Demand Sharing: Reciprocity and the Pressure for Generosity Among Foragers" en *American Anthropologist* 95, (4):860-874. Arlington.

PIASERE, Leonardo
1985 *Mare Roma. Categories humaines et structure sociale. Une contribution à l'ethnologie tsigane.* Paris : Etudes et documents balkaniques et méditerranées.
1991 *Popoli delle discariche. Saggi di antropologia zingara*. Roma : CISU.
1994a "Approche dénotationiste ou approche connotationiste?. Les terminologies de parenté tsiganes" en *Etudes Tsiganes* 2:183-208. Paris.
1994b *Il piu' antico testo italiano in romanes (1646): una riscoperta e una lettura etnostorica*. Verona : Libreria Editrice Universitaria.
1995a (a cura di), *Comunità Girovaghe, Comunità Zingare*. Napoli : Liguori.
1995b "L'organizzazione produttiva di un gruppo di Xoraxané Romá" en PIASERE, Leonardo (a cura di), *Comunità Girovaghe, Comunità Zingare*. Napoli : Liguori. pp. 345-365.

PIASERE, Leonardo
1998 "Le culture della parentela. Un approccio cognitivo fuzzy" en PIASERE, Leonardo ; SOLINAS, Pier Giorgio, *Le culture della parentela e l'esogamia perfetta*. Roma : CISU. pp.1-202.

PITT-RIVERS, Julian
1968 "Honor y categoria social" en PERISTIANY, John G. (Ed.), *El concepto del honor en la sociedad mediterránea*. Barcelona : Labor. pp.21-75. (orig.1965)
1979 *Antropologia del honor o política de los sexos. Ensayos de antropologia mediterránea*. Barcelona : Crítica. (orig. 1977)
1993 "El lugar de la gracia en antropologia" en PERISTIANY, John G. ; PITT- RIVERS, Julian (Eds.), *Honor y gracia*. Madrid : Alianza. pp.280-321. (orig. 1992)

POMATA, Gianna
1994 "Legami di sangue, legami di seme. Consanguineità e agnazione nel diritto romano" en *Quaderni Storici* 86:299-334. Bolonia.

PROVANSAL, Danielle
1997 "Ritual, cultura y sociedad en el mediterráneo" en CHECA, Francisco ; MOLINA, Pedro (Eds.), *La función simbólica de los ritos. Rituales y simbolismo en el mediterráneo*. Barcelona : Icaria. pp.61-86.

RAMÍREZ HEREDIA, Juan de Dios
1983 *Nosotros los gitanos*. Barcelona : Ed. 29. (orig. 1972)
1985 *En defensa de los míos: ¿qué sabe usted de los gitanos?* Barcelona : Ed. 29.

RAO, Aparna
1987 "The Concept of Peripatetics: An Introduction" en RAO, Aparna (Ed.) *The Other Nomads: Peripatetic Minorities in Cross-Cultural Perspective*. Köln : Böhlau Verlag. pp.1-32.
1995 "Nomadi disconosciuti: per una tipologia delle comunità girovaghe" en PIASERE, Leonardo (a cura di), *Comunità girovaghe, comunità zingare*. Napoli : Liguori. pp.149-168.

REYMENT, R.
1989 "La dégradation de la langue comme une fonction de l'asimilation des tsiganes (l'exemple de la Scandinavie)" en WILLIAMS, Patrick (Ed.) *Tsiganes: identité, évolution*. Paris : Syros Alternatives. pp.328-340.

ROOSENS, Eugene
1989 *Creating Ethnicity. The Process of Ethnogenesis*. Newbury Park : Sage.

ROSALDO, Michelle Zimbalist
1979 "Mujer, cultura y sociedad: una visión teórica" en HARRIS, Olivia ; YOUNG, Kate *Antropologia y feminismo*. Barcelona : Anagrama. (orig. 1974)

ROSANDER, Gören
1995 "Venditori ambulanti in Nord Europa" en PIASERE, Leonardo (a cura di), *Comunità Girovaghe, Comunità Zingare*. Napoli : Liguori. pp.41-107.

SAHLINS, Marshall
1983 *Economía de la Edad de Piedra*. Madrid : Akal. (orig. 1972)
1988 *Cultura y razón práctica*. Barcelona : Gedisa. (orig. 1976)

SALO, Sheila
1988 "*Stolen by Gypsies: The Kidnap Accusation in the United States*" en DESILVA, Cara; GRUMET, Joanne; NEMETH, David J. (Eds.), *Papers from the Eighth and Ninth Meetings*. Gypsy Lore Society. 4:25-41. New York.

SAN ROMÁN ESPINOSA, Teresa
1976 *Vecinos gitanos*. Madrid : Akal.
1978 "Los gitanos entre la tradición y el futuro" en *Historia 16*, 3(22), 2:79-85. Madrid.
1980 "Pueblos Marginados" en *Enciclopedia de las Razas Humanas* III. Barcelona : Compañía Internacional Editora.
1994 *La diferència inquietant*. Barcelona : Altafulla.

1996 *La diferencia inquietante*. Madrid : Siglo XXI.

SÁNCHEZ ORTEGA, Maria Helena
1977 *Los gitanos españoles. El periodo borbónico*. Madrid : Castellote.
1986 "Evolución y contexto histórico de los gitanos españoles" en SAN ROMÁN ESPINOSA, Teresa (Comp.), *Entre la marginación y el racismo. Reflexiones sobre la vida de los gitanos*. Madrid : Alianza Universidad. pp.13-60.

SATO, Ellen B. L.
1988 "The Social Impact of the Rise of Pentecostal Evangelicalism Among American Rom" en DeSILVA, Cara; GRUMET, Joanne; NEMETH, David J. (Eds.), *Papers from the Eighth and Ninth Meetings*. Gypsy Lore Society. 4:69-94. New York.

SAUSSURE, Ferdinand de
1991 *Curso de lingüística general*. Madrid : Alianza. (orig. 1916)

SCHEFFLER, Harold W.
1966 "Ancestor Worship in Anthropology: or, Observations on Descent and Descent Groups" en *Current Anthropology* 7, 5:541-551.

SCHLEGEL, Alice
1991 "Status, Property, and the Value on Virginity" en *American Ethnologist* 18, 4:719-734. Washington.

SCHNEIDER, David
1965 "Some Muddles in the Models: Or, How the System Really Works" en BANTON, Michael (Ed.), *The Relevance of Models of Social Anthropology*. London : Tavistock. pp. 25-85.
1984 *A Critique of the Study of Kinship*. Michigan : The University of Michigan Press.

SCHNEIDER, Jane
1971 "Of Vigilance and Virgins: Honor, Shame, and Acces to Resources in Mediterranean Societies" en *Ethnology* 10, (1):1-24. Pittsburg.

SCOTT, John
1997 *Social Network Analysis. A handbook*. London : Sage. (orig. 1991)

SEGALEN, Martine
1984 *Sociologie de la famille*. Paris : Armand Colin.

SEVERI, Carlo
1980 "Le nom de lignée. Les sobriquets dans un village d'Emilie" en *L'Homme* XX, (84):105-118. Paris.

1993 *La memoria rituale. Follia e immagine del bianco in una tradizione sciamanica amerindiana*. Firenze : La Nuova Italia.

SIGNORINI, Italo
1981 *Padrini e compadri. Un'analisi antropologica della parentela spirituale*. Torino : Loescher.

SILBERBAUER, George
1983 *Cazadores del desierto. Cazadores y hábitat en el desierto del Kalahari*. Barcelona : Mitre. (orig. 1981)

SILVERMAN, Carol
1988 "Negotiating "Gypsiness": Strategy in Context" en *Journal of American Folklore* 101, (501):261-275.

SIMMEL, George
1988 *Sociologia II*. Barcelona : Edicions 62. (orig. 1908)

SOLINAS, Pier Giorgio
1998 "L'esogamia perfetta. Lo spazio genealogico dell'affinità" en PIASERE, Leonardo ; Solinas, Pier Giorgio, *Le culture della parentela e l'esogamia perfetta*. Roma : CISU. pp.203-306.

SPERBER, Dan
1975 *¿Qué es el estructuralismo? El estructuralismo en Antropologia*. Buenos Aires : Losada. (orig. 1968)

SPINELLI, Santino
1996 "La tradizione dei Bucvibbé presso i Rom abruzzesi" en PIASERE, Leonardo (a cura di), *Italia Romaní*. Roma : CISU. pp.59-67.

STEWART, Michael
1989 "La fraternité dans le chant: l'experiencie des Roms hongrois" en WILLIAMS, Patrick (Ed.), *Tsiganes: identité, évolution*. Paris : Syros Alternatives. pp.498-513.
1992 "'I Can't Drink Beer, I've Just Drunk Water'. Alcohol, Bodily Substance and Commensality Among Hungarian Rom" en GEFOU-MADIANOU (Ed.), *Alcohol, Gender and Culture*. London : Routledge. pp.137-156.
1994 "Fils du marché, les maquignons tsiganes et le modèle anthropologique" en *Études Tsiganes* 2:105-126. Paris.
1997 *The Time of the Gypsies*. Oxford : Westview.

STONE, Linda
1997 *Kinship & Gender*. Colorado : Westview.

STRATHERN, Marylin
1979 "Una perspectiva antropológica" en HARRIS, Olivia ; YOUNG, Kate *Antropologia y feminismo*. Barcelona : Anagrama. pp.133-152. (orig. 1976)

SUTHERLAND, Anne
1986 *Gypsies. The Hidden Americans*. Illinois : Waveland. (orig. 1975)

TAMBIAH, Stanley J.
1995 *Rituale e cultura*. Bologna : Il Mulino.

TEMPLE, Dominique
1995 *La dialéctica del don. Ensayo sobre la oikonomía de las comunidades indígenas*. La Paz : Hisbol. (orig. 1986)

TERRADES, Ignasi
1972 "Organización económica y protección de la virginidad" en *Ethnica* 3:183-222. Barcelona.

TINEO REBOLLEDO, J.
1988 *Diccionario gitano-español y español-gitano*. Cádiz : Universidad de Cádiz. (orig. 1900)

TURNER, Víctor
1974 *Dramas, Fields and Metaphors*. Ithaca: Cornell University Press.
1988 *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid : Taurus. (orig. 1969)
1990 *La selva de los símbolos*. Madrid : Siglo XXI. (orig. 1967)

VAN GENNEP, Arnold
1986 *Los ritos de paso*. Madrid : Taurus. (orig. 1909)

VARGAS GONZÁLEZ, Alejandro
1997 "La legislación sobre gitanos en la España de los Austrias" en *I tchatchipen* 17:9-14. Barcelona.
1998 "La legislación sobre gitanos en la España de los Borbones" en *I tchatchipen* 23:35-40. Barcelona.

VERDON, Michel
1980 "Descent: An Operational View" en *Man* (n.s.) 15:129-150. London.

1991 *Contre la culture. Fondament d'une anthropologie sociale opérationelle*. Paris : Editions des Archives Contemporaines.

WANG, Kirsten
1990 "The Changing Situation of the Spanish Gitanas" en SALO, Matt T. (Ed.), *100 Years of Gypsy Studies*. Papers from the 10th Annual Meeting of the Gypsy Lore Society. pp.105-110. New York.

WILLIAMS, Patrick
1984 *Marriage Rom. Une cérémonie de fiançalles chez les Rom de Paris.* Paris : L'Harmattan.
1991a "Le miracle et la nécessité: a propos du dévelopement du pentecôtisme chez les tsiganes" en *Archives de Sciencies Sociales des Religions* 73:81-98. Paris.
1991b *Django.* Montpellier : Editions du Limon.
1991c "Noi non ne parliamo..." La relazione tra i vivi e i morti in una comunità 'Manus' della Francia" en *Europa Zingara* parte monográfica de *La Ricerca Folklorica* 22:75-87. Brescia.
1993 *Nous, on n'en parle pas. Les vivants et les morts chez les Manouches*. Paris : Ed. de la Maison des sciencies de l'homme.
1994 "Structures ou estrategies?. Le mariage chez les Rom Kalderas" en *Etudes Tsiganes* 2:169-182. Paris.
1995 "Parigi-New York:l'organizzazione di due comunità zingare" en PIASERE, Leonardo (a cura di), *Comunità girovaghe, comunità zingare*. Napoli : Liguori. pp.295-314.

ZEID, Abou A. M.
1968 "*Honor y vergüenza entre los Beduinos de Egipto*" en PERISTIANY, John K. (Ed.), *El concepto del honor en la sociedad mediterránea*. Barcelona : Labor. pp.225-238. (orig.1965)

ZONABEND, Françoise
1981 "*Le très proche et le pas trop loin. Reflexions sur l'organisation du champ matrimonial des sociétés à structures de parenté complexes*" en *Ethnologie Française* 11, 4:311-318. Paris.